

New Europe College – Institut d'études avancées
&
Institut des Études Sud-Est Européennes de l'Académie Roumaine
Revue des Études Sud Est Européennes

L'empereur hagiographe
Culte des saints et monarchie byzantine
et post-byzantine



Textes réunis et prescutés par
Petre Guran

Image de la couverture I : l'empereur Léon VI dans la coupole centrale du narthex de l'église du monastère de Horezu (photo P. Curan, avec la permission de l'abbesse de Horezu).

Série des publications RELINK du New Europe College

L'empereur hagiographe
Copyright © 2001 - Colegiul Noua Europă
ISBN 973 – 98624 – 6 – 2

Erasme et la critique du pèlerinage

André GODIN

Sous la forme littéraire du dialogue, propice à l'expression d'une pensée sans cesse en mouvement, les *Colloques* d'Erasme constituent, en leurs douze éditions successives sans cesse augmentées de 1518 à 1534, l'œuvre de toute une vie¹. Dans ces petites scènes bien troussées à deux ou plusieurs personnages, le grand écrivain latin de la Renaissance européenne aborde de graves problèmes humains de son temps dans leurs implications religieuses. Miroir d'une vie, celle d'Erasme ; miroir aussi du monde tel qu'il va.

Tel apparaît, entre autres, le colloque *Peregrinatio religionis ergo*, le pèlerinage pour motif de piété, publié pour la première fois à Bâle en février 1526 avec trois autres inédits, savoureux et caustiques à souhait. Certes, Erasme avait déjà abordé le sujet, allusivement ou spécifiquement, dans ses précédents éditions. Mais cette fois, le thème est traité dans toute son ampleur à propos de quatre pèlerinages de la chrétienté occidentale : saint Jacques de Compostelle en Espagne, Mariastein près de Bâle en Suisse, Notre Dame de Walsingham et

¹ Franz Bierlaire, *Erasme et ses Colloques : le livre d'une vie*, Genève, 1977, p. 85-91 - Extraits cités du colloque étudié ici, selon la traduction, parfois modifiée, de Jacques Chomarat, *ERASME, Œuvres choisies*, Paris, 1991, p. 705 - 745. Le texte latin de l'œuvre est à consulter dans l'édition internationale de référence : *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Ordinis primi tomus tertius* (= ASD, 1 - 3), *Colloquia*, ed. L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven, Amsterdam, 1972, p. 470-494, 881 ll. - Une première version de cette communication est parue sous le titre « Erasme et le Sacré » dans : *Dix conférences sur ERASME*, Études réunies par Claude Blum, Paris, 1988, p. 121 et sv.

saint Thomas de Cantorbéry en Grande Bretagne. Le récit de la visite aux sites pèlerins anglais occupe plus des quatre cinquièmes de l'ensemble narratif. Cette disproportion atteste avant tout la connaissance directe qu'Erasme avait de ces deux sanctuaires renommés qu'il visita vers 1512-1514 en compagnie d'amis anglais, autant sinon plus critiques que lui envers ces manifestations caractéristiques de la dévotion populaire. Elle nous vaut, en tout état de cause, un lot étourdissant de détails sur les reliques et les miracles.

Mon but n'est pas ici de vérifier l'exactitude historique et archéologique des descriptions érasmienne, qui n'est d'ailleurs pas sans valeur à en croire les historiens des deux pèlerinages britanniques². Pas davantage, je ne m'intéresserai aux censures de la faculté de théologie de Paris ni aux justifications dont notre colloque, avec quelques autres tout aussi sulfureux, fut l'occasion au cours du débat doctrinal et idéologique serré qui opposa l'auteur à l'orthodoxie catholique de 1526, précisément, à 1531.

Au-delà des péripéties contingentes d'une lutte de clercs, et lorsqu'on est attentif à « la longue durée », ce qui paraît durablement en jeu à propos du pèlerinage de chrétienté, objet tout à la fois réel et imaginaire de la piété médiévale, ne serait-ce pas la conception chrétienne du sacré et l'un des fondements traditionnels d'une société de religion?

