

AUTEUR – Vesselina Vatchkova

Boursier Mellon à : Paris

en : MSH

SIGNATURE : V. Vatchkova

DATE : le 13 mai 2002

(In: Bulgarian Historical Review, Sofia, 2001, 3-4, p. 24-51)

Νέα Ρώμη, Roma Christiana et la naissance de l'Europe médiévale (IV-VI siècle)

Vesselina Vatchkova

*Les processus qui ont permis la formation des identités chrétiennes suffisamment distinctes, de sorte que nous pouvons parler de communautés religieuses différentes, ont lieu durant la période du IV-VI siècle, en marquant fortement le caractère propre de chaque communauté comme l'avenir des rapports entre les communautés « nouvelles-nées » au sein de la chrétienté. En occurrence, la chrétienté doit être comprise d'une part - **comme une réalité humaine et d'autre part - comme un espace où la foi chrétienne est relativement bien enracinée. Le terme, qui reflète le mieux l'essence de cet espace est peut-être le terme hellénistique «oikoumenh» – terre habitée – c'est-à-dire l'espace peuplé des vrais hommes, et non pas simplement des êtres humaines /barbares/ [1].***

Au début il s'agit donc de processus de construction des premières frontières à l'intérieur de l'oecumène chrétienne, processus précédés bien sûr par tout un ensemble des images, des notions et des conceptions chrétiennes.

Or, parler de frontières pendant les premiers siècles de notre ère est une chose extrêmement périlleuse. L'esprit chrétien reste obsédé par des images et des modèles de vie fascinants, hérités du « temps des apôtres ». A l'époque c'est naturel, car si “le temps des apôtres” appartient au passé, on ne peut pas dire la même chose pour “le temps des martyrs” [2].

Fidèles à la lettre des Evangiles, les chrétiens estiment que ce monde n'est pas le leur et qu'ils n'y sont pas que des étrangers, des pèlerins et des martyrs, dans les deux sens du terme ‘martyr’, selon les circonstances.

On peut se faire une idée de la structure spatiale de la chrétienté à l'époque, à partir des Actes des Apôtres, des Epîtres de St. Paul et St. Pierre et de l'Apocalypse de St. Jean. Il existe un grand nombre d'Eglises qui s'organisent autour d'une ville-centre de communauté religieuse et qui s'identifient d'une part avec elle, telles que l'Eglise d'Alexandrie, l'Eglise d'Ephèse etc., et d'autre part - avec la population chrétienne de cette ville. Dans le second cas les notions «corinthiens», «romains» etc., remplacent la ville elle-même. Ainsi «le reste» des citoyens se retrouve effacé et exclu de l'espace urbain.

La caractéristique commune des deux cas et qui vaut même la peine d'être soulignée est que c'est la première représentation d'idéal de communauté de croyants : elle repose sur l'idée *d'une unité absolue à travers une variété relative naturelle*.

En réalité, au I-er siècle tout cela n'est que de la rhétorique. Mais celle-ci contient et propose, pour ne pas dire qu'elle impose, *une manière spécifique de voir, de comprendre et d'ordonner le monde*. Elle va jouer un rôle principal, au départ dans l'évolution de l'ecclésiologie, et ensuite, dans le développement des théories sociologiques et politiques chrétiennes. Car cette rhétorique néo-testamentaire, enrichie de commentaires des premiers pères de l'Eglise, va se transformer très rapidement, durant le deuxième siècle, en Tradition aposolique dont l'autorité ne sera jamais remise en question auprès des chrétiens, parce que *c'est l'unique tradition qui est sacrée et qui leur est propre*.

Or, la notion de «tradition chrétienne» évoque une autre notion – celle de «l'avenir chrétien». Cela veut dire que déjà au deuxième siècle l'esprit de pèlerinage du chrétien-étranger dans ce monde condamné à l'extermination imminente, commence à se transformer.

D'habitude, quand les historiens évoquent cette transformation, ils ont tendance à l'expliquer en disant qu'à partir du moment où le chrétien s'est rendu compte «que la Parousie n'est pas pour demain», il a commencé à chercher sa propre place sous le soleil [\[3\]](#). Cela paraît logique, mais du point de vue de l'époque cette idée n'a pas de sens. Dire que les croyants au Moyen Age comme aujourd'hui aient pu avoir une certitude au sujet de la date de la Seconde Venue de Jésus-Christ est une absurdité. N'oublions non plus que rien ne favorise un changement des sentiments et de l'attitude des chrétiens par rapport au monde païen. Car nous sommes à un siècle presque de distance de l'Edit de tolérance, signé à Mediolan en 313. Il faut donc en chercher les causes plutôt du côté de l'évolution de l'ecclésiologie et de la sociologie chrétiennes, évolution qui a éclipsé un peu le pathos eschatologique et apocalyptique et qui a permis aux chrétiens d'avoir *des points fixes dans leur errance de par le monde*.

Il est difficile de préciser le début de cette *tendance à l'arrêt* et encore plus de révéler toutes les motivations dont elle a été provoquée. Mais cela ne veut pas dire qu'il est impossible de sentir et de comprendre la logique de fond du processus qui va modifier assez visiblement la pensée chrétienne, en lui permettant de lancer une toute nouvelle conception des Eglises et – comme conséquence – d'élaborer des théories d'Etat chrétien non seulement nouvelles, mais aussi paradoxales du point de vue des croyants du «temps des apôtres». Cet échange est étroitement lié à l'évolution de l'esprit de pèlerinage à travers le remplacement des **images «errantes»** par des **images «fixes»**.

L'évolution de l'esprit de pèlerinage à travers le remplacement des images « errantes » par des images « fixes »

Il s'agit bien sûr de la compréhension et d'usage spécifique des images bibliques. Durant tout le Moyen Age, les moyens les plus répandus d'élaborer les théories, de les appliquer, de vérifier la valeur des idées et de leur matérialisation dans l'empire historique, ce sont la lecture et la re-lecture

systématiques de la Sainte Ecriture. Grâce à cela, la civilisation médiévale possède un trait spécifique en ce qui concerne son évolution dans le temps: cette évolution reste toujours essentiellement rétrospective. Les communautés chrétiennes reviennent sans cesse à leur source afin de voir le degré de coïncidence entre les faits concrets de l'existence et leurs archétypes idéals. Quand il y a une grande inadéquation entre *ce qui doit être*, /c.-à-d., ce qui est écrit/ et *ce qui est en effet*, /c.-à-d., l'état actuel des choses/, l'homme médiéval se sent obligé de corriger, de «réparer» et, s'il est nécessaire – de détruire cette réalité altérée afin de pouvoir la construire de nouveau. La comparaison permanente de déroulement des événements et des actions des grands figures d'époque contemporaine aux prescriptions bibliques et au comportement de personnages, décrits dans l'Ecriture, a donné au terme médiéval du «réforme» le sens d'un processus, destiné à faire revenir (re-former) les choses à leur forme d'origine, c.-à-d., la forme primitive établie par Dieu. L'objectif idéal de toute réforme donc devient non pas de trouver certaines solutions originales pour sortir de la crise, mais de se revenir en arrière vers la situation avant la déformation. Autrement dit, il s'agit d'un équivalent absolu de termes néotestamentaires «*αποκαθίσταω*» et «*αποκαταστασις*» .

De cette optique, l'aspiration de donner aux chrétiens des points «fixes» dans leur errance ne peut pas se réaliser qu'à travers un remplacement très attentif des images et des notions bibliques, utilisées dans les écrits chrétiens.

Dans le Nouveau Testament l'esprit du pèlerinage chrétien de par le monde s'exprime exclusivement à l'aide des images qui évoquent le sentiment d'un incessant mouvement. Il faut donc qu'on cherche, qu'on trouve et qu'on mette en circulation d'autres termes bibliques qui au contraire font allusion à l'immobilité, à la stabilité, bref – à l'idée d'arrêt sur une place.

Or pour distinguer images «errantes» des images «fixes» il est nécessaire parfois de bien connaître les textes néo- et vétérotestamentaires. Parfois il suffit qu'on se figure les choses désignées. Et c'est normal, parce que au début les textes ne sont pas destinés aux théologues, mais aux gens simples ou bien peu instruits en ce qui concerne la matière biblique, qui est la grande nouveauté à l'époque.

Prenons l'exemple de l'évolution des représentations de la chrétienté, c.-à-d. de l'Eglise, car, par définition, l'Eglise restera toujours l'assemblée des croyants. Quelles sont les images primitives de chrétienté?

Selon la logique principale déjà mentionnée, elles ne peuvent pas être que très «instables» et «fluides». Et voilà ce qu'on trouve dans le premier Evangile: «Vous êtes **le sel de la terre**» /Matt. 5 :13/ et encore: «Vous êtes **la lumière du monde**» /Matt. 5 :14/. Réfléchissons donc *qu'est ce qu'est «le sel» et qu'est ce qu'est «la lumière»* ? Ce sont des choses sans lesquelles on ne peut pas s'imaginer l'existence, les choses du quotidien, les plus simples possibles. En même temps aussi bien le sel que la lumière, grâce à leur nature, sont les substances les plus fortes dans le monde. Car personne ne peut ni les arrêter, ni les attraper, ni les ignorer et moins encore anéantir . Une fois présents, le sel et la lumière percent partout en améliorant «le goût» et «le visage» du monde.

Les images, données par St. Matthieu sont sans doute fortes et belles, mais il ne faut pas y chercher de la poésie. Le rôle des images est purement didactique. Elles doivent inspirer la conviction, que *l'Eglise par sa nature n'est pas de ce monde, mais qu'à la fois Elle est née justement à cause des besoins de ce monde, parce que ce monde n'a pas de vrai sens (le goût, apporté par le sel), et de vrais exemples à suivre (la pleine révélation, portée par la lumière).*

Effectivement, le choix des images utilisées ne se fait pas par hasard. Il faut le souligner que le choix tout au contraire, est très précis et les auteurs, en commençant des auteurs néotestamentaires, préfèrent telle ou telle image intentionnellement. C'est pourquoi St. Matthieu, en apparence sans aucune liaison et en dépit de toute logique, termine sa pensée en comparant les chrétiens à la cité: «**Une ville** ne peut se cacher qui sise au sommet d'**un mont**» / Matt. 5 :14 /. Cette phrase peut paraître fort obscure, si on ne tient pas compte de la tendance à l'arrêt mentionnée, qui va s'amplifier. Evidemment, «*la ville*» et «*le mont*» sont déjà des *images «fixes»*, dont le rôle est de *devenir des repères* pour la chrétienté. Quant à leur fonction proprement rhétorique, «*la ville*» et «*le mont*» doivent compléter et – dans certains termes – de corriger la notion d'Eglise: l'Eglise est non seulement toute puissante, car son influence est inévitable exactement à l'instar du sel et de la lumière qui pénètrent librement partout, mais l'Eglise fait partie de ce monde – comme la ville, et Elle est un repère visible et incontournable – comme le mont.

Il est significatif, que la destinée des images « errantes » et « fixes » n'est pas la même. Le vocabulaire et la rhétorique chrétiens vont préférer de plus en plus l'image de la ville au détriment des images du sel et de la lumière.

Consacrons encore un peu plus d'attention à l'évolution des représentations d'Eglise, dont la direction générale est donnée par usage du terme « ville », car la « ville » porte déjà en soi l'idée claire d'une société bien ordonnée et intégrée, vivant selon ses propres traditions et lois.

Pour ne citer pas des nombreux exemples pareils, nous venons nous contenter de mentionner seulement quelques des méditations de St. Paul à ce sujet. Celui ci, dans la Première Epître aux Corinthiens, logiquement fait le pas suivant en comparant l'assemblée chrétienne /l'Eglise/ à *un corps* [4]. L'idée majeure ici est de mettre l'accent sur *l'interdépendance absolue des membres d'Eglise*. Si par exemple un citoyen peut quitter la ville à son aise, un membre corporel ne peut pas se permettre de quitter le corps s'il veut rester vivant. La même idée est au fond de l'hierarchie des dons (des charismes) décrite dans l'Epître citée [5].