De là cet exercice d'anthropologie historique pour tenter de repérer, dans l'œuvre, les traces d'un processus pluriséculaire de désacralisation, qui ira s'accéléralant avec les Lumières du XVIIIème siècle et le positivisme du XIXème, sans oublier évidemment le phénomène général de sécularisation, de « désenchantement du monde » (pour reprendre un mot fameux de Max Weber) qui a marqué notre XXème siècle. En termes plus éliadiens, cet essai de relecture critique d'une scénographie pèlerine pourrait également

² J.G. Nichols, *Pilgrimages to St. Mary of Walsingham and Saint Thomas of Canterbury, by Desiderius Erasmus*, 2e éd., Londres, 1875 ; D.J. Hall, *English Mediaeval Pilgrimage*, Londres, 1965, p. 109-110, 119-120, 125, 158.

s'intituler : Erasme et le déficit du sacré. Mais l'historien doit se garder de tels jugements de valeur, n'étant ni juge, ni procureur, ni non plus avocat !

I. Compostelle et Mariastein

Par rapport aux pèlerinages catholiques, toujours en grande faveur au siècle d'Erasme, je relève quatre indices de discrédit ; deux de ces signes valent d'ailleurs pour l'ensemble de la pièce. Les deux derniers concernent spécifiquement les deux premiers sites mis en scène.

Le premier d'entre eux a trait à la dénomination et relève d'une sémantique onomastique. S'agissant du fait pèlerin, rien n'est indifférent, à commencer par le non-dit. Or, si *peregrinatio* est utilisé à six reprises dans le colloque, parfois d'ailleurs de manière fort ironique, *peregrinus* (pèlerin) n'apparaît nulle part : curieuse, symptomatique, cette absence d'un vocable caractéristique de la réalité comme de l'imaginaire du pèlerinage. Pourquoi ce refus par Erasme du terme consacré par la tradition chrétienne unanime ? Certes, je n'ignore pas qu'Erasme use de deux mots tirés du Nouveau Testament, *hospites* (Hébreux, 11, 13) et *advenas* (1 Pierre, 2, 11), qui évoquent la situation des chrétiens exilés sur cette terre et en transit vers la patrie céleste. Ces termes de substitution, plus conformes à l'idéal du « pèlerinage spirituel de la vie humaine », suggèrent au moins la question suivante, à nous en tenir au strict nouveau du langage : par son refus d'employer le vocabulaire courant de "pèlerin", Erasme n'est-il pas déjà en train d'occulter, plus ou moins consciemment dans le cursif de sa plume, un fait de société encore puissamment inscrit dans la mentalité religieuse du XVI^{ème} siècle ? En tout cas, au sens propre du terme, Erasme est anti-pèlerin : le mot n'appartient pas à son vocabulaire.

Autre signe désacralisant, dans le pur registre des mots, la dénomination des deux personnages de la pièce : Ménédème, celui qui demeure dans le dème, dans sa province ou son canton, dirait-on aujourd'hui. Ménédème, c'est le sédentaire qui se refuse à courir les

chemins, une sorte d'antitype du pèlerin. Ogygius évoque d'abord l'Ogygie, l'île homérique où règne Calypso. Pour tout lecteur cultivé de la Renaissance, le rapprochement va de soi entre les voyages d'Ulysse et la boulimie de pèlerinages dont souffre notre Ogygius : référence toute profane !

A ce premier trait allégorique, s'en ajoute un autre qui complète le personnage et que j'ai repéré chez saint Augustin. En effet, dans la *Cité de Dieu*³, il est question à deux reprises d'un dénommé Ogyge, en qui les commentateurs reconnaissent Ogygès, légendaire roi de Thèbes, qu'Erasme lui-même évoque dans son livre des *Adages*⁴ en proverbialisant un mot périmé *ogugios* désignant un dieu archaïque de la Grèce.

Ulysse, Ogygès : personnages mythologiques emblématiques dont les idiosyncrasies, fondues en une entité onomastique, permettent d'esquisser une sorte de portrait robot d'Ogyge : personnage odysseén, au comportement suranné, possiblement excentrique - dans les *Métamorphoses*, Ovide désigne Bacchus comme *Ogygius deus*⁵ - bref, un personnage complexe dont les errances sans fin s'accompagnent d'une succession de maux personnels et familiaux, aussi calamiteux peut-être que ceux du légendaire roi de Thèbes.

Résumons : Ménédème, Ogygius, deux héros éponymes figurant le contraste entre, d'une part, l'idéal d'une société neuve, stable, très critique (nous allons le vérifier) sur le mercantilisme pèlerin et, de l'autre, la fascination, qui perdure, d'une société obsolète de l'extraordinaire, d'un merveilleux chrétien périmé, poursuivi dans une errance sacrale incessante, que récapitule notre Ogygius en sa fiévreuse déambulation à travers lieux et objets sacrés de l'Europe.

Innombrables sont les traits furtifs, les détails piquants ou les anecdotes complaisamment déployées qui manifestent chez Erasme,

³ Augustin, *De civitate Dei*, 18, 8 (P.L., 41, 566) ; 21, 18, 2 (*Ibid.*, 720).

⁴ *Adag.* n° 1850, LB II, 674 C.

⁵ Cf. Ovide, *Métamorphoses*, 10, 48.

observateur aigu de son siècle, survivances et décrochage par rapport à l'Imaginaire collectif médiéval qu'incarrait au plus près le pèlerin chrétien. Pas de côté, déchirure, écart herméneutique si l'on veut, mais non pas rupture radicale, à la façon de Luther, avec le vieil ordre social de chrétienté. En témoignent, indubitablement ici, ces élans de ferveur pèlerine qui soulèvent en maints endroits la pâte épaisse des faits et gestes du pèlerinage. On peut y découvrir, à juste titre, les signes de l'ambiguïté psychologique d'Erasme et les audaces calculées d'un juste milieu réformateur. Mais tout aussi légitimement, y repérer de surcroît les tâtonnements d'un processus social plus ample qui, comme tout ce qui touche au sacré, comporte des ambivalences, des transferts, des tentatives, des états ou des latences de resacralisation⁶.

Avec le premier pèlerinage évoqué, celui de saint Jacques de Compostelle, aussi célèbre dans l'Occident chrétien que ceux de Rome et de Jérusalem, le point de vue critique l'emporte nettement, la désacralisation est à son comble. Cela nous est rendu sensible par un deuxième indice, non plus onomastique comme les précédents, mais lié au signalement social du pèlerin. D'entrée de jeu, en effet, Ménédème raille l'accoutrement de son ami, enfin de retour, et tout emberlificoté dans ses atours, ses affûtiaux de pèlerin :

« Mais quelle est cette parure ? Tu es couvert de coquilles imbriquées, partout plein d'images en étain et en plomb, décoré de colliers de paille, et tu as sur les bras des oeufs de serpent. »(705).

D'emblée, par son costume composite qui accumule de manière grotesque les signes de reconnaissance sociale du pèlerinage, l'homme pèlerin se trouve dévalorisé, à tout le moins quelque peu

⁶ Alphonse Dupront, *Réformes et « modernité »* dans *Les Réformes, enracinements socio-culturels*, Ed. Bernard Chevalier et Robert Sauzet, Paris, 1985, p. 422.

ridicule. Tout ce bric-à-brac, ce déguisement bizarre déconcertent l'ami. Déjà prévisible par l'absence du mot, le refus profond de la condition pèlerine est ici confirmé par la dérision de son signalement social. Au lieu d'être ontologique, la transformation s'inscrit dans le registre de l'apparence, dans un processus de chosification cumulative : folle *copia* vestimentaire qui singe le *decorum* humain, i.e. ce qui convient à l'homme raisonnable.

Métamorphosé par ses oripeaux de pacotille, Ogygius est-il encore pleinement sujet? Il ne tient même pas en main le bourdon, cet autre insigne de l'homme qui parcourt l'espace sacré dont les innombrables chemins de saint Jacques ont inscrit la prégnance dans le paysage européen. L'*homo viator* s'est changé en objet de curiosité.

Débuté alors entre Ménédème et le pseudo-pèlerin, un véritable dialogue de sourds. À Ogygius, qui énonce fièrement ses visites, Ménédème susurre perfidement : « Pour te distraire, je suppose. » - « Que non, réplique Ogygius, par piété ». Le cliquetis des formules symétriques latines (impossible à rendre en français) met en valeur les deux mots du malentendu. Selon Ménédème, le pèlerinage relève de l'agrément personnel, du tourisme spirituel dirait-on aujourd'hui. Pour Ogygius, c'est un acte de religion, désintéressé et solidaire : un pèlerinage votif par procuration, forme très fréquente au XVIème siècle, en l'occurrence l'accomplissement d'un vœu de sa belle-mère.

Passons sur le topos des belles-mères abusives, qui permet à Ménédème de développer plaisamment sa critique. Celle-ci consiste à poser l'inutilité de la démarche de rencontre sacrée, sommet de la longue marche au sanctuaire du saint ou de la sainte à vénérer. « Moi je pense qu'il n'aurait pas été moins salutaire pour ta famille de laisser Jacques se passer de ton salut ». Façon de dire prestement que l'invocation des saints n'est pas nécessaire au salut.