A première vue, cette image de l'Eglise peut évoquer les théories sociales de l'Antiquité. Un fait établie, que le corps humain, pris comme exemple d'un organisme social, utilise souvent Aristote dans sa « Politique ». Mais, entre l'image du corps chez Aristote d'une part et chez St. Paul, d'autre part, existe une différence de taille, qui est la clef pour comprendre le sens profond de l'ecclesiologie et des théories sociales et politiques chrétiennes. Les auteurs chrétiens, y compris St. Paul, ils ne parlent pas du tout du corps humaine, mais du corps du Christ: « Or, vous-êtes, vous **le corps du Christ**, c.-à-d. , **membres chacun pour sa part** » (1Cor. 12:27). C'est pourquoi dans le second cas, les pyramides de

l'Etat, de la société et même de l'Eglise en tant qu'institution, *n'ont pas et ne devraient pas avoir de sommet*. Le sommet, en sens propre et figure du terme, est strictement réservé à Jésus-Christ, nommé non par hasard « *Caput mundi* » et « *Caput ecclesiae* ». Chaque tentative de la part d'une institution de s'approprier de la place au sommet, sera estimée comme l'usurpation des droits divins et, plutôt ou bien plus tard, d'une ou bien d'une autre manière, l'usurpateur va être forcé abandonner ses ambitions déplacées.

Dans ce registre des représentations de l'Eglise, à côté de l'image du corps du Christ se trouve l'image de *la vierge-nièce du Christ* qui veille, sans quitter sa place, en attendant son futur époux. Pour la première fois on retrouve cette image, qui connaîtra une belle carrière, chez St. Matthieu, dans la parabole des dix vierges (Mt. 25). Or, le symbole de la vierge et surtout de la nièce, à la différence des images déjà mentionnées, ne peut être entièrement compris sans savoir de sa pré-histoire vétérotestamentaire.

Peut être il n'est pas inutile de rappeler que presque toutes les théories sociologiques et politiques de la Bible se trouvent dans l'Ancien Testament. C'est pourquoi, pour déchiffrer le sens des images et des notions utilisées dans les écrits chrétiens, il est obligatoire de connaître en détail son usage vétérotestamentaire, ça veut dire – de connaître le morceau exacte de l'histoire sacrée, dont les personnages et les événements bibliques sont des incarnations. C'est le cas des *images de base du « royaume Divin sur terre », du « roi élu », du « peuple élu »* et de « *la terre sainte, qui lui est promise* » autour des quelles va se dérouler toute l'histoire du Moyen Age chrétien.

Il est mieux commencer le commentaire de l'image de la niece en soulignant que, selon la tradition vétérotestamentaire à laquelle St. Matthieu est bien lié, *la niece ou l'épouse n'est que le symbole du peuple élu*. C'est vrai que l'épouse vétérotestamentaire est présentée plus souvent comme une épouse pas trop fidèle: « *Va prends une femme, se livrant à la prostitution* », dit Yahvé à prophète Ossée, en désirant avec ce mariage bizarre dramatiser et faire visible aux yeux du peuple élu sa trahison. Qu'il s'agit justement d'une représentation de Dieu comme époux et du peuple élu comme épouse, il est suffisant de donner seulement deux exemples, cités par le même prophète. Dieu explique Sa colère envers les hébreux et Son détachement d'eux avec l'expression assez claire et univoque: « *Car elle n'est **ma femme**, et moi je ne suis pas **son mari*** » (Ossée, 2:4). Un peu plus tard Yahvé fait la promesse d'excuser les erreurs de Son peuple au moment où ce dernier va se repentir. On utilise la même construction logique, mais déjà retournée en 180 degrés: « *Je te fiancerai à moi pour toujours / je te fiancerai dans la justice et dans le droit, etc.* » (Ossée, 2:21-22).

Dans le même esprit les apologistes chrétiens vont interpréter « *La Cantique des Cantiques* » avant tout comme l'image symbolique de la liaison intime entre Eglise et Christ. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner, si St. Irinée fait un élégant parallèle entre La Vierge Marie – avocat d'Eve et mère de Sauveur d'une part et, d'autre part l'Eglise – mère-vierge de tous les chrétiens qui sont ses enfants adoptifs [\[6\]](#).

St. Cyprien du Carthage en s'efforçant de répondre aux questions qui hantent les esprits des croyants dès la fin du I-er siècle: « *Qui somme nous?* » et « *Que faire de ce monde du pêché qui, en*

dépité de toutes les prophéties ne veut pas disparaître? », suivit justement la même logique dans son traité «De unitate ecclesiae», écrit au milieu de troisième siècle. Comme on pourrait s'y attendre, pour révéler l'essence de l'Eglise, l'évêque africain utilise une image « fixe », purement biblique et suffisamment riche aux degrés sémantiques – c'est **l'image de l'Eglise - niece de Christ**. La chrétienté donc doit s'adapter à ce monde, puisque c'est le seul endroit possible où la niece doit veiller et attendre son époux. Il est venu ici. Il est parti d'ici. Et Il ne reviendra qu'ici.

Encore plus significative est la corrélation entre l'image de l'Eglise-niece de Christ et sa structure interne. Compte tenu de fait que la niece est le symbole du peuple élu, St. Cyprien passe directement à la question du gouvernement ecclésiastique sans avoir besoin - comme jadis St. Paul, d'évoquer l'exemple « antique » du corps. Selon «De unitate ecclesiae» l'assemblée des croyants est déjà un peuple bien organisé, avec sa propre structure et sa propre hiérarchie, présentée par les évêques. Logiquement à la différence du St. Paul, qui se contente de prescrire que l'évêque doit avoir telle ou telle qualité [7], St. Cyprien présente déjà les preuves, les notions et les images entièrement vétérotestamentaires. Bref, notre auteur compare les chrétiens qui refusent de se soumettre à leurs évêques aux hébreux impies, rebelles contre l'autorité de Moïse et d'Aaron [8]. De cette manière le pouvoir épiscopal est suffisamment argumenté par ce que tout le monde sait (ou, du moins, toute l'assemblée de St. Cyprien le sait) ce qui est arrivé à ceux, qui avaient contesté les droits des gouverneurs, élus de Dieu Lui-Même [9].

La conclusion qui s'impose est qu'au milieu du III-ème siècle, l'Eglise dispose déjà d'un vocabulaire et d'une hiérarchie spécifiques. Du même elle possède des moyens nécessaires non seulement pour survivre dans ce monde, mais aussi, en le considérant comme la condition de fond de sa propre existence, de s'infiltrer dans son espace et en son âme.

Ainsi la première grande question qui pose devant la chrétienté dès sa naissance: « Que faire de ce monde et qu'est ce que les croyants peuvent y chercher? » a obtenu une réponse satisfaisante.

Mais le déroulement des événements historiques va bientôt imposer devant l'Eglise, dite épiscopale, deux nouveaux dilemmes pas moins graves que le premier:

- 1) Que faire de l'empereur à la fois romain et chrétien? (respectivement: Que faire de l'Etat chrétien?)
- 2) Que faire de l'ancienne Rome?

L'élaboration des solutions à ces dilemmes coïncide avec le processus de formation des identités chrétiennes de Constantinople et de Rome. Ce processus entraînera l'organisation des communautés religieuses d'un type nouveau et différent. Ce seront, si l'on peut dire, les communautés de la deuxième génération, apparues après le « temps des apôtres et des martyrs ».

Que faire de l'empereur chrétien?

Certes, ce qui a été dit jusqu'à présent, peut paraître un peu vague et obscur. Mais, pour pouvoir lire le grand texte de l'histoire médiévale européenne, il est nécessaire au préalable de connaître la langue, dans laquelle il est écrit ou au moins d'avoir l'idée de ses règles grammaticales de base.

Comme nous avons vu, la langue en question aura été déjà la langue parlée des chrétiens au moment où Constantin le Grand changera l'aigle romain au *labarum*; où Constantinople commencera sa promotion; où le pape nommera l'église de Rome « siège de St. Pierre », etc. C'est pourquoi il faut tenir compte que naturellement tous ces événements seront idéologiquement préparés, réalisés, argumentés ou bien contestés par les *personnalités qui parlent et même qu'ils pensent en cette langue nouvelle*, formée au cours des premiers trois siècles de notre ère. C'est vrai, qu'on va utiliser les moyens de la philosophie néoplatonotienne, les termes politiques et juridiques hellénistiques et romains, mais qu'on va les utiliser seulement comme des moyens rhétoriques et stylistiques, enrichissants le vocabulaire chrétien.

L'équilibre à peine établie et fragile entre *le monde de l'Eglise et le reste du monde*, au début du IV-ème siècle est bouleversé par l'engagement de l'empereur Constantin (324-337) du symbole chrétien. Ce geste, selon la légende, a été la conséquence de la promesse divine: « *En toutw nika* » (*Hoc signo victor eris*), miraculeusement donnée à l'empereur [\[10\]](#). Sans aucune doute dès le début l'empereur-chrétien est accueilli en milieu chrétien comme un intrus qui n'était pas invité. Ce n'est pas parce que la religion chrétienne a quelque chose contre les pouvoirs civils y compris l'empereur romain. La réponse de Jésus au sujet de la soumission devant le pouvoir imperial est absolument claire: « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Matt. 12 :17) . Dans l'Epître aux Romains St. Paul complète et renforce le sens de la phrase citée: « Que chacun se soumettre aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne pas de Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu » (Rm. 13 : 1-3) [\[11\]](#). Néanmoins la crise psychologique est inévitable. Ce geste de l'empereur Constantin, accompli le 28 X 312, avant la bataille auprès du pont Mulvius, pose le fait que le rapport entre les autorités d'Eglise et les autorités du monde soit profondément changé.

Il est intéressant d'observer comment se réalise ce changement au cours duquel va être forgé le fondement de la doctrine politico-religieuse byzantine.

Comme nous l'avons vu déjà au milieu du III-ème siècle la chrétienté avait répondu à la question: « Que faire de ce monde? » - la question, qui peut entre autres être comprise comme: « Que faire de l'Eglise? » Le mécanisme donc qui a permis l'Eglise de s'infiltrer dans ce monde est déjà inventé et vérifié. Il reste de l'appliquer au cours d'un processus, dont la direction est toute inverse et dont le résultat doit être *l'infiltration de ce monde dans le corps d'Eglise*. Les événements concrets imposent que le premier pas en ce sens soit l'intégration de l'empereur ou, plus précisément - *l'affiliation de l'empereur romain par l'Eglise universselle*.

Comme on pourrait s'y attendre l'image biblique emblématiquement liée à la figure de l'empereur-chrétien et cohérente à la vision primitive de l'Eglise à son sujet, est une image « errante ». Justement telle image est conférée à l'empereur Constantin le Grand par son biographe et premier théoricien de l'Etat chrétien Eusèbe de Césarée. Afin de « christianiser » la personnalité de son héros, l'auteur choisit la comparaison entre l'empereur et l'apôtre. Nous ne voulons pas approfondir le thème

de la théologie politique, comme on l'appelle d'habitude en suivant la formulation heureuse de C. Schmitt (Politische Theologie) [12] et S. Calderone (teologia politica) [13], élaborée par évêque de Césarée, car il existe une foule des beaux ouvrages, consacrés à ce problème [14]. Nous voudrions plutôt mettre l'accent sur les causes qui provoqueront l'abandonne d'une partie de la rhétorique eusebienne – l'image d' « empereur – imitateur de Christ » et « isapostoloV » - en faveur des images de « *basileia - mimnisiV* » du l'ordre céleste et « *tou Cristou didaskalia* », mise aux yeux de tout le monde.

Il est bien connu que ces derniers termes sont aussi introduits par Eusèbe [15] et, comme le souligne G. Dagron, la précipitation d'Eusèbe de ne permettre pas à Constantin se transformer en treizième dieu, a son rôle dans le processus mentionné [16]. Mais, il nous semble qu'elles existent des causes plus profondes et importantes qui demeurent en dehors des soucis de l'évêque de Césarée et ses continuateurs.

Réfléchissons donc, qu'est ce qu'est l'empereur – « imitateur de Christ » et « égal aux apôtres ».