À quoi se réduit donc la rencontre avec la sainte image de l'Apôtre ? Idole jusque là muette à l'action de grâces du visiteur, la statue s'anime seulement d'un sourire et d'un léger signe de tête au geste préalable de l'offrande matérielle : nouveau trait disqualificateur d'un geste pèlerin essentiel, la relation *do ut des*, donnant-donnant.

Voyez ensuite une interprétation naturaliste de la pingrerie jacobine, en forme de réponse candide par Ogygius à une question piégée de Ménédème sur les coquilles données par le saint préférentiellement à tout autre objet : « parce qu'il en a des tas, la mer proche les apporte » (706).

Avec les coquillages imbriqués qu'exhibe sur lui le brave Ogygius, n'aurait-on pas une allusion burlesque au certificat de pèlerinage dont les chanoines de saint Jacques de Compostelle, responsables du saint lieu, munissaient les "jacquaires" au terme de leur périple ? Dans ce cas, on serait en droit de parler de substitution démythifiante, indiquant elle aussi le décrochage humaniste d'avec cet autre trait commun à tous les pèlerinages médiévaux : le brevet attestant l'accomplissement effectif du saint voyage et consacrant, non point tant une performance individuelle que la reconnaissance sociale d'un statut de l'exceptionnel dans une société de l'oral, magiquement respectueuse de la preuve écrite. On tiendrait alors un troisième trait de méconnaissance de la condition pèlerine : après la dérision du costume et l'escamotage du nom vénérable, voilà maintenant l'effacement de la preuve institutionnelle.

Un quatrième et dernier trait de discrédit du pèlerinage compostellan vise le déclin de la fréquentation et par conséquent la raréfaction des offrandes :

« La nouvelle croyance qui se répand largement à travers le monde fait qu'on vient le saluer moins souvent que d'habitude. Et ceux qui viennent se contentent de le saluer sans rien lui donner ou presque, en répétant que cet argent est beaucoup mieux placé chez les pauvres ». (707)

S'énonce ici un critère d'utilité sociale débouchant sur un jugement de valeur. Nouvelle rupture avec un rite séculaire du pèlerinage, une pratique collective nouvelle est enclenchée qui tend à dissocier le geste orant du geste offrant, la prière d'avec le don matériel.

Faussement indigné, Ménédème poursuit son travail de sape à propos d'un autre lieu de culte, Mariastein près de Bâle. Cette fois, la

scénographie est centrée sur une lettre de plainte et de menaces, dictée à un ange par la Vierge de pierre et miraculeusement déposée sur la chaire d'un prédicateur, Glaucoplutus, en clair Zwingli, le réformateur de Zurich. Je ne m'arrêterai pas au commentaire théologique qui pourrait être fait de la lettre mariale et démontrant que, sous une forme paradoxale, Erasme trace ici un chemin réformiste entre le refus radical par les protestants d'un culte spécifique à Marie et les abus criants de la vieille *dulie* chrétienne ; pas davantage, à l'appel sincère et quelque peu pathétique d'un chrétien irénique - notre Erasme - « désarmé » tout comme Marie et de plus en plus isolé dans son effort pour faire prévaloir une *via media* entre les partis affrontés. Mais le cri d'âme à la fin de la lettre céleste - « tu ne m'expulseras pas à moins d'expulser en même temps mon fils » (711) - n'est-il pas quelque peu assourdi par le côté burlesque et satirique de tout ce qui précède dans la missive ?

Dans notre perspective anthropologique de lecture *a posteriori*, ce grand morceau de bravoure signale à nouveau, chez l'écrivain humaniste, un écart mental par rapport au sacré pulsionnel des foules, aux formes irrationnelles de la religion populaire. L'exigence de pureté réformatrice qu'exprime, en négatif, le catalogue bouffon des recours immoraux à la Vierge va en effet à l'encontre d'une saisie plus sauvage, plus terre à terre, du mythe chrétien grâce à la démarche pèlerine vouée à l'assouvissement de ses instincts vitaux, au-delà de la morale et de la bienséance religieuse.

Va dans le même sens de la méconnaissance de cette religion panique (pour reprendre un mot et une catégorie, également chers à mon maître Alphonse Dupront), le scepticisme badin à l'égard du Message secret à caractère menaçant. Jusqu'en notre siècle, il s'agit là d'une des manifestations normales du sacré, à laquelle s'attache la dévotion populaire avec une ferveur crédule que la rhétorique ecclésiastique se doit de ménager : voyez, au cours du Jubilé de l'an 2000, la levée - par le Vatican - du dernier secret confié par la Vierge aux trois voyants de Fatima !

La désacralisation qu'opère Ménédème du message d'en haut, avant même qu'en soit dévoilé le contenu, fonctionne selon une scénographie qui souligne progressivement l'in vraisemblance du phénomène rapporté. Soit, par exemple, l'accumulation ridicule des preuves irréfutables de l'authenticité de l'autographe, dont les caractères concordent en tous points avec d'autres écrits tracés par la main d'un ange. Ou encore, le chatoisement verbal, érudit, gorgé d'adages sur le vocable « pierre » où se peaufine le décrochage rationnel qui rabat le message, céleste par nature, sur une épaisse réalité terrestre : la statue de pierre.

Ainsi fonctionne Erasme anti-pèlerin, mêlant l'aveu au désaveu en une rhétorique subtile, qui autorise la pluralité interprétative de ses intentions. A envisager le colloque sous l'angle privilégié d'une anthropologie du pèlerinage, la suite du texte, à savoir le récit fort détaillé des deux pèlerinages anglais d'Erasme, nous permet d'affiner l'hypothèse de départ dont je formule autrement la visée. Sous le miroitement ludique du texte érasmien, se laisse deviner un double travail : de désintégration du fond sacré pagano-chrétien hérité du Moyen Âge populaire et de mise à jour des valeurs spécifiques d'un christianisme épuré, spiritualisé, intériorisé et pour tout dire christocentrique.

II. Walsingham et Cantorbéry

Du pèlerinage à Notre Dame de Walsingham, je détache deux figurations contrastées : l'ostension des reliques, l'élan de la prière érasmienne. Le système narratif de la première fonctionne ainsi : les discussions d'authenticité, dont sont l'occasion chaque visite à l'un des nombreux reliquaires que compte le sanctuaire de Notre Dame « du bord de mer », fourmillent de railleries amusées et d'une demande de preuves dont l'inexistence ou la faiblesse rationnelle sont étalées sans complaisance malgré leur tour enjoué. Erasme y multiplie les vocables du doute, du fait avéré, du témoignage oculaire, de la vérification, qui s'opposent aux termes de la fiction en une

orchestration légère, une véritable broderie sémantique où s'inscrit le transfert du langage de l'irrationnel pèlerin à un discours prérationnel, interprétable, d'ordre essentiellement humain.

Je ne m'attarderai pas sur la dérision qui accompagne la vénération, dans une chapelle « pleine de merveilles » (716), de la première relique : une phalange du majeur d'un doigt humain, que le guide assure être celui de l'apôtre Pierre en personne. Rapprochons seulement l'épisode, qui provoque l'éclat de rire d'un des visiteurs, d'une autre réaction, celle-là franchement de dégoût, provenant de ce même compagnon d'Ogygius, cette fois lors d'une ostension - au sanctuaire de saint Thomas de Cantorbéry - d'un bras de l'archevêque assassiné six siècles plus tôt et « qui gardait encore de la chair ensanglantée » (734). Dans ces deux cas de démystification et de refus, qui font fi de la participation vénéralice à la puissance divine enclose dans les restes du corps saint, ne subsiste plus que la perception toute naturelle de la chose sacrée.

Perdue aussi, la dramatique biologique qui animait la dévotion des pèlerins au précieux lait de la Vierge Marie, rapporté de Constantinople par un croisé anglais. Cette relique fait l'objet d'une très longue présentation critique. L'opération désacralisante s'effectue par petites touches ironiques qui finissent par enlever tout crédit au phénomène merveilleux. Première invraisemblance : la quantité. Comme les fragments réunis de la vraie croix empliraient à ras bord un cargo, le lait virginal s'est tellement multiplié qu'il est à peine croyable qu'une seule femme n'ayant qu'un enfant ait pu le produire, même si le bébé n'avait rien bu ! (717)

S'inspirant peut-être de la plaisanterie d'Erasme, Jean Calvin insistera plus lourdement dans son corrosif *Traité des reliques* :

« Tant y en a que si la sainte Vierge eût été une vache et qu'elle eût été nourrice toute sa vie, à grand peine en eût-elle pu rendre telle quantité »⁷.

⁷ Calvin, *Œuvres choisies*, Ed. d'Olivier Millet, folio 2701, Paris, 1995, p. 222.