Dans sa monographie « Empereur et prêtre. Etude sur le “césaropapisme” byzantin », Gilbert Dagron souligne la grande valeur religieuse qui incarne le terme « *isapostolos* », évoquant St. Paul – lui-même égal aux apôtres, « treizième apôtre » [17]. En effet, Eusèbe fait de l'empereur Constantin presque une figure de cult possédant les qualités et la vocation de mission, typiques des saints apôtres. Or, l'évêque de Césarée a des raisons. Car son héros est probablement passionné par la foi chrétienne, tandis que l'Empire Romain ne l'est pas. Peut être c'est la première motivation du choix de l'image l'empereur-égal des apôtres, quelle est historiquement assez adéquate: un chrétien au milieu des païens dont il doit être le modèle de se convertir. C'est donc vraiment un nouveau apôtre Paul – l'apôtre des peuples païens.

Bien sûr, l'image de l'apôtre appartient au registre des images « errantes ». Le terme « *apostoloV* » signifie « envoyé », c.-à.-d., *l'apôtre est l'incarnation de l'idée du mouvement*, d'errance d'un lieu à l' un autre. Quelle est la destination de l'apôtre? De faire des longs voyages, de propager La Bonne Nouvelle au bout de monde auprès de tous les peuples. Quelle est sa patrie? Quel est son peuple? Quelle est sa ville natale? Où se trouvent sa maison et sa famille? Peu importe. L'apôtre n'a pas du tout besoin de ces choses-là. Ce veut dire qu'afin de devenir apôtre, l'empereur doit cesser d'être empereur, puisque être empereur signifie avoir son empire, son peuple, sa capital, son palais et probablement sa famille et son fils qui va lui succéder. *L'image d'empereur-isapostolos est donc inutilisable* au moins parce qu'un chef d'Etat ne peut pas se permettre ni les voyages d'évangélisation, ni la pauvreté, ni la négligence en ce qui concerne les choses du quotidien. Dans ce contexte il est bien visible que l'empereur doit être « saint » et « imitateur de Christ » non parce qu'il est empereur - chacun chrétien doit être tel [18] - mais même au contraire de ce fait. Cette image donc ne donne pas de réponse à la question: « Que faire d'empereur chrétien? » d'autant plus qu'Eglise n'a pas aucune besoin d'un deuxième St. Paul. C'est pourquoi, bien que l'épître *isapostolos* restera dans la rhétorique (corrigé entre autres par l'Eglise, qu'attribu le même épître - 'égalle aux apôtres' - à la mère

d'empereur sainte Hèlene et qui célèbre le fête du couple royale au 21 mai), il va être relativement vite remplacé par des images plus opportunes, plus adéquates aux nécessités de l'époque, bref – par des images « fixes ».

Bien sûr ce passage de l'image «absolument errante » aux images «absolument fixes» ne va pas être réalisé d'un seul coup. Pour mettre accent sur les nouvelles mission et essence du pouvoir impérial, dès le début on va utiliser **l'image de Moïse**. Cette image est aussi adéquate au moment historique du point de vue de l'état actuel de la société. Après l'édit de l'empereur Théodose le Grand qui fait en 382 de la religion chrétienne la religion d'Etat, le processus de la christianisation va s'amplifier, mais longtemps la foi des nouveaux fidèles ne sera pas trop fervente.

Pourquoi on préfère à cette époque l'image de Moïse et pour quelle raison plus tard on reviendra à son usage? La réponse est assez simple, si on connaît bien ce chapitre de l'histoire sacrée (Exode). Moïse est élu par Dieu pour sauver les hébreux de l'esclavage égyptien. Les juifs demeurent le peuple élu , peuple unique qui connaît et croit le Vrai Dieu. Mais ils ne croient pas trop, parce que leurs souvenirs du passée déplorable sont encore très vifs. En conséquence aucun d'entre ceux qui sont sorti de l'Egypte, y compris Moïse et Aaron, ne vont pas entrer dans la Terre Promise. L'image de Moïse est donc réservée d'une part aux chefs des peuples évangélisés, mais d'une date fraîche et d'autre part son usage tardif évoque la corruption de la communauté religieuse qui sera, ou qui est déjà punie d'une façon ou d'une autre.

A son tour l'image de **Josué Navin** occupe une place spécifique dans le liste des représentations de l'empereur-chrétien. Josué Navin est le chef des juifs au moment d'arrivée et de l'entrée dans la Terre Promise. Il est donc symbole de la fin de l'errance du peuple élu non seulement de cette dernière qui a durée 40 ans, mais de la grande errance, qui a commencé avec la vocation d'Abraham. C'est pourquoi l'image de Josué Navin en tant que suffisamment « fixe » fait allusion d'équilibre, de la consolidation, de la stabilité, d'un retour à la maison. Et comme il arrive souvent, d'absence prolongée du propriétaire, sa maison a besoin d'un nettoyage sérieux – c'est en occurrence le massacre terrible fait en Canaan, le *herem* /l'anathème, dans la Bible latine/, un sorte du nettoyage sacré, réalisé par les juifs sous la direction de Dieu (Josué, 1-7). C'est pourquoi, comme le démontre Mayer Chapiro, l'art byzantin présente *le basileus comme Josué Navin* surtout en tant que chef militaire (*imperator*) [19]. On peut ajouter seulement, qu'on trouve la même symbolique dans les analogues aux images de Moïse et Josué Navin dans les textes byzantins [20].

Un signe quasi incontestable et qui trahit un processus déjà avancé de la identification de la part d'une communauté qui est devenue religieuse est *l'apparition des images des rois d'Israel* comme symboles des rois chrétiens. On va naturellement utiliser avant tout les images des deux grands souverains – **David** et **Salomon** – pour la bonne raison d'une part que le premier roi d'Israel - Saul est un personnage faible, si ce n'est désagréable au moins bizarre et controversé et, d'autre part, car après Salomon le royaume se divisera et ne connaîtra plus jamais unité.

Il doit le souligner que les images de David et Salomon sont ces, qui choisit non par hasard l'Eglise pour trouver la vraie place de l'empereur romain en le transformant en *basileus* biblique, et dont l'analyse permet de percer l'énigme de la doctrine politico-religieuse de l'Empire romain, devenu *basiléia chrétienne*.

Le nom de David évoque immédiatement la notion de la « ville de David », tandis que le nom de Salomon évoque peut être la curiosité des « mille femmes de Salomon », bien sûr « la sagesse de Salomon », mais avant tout « le temple de Salomon ».

Jérusalem est le cœur et le symbole du royaume d'Israël. Elle n'est pas une simple capitale, mais sa existence est la preuve que le Testament (L'Alliance) entre Dieu et Son peuple garde toujours sa validité, qu'ils sont en paix [\[21\]](#). De sa part le Temple est le cœur, la merveille, le trésor de Jérusalem en tant que la maison sur terre de Dieu vivant. La corrélation absolue entre la Terre Promise, dont l'espace « physique » est organisé autour la Ville Sainte d'une part et d'autre part - le peuple élu, dont la communauté politico-religieuse est organisée autour de son Roi - est indiscutable. Tous ils consistent un corps unique et l'absence d'un seul élément va entraîner la mort du corps entier. Et ceci parce que dans leur entité stable et harmonieuse ils ne sont rien d'autre que *Le royaume de Dieu sur terre* – la théophanie la plus remarquable dans le monde. Cette *image complexe* est l'image la plus « fixe » possible. On ne peut rien en enlever. On ne peut rien y ajouter.

L'Empire byzantin, ou plus exactement – le Royaume chrétien, organisé autour de Constantin le Grand et la Ville portant son nom, embrasse cette image au cours du IV-VI siècles pour ne se détacher jamais d'elle. En effet on appellera le basileus [\[22\]](#) plus souvent « nouveau Constantin » que « nouveau David » ou « nouveau Salomon », mais cela n'a pas l'importance, parce que St. Constantin sera célébré non comme « égal aux apôtres », mais en tant que premier souverain chrétien, bâtisseur de la Ville – Nouvelle Jérusalem.

En ce qui concerne l'usage complexe du royaume terrain de Dieu en milieu chrétien deux problèmes méritent encore notre attention. Le premier – c'est le problème des frontières.

En principe la compréhension des frontières a au moins deux dimensions distinctes. D'une part ce sont les frontières réelles et d'autre part – les frontières imaginaires. En occurrence la question est de savoir qu'est-ce qu'une *frontière réelle* et qu'est-ce qu'une *frontière imaginaire* bien que de tenir compte d'existence des *frontières actuelles* et des *frontières virtuelles*.

Il faut remarquer tout d'abord que l'idée vétérotestamentaire de la Terre Sainte, dont les contours sont très nets [\[23\]](#) et l'universalisme chrétien, ignorant tous les frontières, ne s'opposent pas l'une à l'autre, mais ils coexistent d'une façon harmonieuse. En théorie, dépasser les frontières, établies par Dieu Lui – Même, est un péché puisque le résultat immédiat et inéluctable est *la confusion interdite* entre *le peuple élu* et *le reste des peuples* comme entre *la terre choisie et purifiée par Dieu* et *le reste des territoires*. [\[24\]](#) C'est pourquoi c'est la mission providentielle qui confère au royaume de Dieu sur terre sa dimension universelle. Paradoxalement du point de vue néotestamentaire, le peuple élu afin d'accomplir sa mission ne doit aller nulle part et ne doit convertir personne à la vraie foi car d'élire Ses

hommes croyants, c'est une tâche qui appartient seulement à Dieu. Tout au contraire, le peuple élu doit faire tout son possible pour garder sa place.

D'une part ce devoir se réalise bien sûr à travers des guerres, comprises toujours comme défensives. D'autre part et ceci vaut la peine d'être souligné, l'accomplissement de la volonté Divine est vue avant tout comme une lutte interne sans pardon, dont la cible idéale est de perfectionner à l'infini le peuple élu. C'est pourquoi l'esprit missionnaire n'y manque pas, mais il est très étrange. Le peuple élu est destiné être la cause de la conversion du monde entier, mais, selon l'expression du prophète Isaïe, en tant qu'une « lumière », donnée aux autres peuples [25]. C'est la vraie raison qu'on ne peut pas trouver plus tard dans l'histoire de Byzance et de son entourage culturel rien qui ressemble aux «Gesta Dei per Francos», «Gesta Dei per Langobardos», etc. Ce dernier témoignera déjà l'influence de Rome. *Res Gesta Dei*, c.-à-d. la guerre sainte du peuple élu en premier cas restera toujours un ensemble d'activités, dont l'objet et le sujet sont les mêmes, car *en dehors du Royaume de Dieu sur terre il n'a rien qui mérite les efforts du peuple élu*. Or, Mario Mazza et Gilbert Dagron mentionnent, malheureusement sans développer le thème, le fait que la notion de la « basiléia byzantine » est comparable à « un djihad contre l'islam » (d'après G. Dagron) [26] et à « una crociata » (selon l'opinion de M. Mazza) [27].

Pour poser la question des frontières sur une base terminologique correcte, il faut donner les définitions précises des frontières «actuelles», «réelles», «imaginaires» et «virtuelles». En occurrence les frontières actuelles sont celles, qui figurent comme dans les traités de paix de l'époque, aussi bien que sur les cartes historiques contemporaines. *Les frontières actuelles donc sont des limites éphémères, imposées par des circonstances politiques données* et leur définition est simple: La frontière **actuelle** contourne le territoire **actuellement** possédé par un Etat et où à la longue d'un certain temps l'administration d'Etat, y compris toutes ses branches, est capable de fonctionner normalement. Cela signifie que les frontières nommées « actuelles » ne concernent que, si l'on peut dire, les ministères de l'économie et de la défense nationale.

Les frontières beaucoup plus importantes, car justement elles déterminent le comportement aussi bien que la politique extérieure de la communauté, ce sont *les frontières, qui délimitent l'espace du Royaume de Dieu sur terre, c'est-à-dire les frontières imaginaires, issues de la compréhension et de la matérialisation d'une image donnée*.

A son tour l'idéal d'une réunion future et hypothétique de tous les nations et les pays autour de leur centre commun – le Royaume de Dieu sur terre [28] – donne les paramètres spécifiques des frontières, qu'on peut nommer «virtuelles» [29]. *Les frontières «virtuelles» incluent la communauté humaine bien que l'espace les plus vastes possibles et correspondent à la notion d'«universalisme» en lui donnant les dimensions spatiales et temporelles, c'est-à-dire, en donnant l'image d'une pure abstraction*. Telles sont par exemple les contours du royaume messianique, décrit par prophète Isaïe (66 :18-24). Bien entendu, les frontières virtuelles ne sont que potentielles (ce qui rend adéquate le

terme « virtuel »). Mais leur existence potentielle et permanente dirige invisiblement l'évolution de la société dans un sens et vers un état qui permettra un jour que le rêve puisse devenir la réalité.