Deuxième invraisemblance : la qualité. Solide ou liquide ? Raclé sur les pierres crayeuses de la grotte de Bethléem comme celui que l'on montre dans la plupart des sanctuaires ou, au contraire, jailli directement des mamelles de la Vierge? Autant de graves questions réparties aux deux extrémités de la scène, pour ménager jusqu'au bout le suspense comique. Le dévoilement cocasse du miracle, pochade irrésistible qui autoriserait peut-être à parler ici d'un Erasme quelque peu Voltaire chrétien, l'explication du phénomène miraculeux interviennent seulement au terme du récit circonstancié - inscrit sur un tableau haut perché dans l'Église - des transmissions successives du lait inépuisable. Le long récit de la translation de la relique byzantine en Angleterre, via la cathédrale Notre Dame de Paris, se clôt par une dernière pirouette qui signe, sans réplique, la troisième et dernière invraisemblance de la comédie :

M. - Mais pourquoi appelle-t-on « lait de la Vierge » celui qui n'a pas coulé de ses seins ?

O.- Celui-ci aussi en a coulé, mais recueilli par le rocher sur lequel elle était assise pour allaiter, il se cailla, puis par la volonté de Dieu se multiplia.

M. - Bien. Continue.(724)

Et voici le paradoxe, très emblématique d'Erasme-Protée, aussi insaisissable qu'une anguille s'il faut en croire Luther. Au coeur de cette démonstration démythifiante, au beau milieu du désaveu historico-critique, le rotterdamois a inséré un joyau de pure spiritualité, qui est aveu d'âme croyante. Je veux parler de la première des trois prières qui scandent la déambulation des amis dans les divers espaces sacrés du sanctuaire marial anglais. Dans une tonalité mystique, scripturaire et liturgique tout à la fois, cette sobre prière invalide tout recours direct au lait matériel, souligne la valeur purificatrice permanente du sang du Christ et par une métaphore splendide supplie celui-ci pour que les visiteurs, avides du « lait de la doctrine évangélique »(719), progressent par l'énergétique du combat spirituel « vers l' Homme parfait qui réalise la plénitude du Christ » (*Eph.* , 4, 13).

Mais le prix à payer pour cette allégorisation saisissante, c'est le quasi effacement de la Vierge lactante, le renoncement au lien biologique charnel avec la Mère, que recherchaient les foules du pèlerinage dans leur quête avide des forces vitales élémentaires. Les formes, les gestes du sacré panique, chers à la religion populaire⁸, sont comme subverties dans la construction érasmienne.

Autre subversion, au moins narrative, dans notre séquence sur l'ostension des reliques au sanctuaire de Walsingham : au lieu de l'habituel catalogue de miracles dont sont truffés les récits médiévaux de pèlerinage, Erasme a placé dans le sien une interminable et étonnante discussion sur les miracles dont la Nature, aussi généreuse que mystérieuse, gratifie les humains. Il s'agit, en l'occurrence, des pierres précieuses avec leurs propriétés figuratives mystérieuses ; significatif sans doute pour notre hypothèse, ce glissement dans le jeu des *mirabilia* divins où s'établissait de soi la vie du pèlerinage médiéval.

Dans cette sinueuse et somptueuse scénographie, qui rend manifeste la merveilleuse harmonie entre les trois ordres de la nature, dont les pierres précieuses sont comme le microcosme, est-il permis d'entrevoir une nouvelle marque du procès de désacralisation en cours dans la modernité du XVI^e siècle ? On pourrait alors y repérer, au choix, une tension entre l'ordre de la nature et celui de la surnature ou bien le discours, qui se cherche encore, d'une apologétique naturelle du miracle. En tout cas, la question qui se pose ici est la suivante : Erasme équilibre-t-il véritablement les suggestions naturalisantes du sacré, parsemées çà et là dans son colloque, et la pure lecture symbolique chrétienne qu'il maintient au cœur de ces séquences pré-rationalistes ?

⁸ Lire à ce sujet les pénétrantes analyses d'Alphonse Dupront, *Du Sacré*, Paris, 1987, notamment le chapitre De la « religion populaire », p. 419-466. Je remercie Anca Manolescu de les avoir évoquées dans la discussion, en particulier à propos de la sûre maîtrise - par le pèlerin - de l'espace sacré, lieu spécifique d'une grâce spéciale.

La finale du pèlerinage à Notre Dame de Walsingham est loin d'autoriser une réponse univoque. Prenons-en deux moments caractéristiques. D'abord, la visite du trésor marial ou, comme le dit le *cicerone* des pèlerins « les objets les plus secrets de la Vierge » (730). Le récit qu'en fait Ogygius donne à penser au lecteur que le guide prend ici figure d'orfèvre, de collectionneur ou de guide de musée. Or il n'est autre que le sous-prieur en personne qui soupèse, apprécie et identifie, un à un tout, « un monde de choses admirables » (*ibid.*). C'est en second lieu le pseudo-miracle de la relique, « ton morceau de bois » dit Ménédème au trop crédule Ogygius, censée avoir guéri un aliéné que le sage et perspicace sédentaire identifie sans peine comme un ivrogne, revenu à son état normal après avoir cuvé nuitamment son vin le plus naturellement du monde.

Qu'en est-il du pèlerinage à Cantorbéry, dernier acte de la *fabula* érasmienne ? Les analogies y sont nombreuses avec le précédent : même errance capricieuse des visiteurs, plus avides des *nova* à voir absolument que véritables pèlerins en quête religieuse des *mirabilia* divins ; même *itinerarium* compliqué construisant un pseudo-espace que sacralisent préférentiellement des objets matériels ; mêmes railleries féroces contre des montreurs de reliques, ridicules ou franchement dégoûtantes ; même dénonciation du luxe ostentatoire de ces deux hauts lieux de la chrétienté médiévale britannique. Mais, à propos du sanctuaire de saint Thomas, dont une des chapelles « surpasse en trésors celle des Bord-de-Mer » (738), l'accent est mis sur la vénalité et l'appât du gain qui rongent individus et institutions.

Au cours de la visite guidée, les compagnons tombent en arrêt devant le splendide autel majeur de la cathédrale. Fasciné par tout cet or et tout cet argent, en comparaison desquels « Midas et Crésus avaient été des mendiants » (734), le pieux Ogygius lui-même est saisi d'envie à la pensée qu'il n'avait chez lui « aucune relique semblable » (*ibid.*). « Voeu sacrilège » qu'engendre la frustration et dont il demande aussitôt humblement pardon à saint Thomas de Cantorbéry.

Plus extraverti qu'Ogygius, Gratien Poulth, alias John Colet, lecteur mais non disciple de l'hérésiarque John Wycleff, tire en moraliste les conséquences sociales de la scandaleuse opulence du sanctuaire de Cantorbéry. Au guide qu'il vient de mystifier par une dialectique astucieuse, il suggère un plan d'assistance aux pauvres : prélèvement par don gratuit ou prêts remboursables sur une partie de la richesse somptuaire, gelée dans la splendide église de saint Thomas. Ce serait là renouer, observe Gratien, avec une très ancienne tradition de bienfaisance épiscopale et, en premier lieu, avec la pratique charitable de Thomas Becket. Ainsi, Erasme fait-il endosser par Colet la paternité d'un programme modéré de redistribution de la propriété ecclésiastique en Angleterre qui complète l'allusion, faite dans le premier pèlerinage par Ogygius, aux ébranlements économiques et sociaux dûs au luthéranisme.

Dix ans après la publication du *Pèlerinage pour motif de piété* et au plus fort de la sécularisation des biens et propriétés ecclésiastiques en Angleterre par le roi Henri VIII, un important travail de propagande fut mené par Thomas Cromwell, l'homme du roi aux fins de justifier et de faire passer l'entreprise d'expropriation, qui provoqua, sous le nom de *Pilgrimage of Grace* (1535-1537), la tragique rébellion d'un christianisme sacré traditionnel. Or, parmi les titres de cette littérature de propagande, figure à plusieurs reprises une traduction séparée de notre colloque sous le titre : *The Pilgrimage of Pure Devotion*⁹. Scripta manent ...

Les dernières répliques entre les deux protagonistes de la situation mise en scène par Erasme me paraissent justifier pleinement le bien fondé de notre essai anthropologique du phénomène pèlerin, selon

⁹ *The Earliest English Translations of Erasmus' Colloquia, 1536 - 1566*, ed. H. de Vocht. Parmi les dix-neuf *Articles of Inquiry* remis aux commissaires du roi d'Angleterre pour leur enquête à N.D. de Walsingham, la plupart ont été formulés d'après cette traduction du colloque érasmien, l'un d'entre eux -le sixième- quasiment au mot à mot (*op. cit.*, p.1).

son double processus : de désacralisation au vif du discours critique d'Erasme, d'élaboration mentale d'un ordre social neuf. Ménédème, un homme rassis, sans doute ici porte-parole d'Erasme, fait confiance avant tout aux capacités morales de l'individu et à la valeur du devoir d'état.

O. - Mais dis donc, toi, est-ce que tu n'es pas dérangé par l'envie d'entreprendre de tels pèlerinages ?

M. - J' en serait peut-être dérangé quand tu auras fini ton discours, mais pour le moment je considère que c'est bien assez de parcourir les stations romaines.