Dans ce contexte il faut souligner que *la pensée chrétienne ne confond pas langue et frontière*. C'est normal, parce que toute la tradition biblique s'oppose à une telle confusion. Dans l'Ancien Testament par exemple les hébreux au cours de leurs errances rencontrent les peuples étrangers. Parfois ils passent un certain temps parmi eux. Curieusement, les chefs hébreux parlent librement avec les chefs des autres peuples. La situation est strictement la même dans le Nouveau Testament où le «charisme des langues», donné aux apôtres rend possible la communication avec tout le monde. Car ils sont les porte-parole de la Parole Divine, qui est universelle. Bien entendu c'est mieux de pratiquer le langage du peuple voisin. Mais c'est un fait sans grande importance à condition que ce peuple partage les mêmes idées religieuses et par conséquent – les mêmes mœurs et le même comportement que les nôtres.

En somme, *la langue de la culture chrétienne* dont l'«ossature» est constituée par l'articulation spécifique des images et notions bibliques, *est la langue, qui pose les frontières essentielles d'une communauté religieuse*. Vraiment, il arrivera de se servir de langue en tant que telle pour poser une différence spécifique [30], mais cet usage restera toujours dans la sphère de la rhétorique politique.

La frontière est donc franchie non quand on cesse de comprendre le langage d'autrui – c'est le franchissement seulement de la frontière réelle, c'est-à-dire la frontière «ethnographique», naturellement existante entre les peuples et qui suppose certains obstacles devant la communication. *Les frontières de la communauté sont franchies quand on n'arrive pas à situer l'autrui dans les paramètres d'un comportement qu'on puisse attribuer à un chrétien*.

C'est pourquoi la Byzance estimera toujours la morcellement de *sa terre légitime*, c'est-à-dire *toutes les territoires, peuplés des gens qui parlent sa propre langue culturelle*, comme une chose temporelle, en comparant la situation à la séparation entre Samarie et Judée, entre Israël et Judée, où entre Ephraïm et Juda, selon les circonstances [31]. Dans cette optique il est bien évident que dans les titres qu'on donne aux chefs étrangers existe un sens plus profond que le simple désir d'ordonner à son avantage l'hierarchie de la grande famille des souverains, en créant une certaine «Byzantine Commonwealth» [32]. Ainsi quand on utilise le terme “*uioV*” (le fils) on désigne “un des nôtres”. Mais quand on utilise le terme “*adelfoV*” (le frère) ça peut se rapporter à n'importe quel souverain. Par exemple dans la langue diplomatique byzantine avec le terme neutre “notre frère aimé” sont désignés comme les souverains chrétiens occidentaux, aussi bien que les rois perses (excepté Hosroe II) [33] et ensuite plusieurs des chefs musulmans. Le terme “notre fils aimé”, qui garde l'idée d'une liaison très intime, est réservé aux souverains regnant sur une partie intégrale et inséparable de la communauté religieuse byzantine. C'est le cas du titre “*uioV*” que la Byzance proposera avec générosité et beaucoup trop d'insistance pour que ça soit tout à fait innocent aux rois bulgares.

Le deuxième problème, lié à l'incarnation de l'image de Royaume de Dieu sur terre au milieu chrétien, concerne les relations entre le basileus et le patriarche. Nous ne venons pas développer ici ce

sujet, car théoriquement la question n'est pas si compliquée que ça. Il suffit de signaler le caractère de cette relation, parce que toutes déviations de lui seront conjonctures et éphémères.

Il est parfaitement claire que le Royaume de Dieu sur terre, tel comme il était décrit, ne prévoit pas de place spéciale pour le personnage d'un grand prêtre. Cela ne veut pas dire qu'un grand prêtre n'existe pas. Il est bien connu que selon la tradition vétérotestamentaire le personnage de premier grand prêtre – Aaron – précède l'apparition de premier roi et que la couche sociale des lévites est bien plus ancienne que l'entourage royal [34]. Quand même, *le pouvoir charismatique est le pouvoir du roi et non pas du prêtre* malgré tous les paradoxes autour de la fin du gouvernement des juges et le choix de premier roi Saul [35]. C'est parce que l'archétype des rapports eu sein du couple roi-prêtre est la **corrélation Moïse-Aaron** – tous les deux élus et bénis, mais pour des raisons différentes. Moïse a sa mission providentielle, il s'adresse à Dieu, Dieu lui parle etc. Aaron, lui aussi est élu, mais simplement pour aider son frère puisqu'il est bègue (Ex. 6:30).

Au sujet de la hiérarchie entre les deux frères, le texte biblique est aussi univoque que possible : « Yahvé dit à Moïse : 'Vois, j'ai fait de toi un dieu pour Pharaon, et Aaron, ton frère sera ton prophète. Toi, tu lui diras tout ce que je t'ordonnerai et Aaron, ton frère, le répétera » (Ex. 7:1-2). Or, la traduction slave « il (Aaron) sera ta bouche » est encore plus explicite pour l'idée de la relation Moïse-Aaron, parce qu'elle fait possible qu'on comprend le terme « prophète » en dehors de son sens propre.

Cette relation, étroitement liée à l'image complexe du Royaume de Dieu sur terre, va se répéter durant le gouvernement de Josué Navin et Eléazar après dans les rapports entre rois et prêtres de l'époque royale et à la fin sera héritée en Byzance, où, dans la corrélation *basiléus* – patriarche on cherchera toujours la place adéquate pour le patriarche, en non pas pour le basileus [36]. De sa part Byzance la transmettra en milieu des communautés religieuses, dont le modèle sera elle-même. La conséquence générale sera que les communautés en question seront prêtes à contester tous les autres modèles, même s'il s'agit de négliger (dans certains termes, bien sûr) la tradition d'Eglise, établie par l'autorité des Conciles oecuméniques.

En particulier la Byzance du milieu IVème au milieu VIIème siècle néglige les invectives et les prétentions des Eglises de Grande Antiochie et de Rome, ensuite – ne s'intéresse pas des protestations du pape romain et à la fin, en 843, le Royaume chrétien logiquement déclare, que désormais on n'aura plus des Conciles oecuméniques [37]. Ce qu'intéresse Byzance, c'est la promotion de sa propre relativement jeune Eglise, comme le témoignent par exemple le canon 3 du Concile de Constantinople (381) et le canon 28 du Concile de Chalcédoine (451) [38]. La conclusion préliminaire qui peut être faite est que les communautés formés par la Byzance, justement comme Byzance, ne s'inquiètent trop à ce qui se passe *en dehors* des frontières de leur basiléia, organisée autour La Cité de Dieu qui est comprise en même temps comme capitale actuelle de l'Etat chrétien et comme centre mystique du monde entier [39]. C'est pourquoi ces communautés plutôt ou plus tard développent un spécifique complexe de supériorité en se repliant sur elles mêmes. Ce sera à la fois leur force et leur faiblesse la plus sérieuse, car on n'apprend pas grande chose sur le reste du monde si on ne l'observe

pas. Ce qui fait que quand les surprises de la part du reste du monde arrivent, elles sont plus souvent désagréables.

Comme il était mentionné, la formation de royaume chrétien passe inévitablement par un certain essor de l'Eglise de Constantinople en tant que l'Eglise de la capitale. Ce processus provoque souvent les réactions «nerveuses» de la part des autres églises plus anciennes, notamment de l'Eglise d'Alexandrie et de Rome. Arrêtons nous à la réaction de Rome non parce que celle de la Grande Alexandrie a été moins forte ou moins importante, mais car en réalité après le milieu du VII siècle (la conquête arabe) l'Eglise d'Alexandrie serait fait du passée.

On sait que le comportement des certains évêques romains a créé des problèmes bien avant la naissance de l'Eglise de Constantinople. Il suffit de rappeler que le traité cité de St. Cyprien du Cartage «De unitate ecclesiae» a été écrit précisément pour refroidir l'ardeur et pour freiner le rigorisme et les ambitions de l'évêque romain Etienne I (253-257).

Il est bien connu que l'hierarchie primitive des Eglises est donnée par le sixième canon du Premier Concile oecumenique (Nicée, 325). Le canon confirme la place importante de l'Eglise de Rome parmi les autres grandes Eglises – celles d'Alexandrie, d'Antiochie et de Jérusalem. La nouveauté en occurrence est la promotion honorable de l'Eglise de Jérusalem grâce au rôle spécial de la Ville Sainte dans l'histoire chrétienne. La situation change sensiblement cinq ans plus tard. L'établissement de la nouvelle capitale de l'Empire romain d'Orient qui est nommée symboliquement «*Nea Rwmh*» (le terme va apparaître officiellement dans le troisième canon du Deuxième Concile oecumenique en 381), met l'Eglise de Rome et son évêque dans une situation délicate. Il ne s'agit pas uniquement d'une sorte de jalousie à l'égard de la jeune Eglise qui prospère sous la protection de l'empereur. Or, une telle jalousie pourrait avoir raison. Le canon 3 du Concile de Constantinople (381) entre autres démarque des nouvelles frontières des diocèses ecclésiastiques qui calquent presque les frontières de l'Empire d'Orient [\[40\]](#). A son tour le 28 canon du Concile de Chalcédoine (451) va approprier à l'Eglise de Constantinople - parce que cette ville est souveraine - le même mérite (*ta isa presbeia*) qui jusqu'ici est réservé par le canon 3 du Deuxième concile oecuménique à l'évêque de Rome. En effet le vrai dilemme ne concerne pas l'hierarchie ecclésiastique. Car *la création d'une Nouvelle Rome pose la question tout à fait logique: «Que faire de l'ancienne Rome, qui n'est pas déjà 'ville souveraine'»?*

Que faire de l'ancienne Rome?

1) La reponse byzantine

Cette question se pose tout-à-bord devant les croyants de Constantinople. L'état d'hésitation ne se prolonge pas ici outre mesure car, comme nous l'avons déjà souligné, *l'identité chrétienne de Constantinople se constitue loin de Rome dans le sens géographique et idéologique du terme*. Quand même il est bien difficile (pour ne dire pas impossible) de comprendre les relations entre

Constantinople et Rome dont la dynamique marque toute l'histoire médiévale européenne sans tenir compte de la vraie image et de la vraie valeur qui confèrent les Byzantins à l'ancienne Rome et respectivement à son évêque.

Les recherches scientifiques, consacrées à ce sujet mettent plus ou moins l'accent sur la notion *«translatio imperii»*. Aux certains occasions les Byzantins évoquent Constantin le Grand et le sujet, qu'il aurait transmis de Rome à Constantinople tous les personnes et les objets dignes d'être repris. Il est fort possible que leurs conversations quotidiennes s'expriment en termes peu tendres que par exemple Liutprand mentionne dans sa *«Legatio»*: *«Constantin ... ne laissait pas en Rome que des esclaves, des bâtards, des pêcheurs ..., etc.»*. Mais il faut remarquer que les auteurs byzantins soulignent toujours la logique de cet événement: l'empereur, dirigé par la volonté divine, suivi par son peuple *est parti d'un lieu pour amener ses gens à une terre nouvelle, c'est-à-dire à une terre pûre, libre des toutes ombres du passée*. Même quand dans les récits manquent des détails importants, y compris le nom d'empereur, les termes centrales *«à notre pays»*, *«la notre Cité»* sont obligatoirement conservés [41].

Sans doute la logique des cetttes descriptions de *«translatio imperii»* est purement biblique, mais il est inutile de chercher ses racines et son explication dans la prophétie de St. Daniel ou, plus précisément, dans ses célèbres chapîtres 2 et 7 – référence mentionnée par plusieurs chercheurs [42]. En effet la prophétie des quatres royaumes *succesifs* n'a pas grand chose en commun avec **la translation spaciale de l'Empire romain**. Du 11 mai 330 existe une Nouvelle Rome, mais l'autre Rome existe aussi. D'autant plus que cette dernière à son siège épiscopal, elle aussi va rester la capitale de l'Empire d'Occident jusqu'au 402 et les premiers symptoms plus sensibles de la menace barbare n'apparaîtront qu'à 410. *Il n'y a pas donc aucune translatio imperii* parce que, selon St. Daniel, *condicio sine qua non* de toute translation du pouvoir dans un royaume nouveau est l'anéantissement du royaume ancien. En occurrence *«translatio»* doit être lu à travers un aspect spécifique de l'esprit du pèlerinage, dont nous avons déjà parlé concernant l'usage chrétien de l'image de Josué Navin. Il s'agit de l'évolution commentée de l'esprit du pèlerinage au moment, où la Promesse Divine a été accomplie, c'est-à-dire, après l'entrée dans la Terre Promise. Dans ce contexte *l'endroit du début de l'errance de peuple élu n'a pas aucune importance*. Ce qui compte est le fait que peuple élu mérite déjà d'entrer et de vivre en Terre Sainte, qui lui a été promise. Ainsi il n'est pas absurde de parler dans *des autres contextes* d'une *«conception curieuse des lieux saints et des pèlerinages»*, appartenant au Dieu biblique [43]. Cette conception rend logique le fait que Dieu peut détruire Son propre Temple, chasser Son propre peuple, dire aux croyants, arrivés au tombeau du Son Fils qu'il est ressuscité, c'est-à-dire - il n'est pas là et ils ne peuvent le trouver nulle part. C'est le contexte par exemple de la *«civitas peregrina»* de St. Augustin [44]. Mais la logique de l'évêque africain n'est pas la logique, dont nous parlons. St. Augustin habite à Hippon, et non pas à la Ville Sainte de St. Constantin.

Ainsi la première réponse, donnée par les Byzantins à la question: *«Que faire de l'ancienne Rome?»* est tout à fait simple: *«Rien, car Rome n'est qu'un point du départ»*. Dans cette optique la

valeur religieuse de l'ancienne Rome devient la même que celle, attribuée à la ville ancienne «Ur des Chaldéens» qui a eu comme citoyen Abram [45]. Autrement dit, le chemin de Dieu qui mène vers la Terre Sainte commence non dans la ville «d'origine», mais exactement au moment où il franchit les portes de cette ville en la quittant. Naturellement, les Byzantins vont élaborer d'autres réponses. Mais ces réponses joueront un rôle secondaire. Ainsi nous les trouvons exclusivement dans la littérature hagiographique et dans les apocryphes [46].

Sans aucun doute en soulignant la liaison génétique avec l'ancienne Rome, les nouveaux romains s'efforcent avant tout de s'approprier son histoire millénaire et de légitimer comme son nom, aussi bien que les ambitions et les prétentions de leur propre Etat [47]. Pour sentir la profondeur et le sens de cette « appropriation » d'histoire romaine (y compris l'histoire de la Grèce Ancienne, appropriée auparavant par les romains), il suffit de rappeler l'archaïsation des ethnonyms et des toponyms fortement caractéristiques pour les textes byzantins. Il est assez fréquent que sans le nom d'empereur on a du mal à comprendre de quoi raconte un texte. Parfois l'archaïsation est poussée à tel point qu'on n'arrive à comprendre ni de quel peuple on parle, ni de quel endroit, ni de quelle époque [48]. L'objectif dans ce cas est la sacralisation d'un organisme politico-religieux nouveau-né en s'appuyant paradoxalement sur son ancienneté. Cette approche évoque toute de suite la tradition greco-romaine et en particulier les tentatives grecques de démontrer la liaison « génétique » avec les rois perses, et les efforts romains de prouver « la liaison du sang » entre Enée et Romulus.

Le fait que l'identité chrétienne de Constantinople exclut une ré-identification à Rome a créé un phénomène qui peut être nommé « *inversion historique* » ou bien « *l'inversion temporelle* ». Il s'agit d'un changement de place, tout à fait conscient, des événements historiques, dont la finalité est *d'établir le paradoxe que l'Etat plus jeune est effectivement plus ancien*. D'une part cette manière de ré-écrire l'histoire fait penser à une nouvelle édition du thème « *Ex Oriente lux* » (tout le mieux - La Parole Divine comme le Royaume Divin etc. - est donné pour la première fois en Orient et est venu d'Orient). Ce thème, qui subira une évolution longue et contradictoire au milieu chrétien a ses racines dans la tradition greco-romaine, mais plus encore dans la tradition biblique. D'autre part l'« inversion temporelle » en ignorant absolument la chronologie exacte et qui crée une perspective historique spéciale se révèle très profitable aux communautés religieuses plus récentes que la communauté neo-romaine (byzantine) par rapport à laquelle elles sont des « filles spirituelles ». Ces communautés proposeront une argumentation qui leur serait propre et afin de poser leur antériorité par rapport à Byzance elles évoqueront des faits qu'on puisse considérer au moins bizarres. Par exemple un récit historique bulgare insistera, que le tzar bulgare Petar a donné l'abri à la mère du futur empereur Constantin le Grand et que justement le comportement généreux du souverain bulgare, (qui entre autres sera né cinq siècles presque après Constantin I), a été la vraie et l'unique cause que Constantin a eu la possibilité d'accomplir tout ce qu'il a réellement accompli [49].

Evidemment dans ce cas on ne peut pas trouver de trace se rapportant à l'idée « *Ex Oriente lux* » [50], ni au thème antique de la « liaison du sang ». En occurrence *on invente et on écrit une histoire*

qui n'a pas et qui ne veut rien avoir en commun avec la chronologie réelle qui est bien connue par les auteurs. Et c'est parce que avec cette histoire on s'efforce de poser *les frontières temporelles*, assez larges et suffisamment impressionnantes, pour qu'elles puissent être *adéquates aux frontières imaginaires* de la communauté religieuse.

Pour conclure le thème des réponses byzantines à la question « Que faire de l'ancienne Rome? », il faut mentionner également la solution la plus radicale, formulée pendant première moitié du Vème siècle par Socrate Scholastique, dont le sens est: On ne va plus se gêner pour dire que Dieu Lui-Même nous a donné la réponse en faisant que le chef wisigot Alaric détruise cette Rome, qui se trouvait en Italie: « *ϕUpo de ton auton toutov cronon kai thn ϕRwmhn upo barbarwn alvnai sunbh* × ... *ϕO de, ouk egw, efh, eqelonthV epi ta ekei poreuomai* × *alla tiV kaqϕ ekasthn oclei moi basanizwn, kai legwn, apiqi, thn ϕRwmaiwn porqhsen polin* × » [\[51\]](#). Il est parfaitement claire que Socrate parle de la voix de Dieu (*alla tiV kaqϕ ekasthn oclei moi*) qui a dirigé le barbare contre Rome, et non pas de la voix d'un démon, comme l'interprètent parfois les historiens contemporains [\[52\]](#). Le païen Alaric aurait reconnu bien sûr le démon, si le démon c'était réellement adressé à lui. D'autant plus que ceci fait référence au récit biblique concernant la destruction de Babylonie par le roi perse Cyrus II – un païen dont Dieu a dicté où aller et quoi faire (Ezdras 1:1) afin d'aider le peuple élu [\[53\]](#).

Comme nous avons vu, la métamorphose de l'Empire Romain d'Orient en Royaume chrétien passe inévitablement par l'organisation de la nouvelle société des croyants autour de son nouveau centre, qui n'est et qui ne peut pas être l'empereur, malgré la transformation de ce dernier en *basileus chrétien*. La Ville devient de plus en plus le symbole de la communauté religieuse. C'est pourquoi il n'est pas étonnant qu'au VIème siècle les auteurs byzantins commencent à utiliser le terme "saint" (*ϕagioV*) comme épithète, réservé à la Ville (Constantinople). Ainsi au début Eusèbe de Césarée écrit: "La Ville de Saint Constantin" (*ϕh poliV tou ϕagiou Konstantinou*), mais chez Evagre Scholastique on trouve déjà l'expression "La Sainte Ville de Constantin" (*ϕh ϕagia poliV tou Konstantinou*) [\[54\]](#) - l'expression, qui évidemment ne démontre pas une figure stylistique, mais révèle un radical changement sémantique: le basileus est bien sûr saint, mais surtout à cause qu'il règne dans La Ville Sainte. Dans cette optique on ne peut s'imaginer rien plus logique que l'établissement du "Temple – Maison de Dieu Vivant sur terre" - l'église Sainte Sophie (532-537), durant le règne de Justinien I. Ce dernier a vraiment "vaincu Salomon" [\[55\]](#), parce que jusqu'au présent il n'existe pas une si grande et célèbre église orthodoxe.

Quant à l'empereur régnant à Rome italique et à Rome elle-même, ils existent toujours mais leur rôle est secondaire et leur sort politique dépend des événements qui se produisent dans la Ville Sainte de Constantin. Dans les récits des historiens comme Jeanne Malalas et Procope de Césarée Rome est présentée comme une ville méritant un certain honneur en tant que l'ancienne capitale romaine. Mais cette ville n'est actuellement qu'un centre d'une des provinces romaines, subordonnée à la volonté, pour ne pas dire, à l'humeur du basileus [\[56\]](#).

2) La réponse romaine

Trouver une réponse romaine à la question: « Que faire de l'ancienne Rome? » coïncide avec l'établissement de l'identité chrétienne de Rome, justement comme la réponse des néo-romains a fait naître la Ville Sainte de Constantin.

Tout d'abord il faut souligner, que dans les processus des créations des identités chrétiennes de Constantinople et de Rome on peut voir un bon nombre des traits similaires, allant jusqu'à une *complicité étrange entre les deux Romes*. Et c'est normal dans la mesure qu'elles sont héritières d'une *double tradition commune - historique et ecclésiastique*. Ce n'est pas moins normal qu'il est urgent et nécessaire de trouver une façon quelconque pour partager l'héritage. Il s'agit donc d'une opération délicate et difficile, car à la fin chacune des deux Romes doit garder sa propre romanité et sa propre chrétienté, tout en évitant comme de s'identifier, aussi bien que de se nier. Faisons une conclusion préliminaire: l'opération dont le premier pas est le partage des langues, qui doit être compris comme le partage des responsabilités d'évangélisation en Orient et en Occident, fait en 370 par le pape Damase [57], réussira. Ainsi à la fin du VI^{ème} siècle nous allons nous retrouver avec deux Nouvelles Romes, nommées non par hasard tous les deux aussi les *Nouvelles Jérusalems*. Elles seront bien distinctes, sans d'être opposées l'une à l'autre.

Il est établi qu'au commencement l'autorité de Rome repose sur deux piliers: son passé glorieux en tant qu' *Urbs Aeterna*, centre de *Pax Romana*, et le fait qu'à Rome se trouvent les tombeaux des grands apôtres St. Paul et St. Pierre. Ainsi le nom de Rome évoque à un chrétien à la fois **les images de bienheureux Auguste et de la « Passio apostolorum »** [58]. C'est pourquoi le premier objectif des penseurs chrétiens ici est de distinguer les deux images. Rome doit être purement chrétienne, mais sans perdre sa gloire impériale du centre d'Univers.

Cette visée est déjà poursuivie vers la fin du IV-ème siècle par Prudence dans son traité « Peristefanon » en attribuant le pouvoir impérial aux apôtres: « hic nempe iam regnat duo/ apostolorum principes » [59]. De cette façon on cherche à poser la valeur religieuse de Rome en assimilant les apôtres aux « principes » [60]. Nous observons également la continuité étrange entre réalités parallèles de l'histoire réelle et l'histoire sacrée à travers l'établissement de la fête des apôtres Paul et Pierre – “fondateurs de Roma Christiana”, fixée au 29 juillet, d'après l'idée du pape Leon le Grand (440-461). A son tour ce dernier propulse l'idée que le pape romain dispose d'un mandat divin spécial dans la mesure où il occupe actuellement la « sacra beati Petri sedes » et donc il est une sorte d'héritier de la primauté de l'apôtre « *beatissimi apostoli Petri primatum* » [61]. Il est clair qu'à cette époque (vers milieu du V-ème siècle), l'évolution de la pensée chrétienne romaine franchit un nouveau seuil. L'innovation n'est pas l'insistance sur l'autorité universelle de l'Eglise de Rome. L'allusion « *sedes apostolica – ecclesia universalis* » a été déjà faite en 354, c'est-à-dire presque 80 ans plutôt par le pape Liberius [62]. *Le paradoxe rendu normal par le pape est qu'il distingue et sépare les deux apôtres*. L'accent est mis sur l'apôtre Pierre et désormais ici on n'évoquerait plus le « siège des

deux apôtres ». Il est intéressant de voir quelles sont les causes possibles de cette séparation radicale de couple St. Paul - St. Pierre, sacralisé par la tradition neotestamentaire.