O.- Romaines, mais tu n'as jamais vu Rome.

M. - Je m'explique. Je fais le tour de mon logis, j'entre dans les chambres qui ferment à clef, je veille à ce que soit préservée la pudeur de mes filles. Puis je passe dans la cuisine, regardant s'il y a lieu à quelque remarque : puis ici et là, observant ce que font mes enfants et ma femme, attentif à ce que tout soit en bon ordre. Les voilà, mes stations romaines.

O. - Mais saint Jacques s'occuperait de cela à ta place.

M. - Que je m'occupe de cela moi-même, les saintes Lettres le prescrivent ; que j'en charge les saints, je ne l'ai vu prescrit nulle part.

En attendant qu'une hypothétique envie de pérégriner vienne le chatouiller, il a bien assez à faire avec ses « stations romaines ». Rien à voir, bien sûr, avec le circuit des églises "stationales" de la Ville éternelle, chères aux "roumieux" d'autrefois et que visitent encore pieusement de nos jours les foules catholiques pour gagner l'indulgence plénière du Jubilé.

Avec Ménédème, Rome n'est plus dans Rome si l'on ose dire et le pèlerinage *ad limina apostolorum*, le plus prestigieux de la chrétienté, et remplacé par une ascèse domestique. Pour Ménédème, il n'est d'autre déambulation sacrée qu'à l'intérieur de sa maison, pour en régler le bon fonctionnement et veiller, en honnête *pater familias* à ce que chacun remplisse pleinement son devoir (*officio*).

Voilà donc l'idéal moral de responsabilité personnelle, la réalité concrète d'un ordre laïc stable que « prescrivent les saintes Ecritures ». De cette éthique de la bienséance bourgeoise, il n'est dit nulle part que les saints soient les responsables ou les gardiens : l'individu chrétien en a la charge. Inutile donc, le lointain pèlerinage d'Ogygius à saint Jacques de Compostelle pour lui recommander sa famille. « Otieux et inutiles voyages », proclamera bientôt en écho Grandgouzier en faisant explicitement référence à l'enseignement du « bon Apôtre saint Paoul »¹⁰. Les vraies solidarités familiales se vivent à la maison et c'est le quotidien qu'il faut, si l'on veut, sacraliser. Autrement dit, le surnaturel est ramené à la quotidienneté banale d'un exister humain sédentaire, mais actif en ses gardes (*stationes*) domestiques. Pulvérisée, cette société de l'exceptionnel que constituait le pèlerinage médiéval, telle qu'Erasme en a dessiné ici le négatif, laissant deviner l'image floue, encore embrumée, d'une autre société que, de son nom – hier fameux, plus incertain aujourd'hui – nous appelons moderne :

- Société de l'éthique personnelle glissant imperceptiblement d'un paradigme religieux, la *philosophia Christi*, cet absolu christocentrique où se ressource toutes les conduites de la vie, à des modèles plus ou moins déistes, constitutifs d'une morale de plus en plus laïcisée avant de devenir laïque ;

- Société de l'homogénéité sociale, avec, organisatrice de ses valeurs, la triade neuve : individu, liberté, conscience. Trilogie « sacrée » réputée commune à tous les membres du corps social, celui-ci finissant par abolir l'antique stratification tripartite, plus ou moins sacralisée, des *orantes*, des *militantes* et des *laborantes*, autrement dit la fameuse trifonctionnalité des prêtres, des soldats et des travailleurs. Le protestantisme a été un des jalons de cette évolution. Qu'il suffise de rappeler ce passage de la Première Epître

¹⁰ *François Rabelais, Gargantua*, éd. R. Calder, M.A. Screech, Genève, 1970, p. 256, ll. 95-102.

de Pierre, 2, 9, « vous êtes une nation sainte, un sacerdoce royal », qui servit à Luther de bélier scripturaire majeur pour enfoncer « la première muraille », ce cloisonnement sacré entre les *orantes* et tous les autres, à savoir les laïcs appelés au « sacerdoce universel »¹¹.

Moins outrancière, à dose homéopathique dirait-on, l'œuvre érasmienne n'en a pas moins contribué elle aussi, par les interprétations qui en ont été données, à l'ébranlement, voire à la démolition de l'ordre sacré ancien.

¹¹ Luther, *Manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande*. Voir le résumé de Marc Lienhard dans *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome VII, *De la réforme à la Réformation (1450-1530)*, Paris, 1994, p. 699.