L'image de deux apôtres qui ont ré-fondé l'Urbs Aeterna en versant leur propre sang dans les fondements de Roma Christiana est une image impressionnante, mais elle est très proche de l'image païenne de couple Romulus – Rème. Il est possible qu'allusion l'empereur–isapostolos (c'est-à-dire basileus - St. Paul [\[63\]](#)) ait joué aussi un certain rôle pour l'abandonne de nom de St. Paul par la rhétorique papale. Le déplacement de la capitale de l'Empire d'Occident à Ravènne, qui a fait en 402 l'empereur Honnore, a peut être provoqué à Rome un besoin de trouver une nouvelle personnalité assez légitime, stable et importante pour combler la place vide de l'empereur. Dans ce registre des causes possibles du choix d'un des deux apôtres on peut noter également une véritable tentative vers la centralisation du pouvoir ecclésiastique, un probable effort de freiner la promotion de l'Eglise de Constantinople, un désir de légitimer le rôle spécial apostolique des évêques de l'Eglise de Rome, qui actuellement « *in barbaris sunt* », comme le mentionne le canon 28 du Concile oecuménique en Chalcédoine (451), etc. Compte tenu de la tendance de remplacement des images « errantes » par des images « fixes », dont nous avons déjà assez parlé, le fait que Rome chrétienne a choisi l'apôtre Pierre comme symbole de son Eglise obtient une dimension nouvelle.

Comme il était déjà dit, l'image de l'apôtre est en principe une image fortement « errante ». En tant qu'« envoyé » l'apôtre est privé des toutes repères possibles comme dans sa vie passée, aussi que dans son avenir. Mais de ce point de vue *St. Pierre est un apôtre atypique*. Les voyages de St. Pierre sont bien limités: la mission en Palestine et l'itinéraire jusqu'à Rome. Ce dernier itinéraire n'est pas proprement dit une mission d'évangélisation [\[64\]](#), malgré tous les efforts des idéologues romains qui effectivement vont imposé comme un fait incontestable la légende que St. Pierre est le fondateur de la première église en Rome. Ce ne peut être vrai au moins parce que St. Paul, selon la tradition ecclésiastique, avant l'arrivée de st. Pierre à Rome a déjà écrit l'Epître aux Romains, s'adressant aux « tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome, aux saints par la vocation, à vous grâce et paix » (Rom. 1 :7). Dans ce contexte il est intéressant de mentionner que Eusèbe de Césarée donne une description très pittoresque de cet itinéraire de St. Pierre, en accentuant sur le fait que l'apôtre est parti vers la Rome seulement pour finir son étrange « duel magique » avec Simon le magicien [\[65\]](#). Or, tous les textes byzantins vont ignorer “la légende papale” de Pierre-fondateur de l'Eglise romaine en utilisant toujours l'expression « le siège des saints apôtres Paul et Pierre ». Même quand à cause des besoins diplomatiques on mentionne la version officielle papale, on s'efforce de répéter le nom de St. Paul lié à ce de St. Pierre le plus souvent possible [\[66\]](#).

Le caractère « immobile » de l'image d'apôtre Pierre se renforce par la joue sémantique bien connue Pierre – la pierre (*PetroV - petra*) avec le nom de Simon – Pierre: « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise » (Matth. 16 :18). Sans aucune doute on ne peut rien s'imaginer qui est plus résistant, plus stable, plus « fixe » que la pierre (si on ne compte pas une porte bien close: « Je te donnerai les clés du Royaume des cieux... » (Matth. 16 :19). Ainsi, après que Dieu a posé la pierre à

bon milieu de l'univers, l'univers doit tout à fait s'organiser autour de cette pierre. C'est la direction générale du développement de la théorie politico-religieuse romaine, dont l'idée majeure est strictement formulée dans la lettre du pape Léon le Grand, adressée en 452 à l'empereur Marcien: « *Alia ratio est rerum saecularium, alia divinarum; nec praeter illam petram quam Dominus in fundamento posuit, stabilis erit ulla constructio* » [67].

Cette phrase témoigne le haut morale de l'Eglise romaine déjà établie en milieu du V siècle. En même temps la construction logique presantée par le pape, est fortement explicite pour l'idée romaine en ce qui concerne les valeurs différentes d'une part de l'Eglise et d'autre part de l'Empire [68]. Le pape romain en tant que lieutenant de « princeps apostolorum » possède un pouvoir à la fois spirituel et temporel, mais ce pouvoir ne doit pas être (et ne peut pas être) ni comparé ni confondue au pouvoir d'empereur romain. Prèsque comme chez St. Augustin (prèsque, car sa 'civitas peregrina' n'a aucun centre sur la terre), il s'agit de « deux cités » étroitement liées - parce qu'elles existent dans le temps historique et dans l'espace phisque de ce monde, et absolument distinctes – la Cité de Dieu (l'Eglise) n'appartient pas enteriement de ce monde [69].

En somme, la création de l'identité chrétienne de Rome passe vers la fin du V siècle par une transfiguration totale de l'ancienne Rome. Elle passe également par une rédaction sérieuse de la dradition ecclesiastique primitive, en s'appuiant sur textes néotestamentaires qui accentuent sur la place extraordinaire de St. Pierre dans l'Eglise après la Pentecôte [70] et en ignorant totalement l'idée de la pluralité et de l'indépendance naturelles des églises locales.

Il faut le souligner, que dans ce processus les théoriciens de **Constantinopolis Christiana** ont joué un rôle, qui n'est pas moins important que le rôle des théoriciens propres de **Roma Cristiana**. Un fait établi, que la légande Eusébienne du baptême de Constantin le Grand par l'évêque romain Silvestrius, et la nouvelle hiérarchie des Eglises (y compris le système de la *péntarchie*, entêté par l'évêque de Rome), sont élaborés et mis en circulation durant la période de premiers quatres Consiles oecumeniques (325-451), *justement par Constantinople en non par Rome*, malgré tout le profit qui va tirer cette dernière.

La réduction progressive des images bibliques utilisées fait par les théoriciens de la primauté du pape, rend possible la naissance d'un personnage tout naturel. C'est le personnage du pape – prince universel, bien sûr dans la perspective eschatolpgique de l'histoire, dont « les brebis agréés » [71] sont tous les êtres humains. Ainsi le pape romain, en s'identifiant avec l'image assez transformée de l'apôtre Pierre, devient porte-parole et lieutenant unique de Dieu (*vicarius Dei*), qui annonce non seulement la Bonne Nouvelle, mais aussi la Parole Divine et qu'il garde les clés de la salut. L'évolution de la pensée romaine trouve sa fin logique dans le pontificat de Grégoire le Grand (590-604) dont l'énergie missionnaire, politique et littéraire impressionnante materialise la conception de l'essence et de la vraie destination de Rome chrétienne.

Il ne sera pas peut être inutile de démontrer la valeur pratique de manière proposée de lire l'histoire médiévale à travers le rôle qui a joué sur la formation des centres et des communautés

religieuses l'usage spécifique des images bibliques. Tout d'abord nous voudrions souligner qu'il ne s'agit pas d'un certain algorithme d'explication de l'histoire, mais d'une approche spécifique qui peut nous aider de voir les dimensions réelles de l'influence culturelle de Constantinople et de Rome sur la formation des différents organismes politico-religieux au sein de la chrétienté européenne.

Voyons donc le résultat d'une comparaison de deux textes historiques, écrits également en milieu chrétien pendant la deuxième moitié du VI siècle, mais sous l'influence de la théorie byzantine du Royaume de Dieu sur terre, d'une part, et d'autre part, sous l'emprise de la doctrine romaine du pape - vicarius Dei, prince unique spirituel et pasteur universel. Compte tenu de la période et de la région dont nous parlons, nous pouvons prendre comme exemples «Getica» de Jordanès [72] et «Historia Francorum» de Grégoire de Tours [73]. Si la recherche comparative suivit la logique des processus mentionnés dont la fin était la formation des identités chrétiennes de Constantinople et de Rome, il faut observer les visions de Jordanès et celles de Grégoire de Tours en ce qui concerne la compréhension des images complexes du Royaume terrestre de Dieu et l'image de Rome-siège de St. Pierre.

Le cas de Goths

Chez Jordanès *le roi goth est un chef charismatique, même quand il n'est pas chrétien*, comme le témoigne le récit de la pillage pieuse qui a fait Alaric après la prise un peu hasardeuse de Rome (28. VIII. 410) [74]. Le roi goth chrétien garde cette caractéristique sans devenir ni l'apôtre évangéliste, ni le saint thaumaturge. Or, comme on peut s'y attendre, le roi goth est rarement mentionné si ce n'est à travers son peuple qui, selon Jordanès, est « une des deux premières nations de l'univers » (l'autre, sont bien sûr les Romains) [75]. Ce dernier suivit partout son roi, fête ses victoires, pleure sa mort, etc.

Logiquement les gouverneurs des autres peuples, y compris l'empereur romain, trouvent quelque place seulement s'ils ont certains rapports avec le peuple goth. Leurs personnalités sont estimées exclusivement du point de vue de leur comportement à l'égard des goths. Par exemple Jordanès parle pour l'empereur Théodose le Grand, parce qu'il « aime la paix avec les goths » et il est « *amator generis Gothorum* » [76]. Les noms des successeurs de Théodose ne sont pas mentionnés, car ils changent la politique impériale par rapports des goths. En suivant la manière biblique le peuple goth qui dans son chemin rencontre beaucoup des autres peuples [77], est décrit comme fortement pacifique. Ses guerres sont toujours défensives. Même la conquête sanglante de Gaule par le roi wisigoth Euric (466-484) est présentée comme conséquence du fait que « les romains changent souvent » [78].

Comme Jordanès écrit une histoire des Goths, et non pas seulement des Wisigoths, il ne parle pas très souvent pour la Ville [79] à la différence par exemple de Sidoine Apollinaire, qui dessine en détails la vie de la cour royale en Toulouse où on garde le trésor presque intact des Goths (ce qui était emporté par Alaric de la Rome), etc. [80]. Du même, dans la « Getica » Toulouse est présentée comme un lieu très spécial et, au sujet des Wisigoths, après l'établissement de leur capitale, Jordanès commence de mettre l'accent sur les termes « rentrer à Toulouse », « revenir à Toulouse », « attendre à

Toulouse » et cela parce que l'auteur veut souligner que *les Wisigoths ont déjà où revenir*, c'est-à-dire *ils sont déjà arrivés* et ils vivent actuellement dans *leur terre* (simbolisée par Toulouse), qui était chère si longtemps.

Quant à l'image de Rome, notre auteur est très proche de l'opinion du Pocope de Césarée. **Une ville, quittée par son empereur** – homme ridicule qui s'inquiète plus du sort de son coq Rome, que du sort de la Cité, dont le coq porte le nom [\[81\]](#), **ne mérite tout à fait l'attention**. D'après Jordanès la Rome n'est que centre d'une région géographique comme le témoigne par exemple l'expression privée de toute fierté: « Après lui (Romulus Augustule, déposé par le chef ostrogoth Odoacre en 476), des rois goths furent maîtres de Rome et de l'Italie » [\[82\]](#).

En somme *pour Jordanès Rome n'a pas aucune valeur - ni religieuse, ni politique, ni historique*. C'est pourquoi l'auteur goth désigne d'une même manière « touristique » la Rome et la Ravenne, en accentuant quand même, que justement la deuxième est « la ville royale » [\[83\]](#). En ce contexte il est tout à fait naturel que « *Getica* » ignore complètement le pape romain et ses ambitions et que Jordanès, en bien savant la « théologie politique » byzantine, attribue une vraie mérite religieuse et politique uniquement à Constantinople - la « cité très fameuse, et rivale de Rome » [\[84\]](#), dont l'empereur, selon les paroles du roi wisigoth Athanaric, « sans conteste est un dieu sur terre et quiconque aurait porté la main sur lui doit payer de son propre sang » [\[85\]](#).

Le cas Franc

La vision historique de Grégoire de Tours est toute différente de celle de Jordanès. Compte rendu de la grande quantité de la littérature consacrée à cet auteur, nous nous arrêtons seulement sur les moments qui concernent notre sujet.

Quand on lit « *Historia Francorum* », la première impression qui s'impose est que le titre du livre ne convient pas beaucoup à son contenu [\[86\]](#). C'est une histoire des rois des francs, des saints des francs, des évêques des villes, qui se trouvent dans la territoire habitée par des francs. Mais ce n'est pas l'histoire des francs en tant qu'un peuple qui a fait quelque chose importante ou bien qui a quelque importance dans sa propre histoire. L'image du peuple franc qui présente Grégoire de Tours est l'image vague d'une foule - pâle et silencieuse - des hommes et femmes qui assistent aux miracles des saints, qui luttent contre certains ennemis, qui deviennent des victimes inconscients dans les guerres intestines des leurs rois, etc.

Il est bien connu, que le rôle du peuple en tant qu'une *masse* amorphe dirigée par des *personnalités* est toujours secondaire: le peuple – ce sont des petits gens, dont les activités sont aussi petites. Mais quand on parle des textes médiévaux, il s'agit d'un rôle tout à fait différent. La question est: « *Est ce que le peuple sert de légitimation de son roi ou ne le sert pas?* », c'est-à-dire: « Est ce que le roi se permet de faire quoi qu'il soit sans argumenter et sans justifier sa politique avec les besoins du son peuple? ». On peut affirmer avec une grande certitude, que le peuple franc dans le récit, et même en époque de Grégoire de Tours, ne joue un tel rôle. Autrement dit *ce peuple n'est pas*

compris comme le peuple élu dans le sens biblique du terme. La conséquence directe est que ses chefs peuvent posséder tous les charismes possibles, mais *il ne seront pas des rois charismatiques*.

L'image du roi franc chrétien est très compliquée à cause des idées incompatibles dont le souverain doit être l'incarnation. D'une part le roi doit rester roi, mais en même temps il est obligé de méthamorphoser à un être fortement différent. La phrase passionnée: « Adore ce que tu as brûlé, brûle ce que tu as adoré » [87], dont st. Rémi conclut la cérémonie du baptême de Clovis (faite en 496), révèle le sens spécifique de la destination religieuse du roi. Sans doute, *le modèle du souverain n'est pas le roi vétérotestamentaire, mais St. Paul* qui a subi la même méthamorphose radicale après sa conversion [88].

Cette situation évoque la réaction primitive de l'Eglise au sujet de l'empereur chrétien, caractéristique pour la rhétorique eusébiennne dont nous avons parlé plus haut. Mais dans ce cas il y a une différence trop importante. En appelant Clovis « Nouveau Constantin » [89], et en attribuant à lui une mission apostolique, *Grégoire de Tours ne fait aucune liaison entre le roi chrétien d'une part et son royaume et son peuple chrétien d'autre part*. Bref, Clovis est un Constantin sans *βασίλεια* et un roi élu, mais privé de son *genos cristojoroV*. Le roi franc reste donc l'incarnation d'un seul simple image – l'image de l'apôtre Paul renoncée déjà, comme nous avons vu, par la rhétorique d'Eglise romaine aussi bien que par l'idéologie constantinopolitenne.

Et voilà, Clovis de Grégoire de Tours se tient justement comme un nouveau St. Paul. Il discute les subtilités des dogmes au lieu de penser à gouvernement d'Etat. Il propage la foi (ou plus tôt il l'impose par une violence, adéquate à la brutalité de sa propre conversion) parmi les païens et lutte contre les hérétiques ariens au lieu de régner, c.-à-d. de s'occuper de son propre peuple chrétien [90]. Effectivement Clovis *est* un Nouveau St. Paul. Du temps en temps il agit aussi comme un Nouveau Moïse. L'influence de cette dernière image [91] se sent dans la violence royale mentionnée, mais cette fois elle s'exprime par rapport de ces francs chrétiens, mêmes des évêques [92], qui ne se subordonnent aux commandements de son gouverneur [93]. Mais Clovis n'est pas (et ses successeurs ne le seront du tout), ni un Nouveau David - malgré le choix de Paris pour la capitale [94], ni un Nouveau Constantin (ou bien Nouveau Salomon) - malgré la construction de l'église des Saints Apôtres [95]. C'est pourquoi il n'est pas étonnant de voir dans le récit de l'évêque de Tours l'apparition de *l'image du roi-taumaturge*. Il s'agit bien sûr du roi Gontran [96], qui est tout à fait un saint vivant, rival digne aux « saints évêques » - vifs et morts - et à la foule des « hommes de Dieu » qui l'entourent [97].

Tout naturellement le royaume de Clovis - nouveau St. Paul et nouveau Moïse et de ses successeurs *n'a pas du vrai centre sacré*. Il est *privé même des frontières* si on ne compte pas les limites intérieures des terres des rois francs, souvent corrigées par les guerres fratricides chroniques.

En somme, l'image complexe du Royaume de Dieu sur terre manque dans « *Historia Francorum* » - un fait qu'on peut prévoir à travers la condition que l'auteur épargne tous les détails en ce qui concerne la personnalité de Constantin le Grand y compris l'établissement de Constantinople –

événement fondamentale, souligné déjà à la fin du IV siècle même par des auteurs non-chrétiens [98] - et le fait que St. Constantin est le premier empereur chrétien: « Constantin, qui fut le trente quatrième à occuper l'Empire des Romains, a régné heureusement pendant trente années. Pendant la onzième année de son règne ..., la paix été rendue aux églises et le très bienheureux prélat Martin naît à Sabaria... C'est de son temps que le vénérable bois de la Croix du Seigneur fut découvert grâce aux efforts de sa mère Hélène sur l'indication de Juda, un hébreu, qui après le baptême reçut le nom de *Quiriacus* » [99].

Tout au contraire, la doctrine d'Eglise romaine est abondamment présentée. Il suffit de mentionner l'apologie du pape Grégoire le Grand [100] et le fait que l'évêque de Tours n'a aucun soupçon au sujet de primauté de l'unique « siège apostolique » [101], fondé sans contest personnellement par St. Pierre [102].

La conclusion finale qu'on peut faire à travers l'analyse qui était proposée est qu'à la fin du VI siècle [103] ils existent *deux modèles différents de voir, d'écrire et même de vivre l'histoire de sa communauté religieuse*.

La communauté religieuse dans le premier cas est bien limitée. Elle est remplie sur soi-même en développant «une quelque sort la religion nationale» [104] et s'efforce d'harmoniser les membres de son corps – le peuple élu, le roi élu, la Cité de Dieu, c'est-à-dire – d'établir le Royaume de Dieu sur terre.

La deuxième communauté est fortement décentralisée, on peut dire aussi sinon agressive, au moins expansive. Le désaccord entre membres de son corps est bien évident et naturel, parce que l'image de la communauté est fortement fluide d'autant plus que cet corps peut être a sa tête, ou plus tôt ses têtes – les rois, mais s'il possède un coeur unique que le faire vivre, cet coeur se trouve à Rome. C'est vrai qu'à l'époque suivante (VII-X siècle) la situation changera, mais que les traces très visibles de l'état primitif dont Grégoire de Tours est témoin, poseront sa marque sur toute l'histoire de cette partie de l'Europe qui a été influencé par doctrine papale de *Roma Christiana*.

La même chose se produira chez les peuples qu'ont subi l'emprise de Constantinople. En suivant le sort des Goths dont la mémoire est conservé par Jordanès, les communautés religieuses, formées dans l'orbite de *Νέα Ρωμη* jusqu'à la fin [105] ne vont s'efforcer que de bâtir le Royaume teraistre de Dieu.

[1] Une belle analyse du terme et son évolution est fait dans l'article de Attilio Mastino ORBIS, KOSMOS OIKOUMENH: aspetti spaziali dell'idea di impero universale da Augusto a Teodosio, In: "Da Roma alla terza Roma", documenti i studi, Studi III, 21 april 1983, "Popoli e spazio Romano tra dirrito e profezia", p. 63-129

[2] Voir Daniel-Rops, L'Eglise des apôtres et des martyrs, Paris, 1957

[3] Il est etonant de retrouver une telle explication même chez les grands spécialistes en ce qui concerne la matière religieuse comme par exemple Dominique Iogna-Prat. Voir son livre Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150, Paris, 1998, p. 20

[4] Cf. 1 Cor. 12 :27

[5] 1 Cor. 12 :12-26

[6] Irenei, Adversus haereses, III, 21, 22 ; IV, 31,10-11 ; V, 19,1sq

[7] Cf. 1Tm. 3

[8] VI, 1999, 232-250

[9] Voir Nombres, 16,17

[10] Eusebii Caesariensis, De vita imperatori Constantini, I, 28-30 ; Lucii Lactantii, De mortibus persecutorum, XLIV, 5

[11] Voir aussi 1Pierre, 2

[12] Politiche Theologie, Berlin , 1970

[13] Calderone, S., Successione dinastica e consecratio in età costantina, Dans : « Le culte des Souverains dans l'Empire romain », Entretiens sur l'Antiquité classique , t. XIX, Vandoeuvres-Genève, 1973, pp. 223-225.

[14] L'analyse la plus recente fait G. Dagron dans sa monographie « Empereur et prêtre Etude sur le « Césaropapisme » bysantin », Paris, 1996, p. 141-155 sqq ; Sur ce problème voir aussi l'article de M. Mazza « Eternità ed universalità dell'Impero romano : da Costantino a Giustiniano », Dans : Da Roma alla Terza Roma Studi – I, Documenti e studi « Roma. Constantinopoli. Mosca, Seminario 21 april 1981, p. 267-292.

[15] Triakontaeterikos, ed. I. A. Heikel, Dans : Eusebius' Werke I (GCS VII, Leipzig, 1902) p. 195-223.

[16] Dagron, G., op. cit. p. 152.

[17] Ibid. p. 155

[18] Cf. «Vous serez saint, parce que moi, je suis saint » 1 Pierre, 1 :16

[19] M., 1993, 23-38

[20] Voir par exemple Eusebius Caesariensis, HE. IX. 9. 5-7

[21] Le nom « Jérusalem » signifie la ville de la sainte paix avec Dieu

[22] Il faut le souligner, que les historiens d'habitude parlent très librement d' « empereur byzantin » malgré le fait que dès le début (par exemple chez Eusèbe de Césarée) le souverain chrétien en Empire d'Orient est nommé « basileus » et cela ne dépend pas seulement de la langue grecque en quelle écrivent les auteurs. Le sens des termes « basileus » et « empereur » est fort différent et leur confusion peut provoquer des interprétations pas assez exactes.

[23] Voir p. e. Josué, 14-20

[24] Une telle confusion est présentée et condamnée par les récits bibliques de la famille hétérogène de roi Salomon (1Rois 11) et des problèmes politiques et religieux, provoqués par son regne (1Rois 12).

[25] « Moi, Yahvé, je t'ai appelé dans la justice,

je t'ai saisi par la main, et je t'ai modelé,

j'ai fait de toi l'alliance du peuple,

la lumière des nations,

pour ouvrir les yeux des aveugles,

pour extraire du cachot le prisonnier,

et de la prison ceux qui habitent les ténèbres. » (Isaie, 42:6,7); Cf. Is. 49:6

[26] Dagron, G., «Représentations de l’Ancienne et de la Nouvelle Rome dans les sources byzantines des VII – XII siècles », Dans : *Da Roma alla terza Roma, Studi I*, p. 295-305 (voir p. 295)

[27] Mazza, M., op. cit. p.290; Voir aussi, Dans: *5/6 1996*, 10-20

[28] Cf. Isaie, 60:3,4

[29] On utilise dernièrement le terme « virtuel » pour expliquer le caractère du pouvoir royal en France, durant certaines périodes « critiques » du point de vue de l’unité réelle d’Etat. Voir Collard, F., *Pouvoirs et culture politique dans la France médiévale V-XV siècle*, Paris, 1999

[30] Tel par exemple le cas des expressions passionnées des patriarches Nikolaos Mistikos et Photios.

[31] Cf. Theodori Daphnopatis, *De pace cum Bulgaris homilia*, V, § III, V, XVI. Sur ce sujet voir VII-XI. Dans : VII,, 2001, 109-139

[32] Voir Obolenski, D., *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453*, 2-ème éd. Londres, 1984.

[33] Cf. *Chronicon Paschale II*, Ed, Dindorf, Bonn, 1832 ,p.735, 4-9B

[34] Il est significatif que justement les fils de Lévi forment une sorte de l’armée de Moïse. Cf. Ex. 32 : 25-29.

[35] Voir 1 Sam. 7-15

[36] Voir Dagron, G., *L’empereur et prêtre. Etude sur le “césaropapisme” byzantin*, p. 320

[37] La plus belle ouvrage sur ce thème est le recueil de F. Boespflug et N. Lossky “Nycée II : 787-1987 Douze siècles d’images religieuses », Les éditions du CERF, Paris, 1987

[38] Voir Bréhier, L., *Les institutions de l’Empire byzantin*, Paris, 1970, p. 359 sqq.

[39] Sans aucune doute, le modèle d’une telle compréhension est Jérusalem. Cf. Par exemple : “Debout! Resplendis! (Jérusalem) Car voici ta lumière,/ et sur toi se lève la gloire de Yahvé./ Tandis que les ténèbres s’étendent sur la terre/ et l’obscurité sur les peuples,/ sur toi se lève Yahvé,/ et sa gloire sur toi paraît./ Les nations marcheront à ta lumière,/ et les rois à ta clarté naissante./ Lève les yeux aux alentours et regarde:/ tous sont rassemblés, ils viennent à toi./ Tes fils viennent de loin,/ et tes filles sont portées sur la hanche...etc.” (Isaie, 60 :1-4 et sqq.)

[40] Cf. Socrates Scholasticus, *Ecclesiastica Historia*, ed. Robert Hussey, Hildesheim-New York, t.I,II, 1999, V, 8

[41] Cf. par exemple Anna Comnena, *Alexias*, Ed. A. Reifferscheid, Lipsiae, 1884, I, 13.

[42] Delcor, M., La prophétie de Daniel (chap. 2 et 7) dans la littérature apocalyptique juive et chrétienne en référence spéciale à l’Empire romain, dans : *Da Roma alla Terza Roma, Popoli e spazio Romano tra diritto e profezia, Studi III*, 1983, Edizioni scientifiche italiane, p. 11-21.

[43] Cf. Brière, J., Les racines bibliques du pèlerinage chrétien, dans: «Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours» ed. J. Chélini, H. Branthomme, Paris, 1982, p. 23-53 (plus précisément p. 41)

[44] Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, Lipsiae, 1909, XIX, XXVII.

[45] Abram, c'est un homme simple, qui n'est pas encore devenu élu de Dieu Abraham. Cf. "Et l'on ne t'appellera plus Abram, mais ton nom sera Abraham" (Genèse, 17 :4)

[46] Cf., A., 1996.

[47] Une analyse approfondie de ce thème a fait G. Dagron dans sa monographie « Constantinople imaginaire Etudes sur le recueil des 'Patria' », Paris, 1984.

[48] Cette archaïsation, malgré certaines exceptions, au cours de siècles deviendra de plus en plus marquée pour attendre sa culmination chez les auteurs comme Kritobul d'Imbros (XV^{s.}), qui écrit en utilisant exclusivement les termes d'Horodot et de Toukidid.

[49] Voir dont la plus récente édition critique est faite par V. Tapkova-Zaimova et A. Miltenova dans : 192-206

[50] Dans les textes byzantins du même genre (voir par exemple l'analyse du 'Patria Constantinopoleos' de G. Dagron, dans son livre cité plus haute) une certaine confusion de l'« inversion temporelle » et du thème « Ex Oriente lux » est tout à fait naturelle parce que le déplacement d'Etat dans l'espace coïncide réellement avec un mouvement dès le début de l'Orient et puis vers l'Orient.

[51] Socrates Scholasticus, Ecclesiastica Historia, VII, X, p. 744; La même explication on retrouve chez Sozomen, Sozomenus, Historia Ecclesiastica, PG, t. 67, coll. 843-1630, (IX, 6).

[52] Telle est par exemple l'interprétation, donnée par un des plus célèbres connaisseurs d'histoire du monde barbare à cette époque Herwig Wolfram. Cf. Wolfram, H., Histoire des Goths, trad. de l'anglais, Paris, 1990, p. 174.

[53] Selon certains historiens, cette description de la prise de Rome par Alaric, est présentée comme une punition Divine contre l'ancienne Rome en tant qu'une ville païenne. Cf. dans la nouvelle traduction russe de Socrates Scolasticus, 1996, 348,. 12. Une telle interpretation peut avoir des raisons, mais elle ignore le fait important, que la Rome en 410 est depuis longtemps une ville chrétienne.

[54] Cf. Euagrius Scholasticus, Historia Ecclesiastica, I, ed. J. Bidez, L. Parmentier, The Ecclesiastical History of Evagrius wuit the Scholia, London, 1898 (repr. Amsterdam, 1964).

[55] Voir Dagron, G., "Constantinople imaginaire", p. 293-309.

[56] Dans ce contexte fort significatives sont par exemple les descriptions de la prise de Rome par les Wisigoths (cf. Procopius Cesariensis, Bellum vandalicum, I, 25,26) ou, un peu plus tard, par les Vandals (cf. Ioannis Malalae, Chronographia, Rec. L. Dondorf, Bonn, 1831, p. 365-367.

[57] Sur ce sujet voir Marrou, H.-I., L'Eglise de l'Antiquité tardive 303-604, Paris, éd. Seuil 1985, p. 98. Le pape Damase (366-384) fait par le latin - la langue traditionnelle d'Empire Romain une langue officielle de l'Eglise de Rome et ainsi la langue traditionnelle d'Eglise primitive - le grec, reste réservé pour l'Eglise de Constantinople.

[58] L'analyse la plus approfondie de l'évolution primitive de la doctrine romaine fait Ch. Pietri dans son livre "Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)", Rome, 1976; Voir aussi l'article de M. Maccarrone « La concezione di Roma città di Pietro et Paolo : da Damaso a Leone I », dans : Da Roma alla Terza Roma, Studi I, p. 63-85.

[59] Peristefanon, 458-460, p. 272

[60] C. Carozzi, en commentant une autre ouvrage de Prudence (Contra Symmachum), fait la conclusion suivante: “Il est peu probable que Prudence ait imaginé sur ces fondements une véritable primauté romaine, comme elle existera à partir du XI siècle, mais il est certain que dès cette époque la « Chaire de Pierre », occupée par son successeur, a un prestige important. Saint Pierre agit à travers l’évêque de Rome qui s’approprie le privilège du pouvoir des clés ». Cf. Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval, éd. Aubier, 1999, p.58. Il nous semble, que Claude Carozzi confonde deux époques dans l’évolution de la doctrine religieuse romaine qui sont très proches dans le temps – de la fin du IV au début du V-ème siècles (époque du Prudence) et la moitié du V-ème siècle (celle du pape Léon le Grand) - mais aussi bien différentes en ce qui concerne la présentation des apôtres Paul et Pierre.

[61] Papae Leonis Magni, Epistulae, 5.2 ; Patrologia Latina, t. 54, col. 615 B.

[62] Voir M. Maccarrone, op. cit. p. 75.

[63] Voir Dagron, G., « Empereur et prêtre », p. 153-155.

[64] Voir Actes des Apôtres, 8

[65] Euseb. Hist. Eccl., II, 14, 1-6

[66] Voir par exemple la lettre qu’adressent les empereurs Constantin VI et Irène au pape Hadrien. Ed. J. D. Mansi, Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio, Graz, 1960, vol. XII, 1056,1058. La traduction latine ici **ne garde pas** cette spécificité en utilisant partout l’expression « ecclesia beati Petri apostolorum princeps » (cf.1057,1059) au lieu de la formule d’original « *ekklhsia tou çagiou Petrou kai Paulou thV korujaiwn çapostolon* ».

[67] Cité d’après M. Maccarrone, op. cit. p.85.

[68] Commentaire intéressant d’une lettre similaire, adressée du pape Gélase à l’empereur Anastase en 594 fait G. Dagron, « Empereur et prêtre », p. 310 et suiv.

[69] L’apparition des « Actes papae Silvestri » vers la fin du V siècle n’est qu’un prolongement logique de la même conception. Il faut le souligner que jusqu’à bien plus tardive l’élaboration de « Constitutum Constantini » (probablement vers la fin du VIII siècle), la légende Eusébiennne du baptême de Constantin le Grand va jouer un rôle purement religieux.

[70] Cf. Actes des apôtres, 3 :1 –11 ; 10 : 24-46, etc.

[71] Cf. Matth. 5 :12; Lc.15 :3-7

[72] Iordanes, Getica, Monumenta Germaniae historica, vol. V, Berlin, 1882 /Jordaès, Histoire des Goths, trad. du latin par Olivier Devillers, Paris, Les belles lettres, 1995.

[73] Gregorii episcopi Turonensis Historia Francorum, Jean-Paul Migne, Patrologia latina, t. LXXI, Paris, 1849, col. 159-575 / Grégoire de Tours, Histoire des Francs, Paris, Les belles lettres, 1999, trad. du latin par Robert Latouche.

[74] Cf. XXX ,156 (p.61).

[75] Ibid. XXXV, 181 (p. 71)

[76] XXXV, 146 (p. 58)

[77] Dans le cas concret, la situation historique des Grandes invasions se montre très commode pour la représentation du peuple élu, qui passe sa vie dans un mouvement perpétuel en cherchant la Terre Sainte, qui est promise à lui.

[78] *Getica*, XLV, 237

[79] La grande Ville des goths c'est la capitale du Royaume wisigoth de Toulouse, établie en 416 par le roi Valia.(415-418).

[80] Voir la monographie de J. Schmidh « Le royaume wisigoth d'Occitanie », (éd. Librairie Académique Perrin, 1997), consacrée surtout à l'héritage littéraire et historique du "grand témoin" Sidoine Apollinaire.

[81] Procop., op. cit. I, 25,26.

[82] Jordanes, op. cit., XLVI, 242.

[83] XXIX, 147-151 (p. 59 et suiv.)

[84] XXI, 112 (p.45)

[85] Ibid. XXVIII, 142.

[86] On ignore presque toujours que le titre original du travail de Grégoire de Tours n'est pas *Historia Francorum*, mais simplement *Historia Ecclesiastica*.

[87] Grégoire de Tours, op. cit. II, XXXI (p. 121)

[88] Cf. Actes des Apôtres 9 : 22.

[89] Grégoire de Tours, op. cit. loc. cit.

[90] Grégoire de Tours, op. cit. II, XXXII – XXXVIII (p.121-129).

[91] Il s'agit d'un aspect concret de l'image de Moïse, qui reflète seulement dans les cas donnés où Moïse se montre cruel outre mesures par rapport de son peuple. Voir par exemple Ex. 32 :19-27.

[92] En ce qui concerne le fait que même l'église ne peut pas être l'asile devant la collère royale le plus explicite est le récit du conflit entre le roi Childebart et Berthefred. Grég. De Tours, op. cit., IX, XII (p. 197 et suiv.)

[93] Ibid., II, XXXVII (p. 129)

[94] Ibid., II, XXXVIII (p. 133)

[95] Ibid. II, XLIII (p. 137)

[96] Ibid., IX, XVI (p. 215)

[97] Le pouvoir thaumaturgique du roi Gontran est remarqué, mais malheureusement sans commentaire satisfaisant par M. Bloch. Voir Bloch. M., *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel, attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, 2-ème éd. Gallimard, Paris, 1983, p. 33

[98] Voir par exemple *Eutropii Breviarium ab urbe condita*, Rec. Fr. Ruechl, Lipsiae, 1901, 8.1.

[99] Grég. de Tours, op. cit., I, XXXVI, (p. 59 et suiv.).

[100] Ibid., X, I (p. 256-259)

[101] Ibid., IV, XXVI (p. 208). C'est une innovation radicale, parce que selon la tradition ecclésiastique tous les églises sont nommées "sièges apostoliques".

[102] Ibid. I, XXV (p. 51)

[103] Grégoire de Tours a commencé le travail sur les derniers chapitres de « *Historia Francorum* » peu avant sa mort en 594. Jordanès a écrit les « *Getica* » en 551.

[\[104\]](#) Voir Marrou, H.-I., op. cit. p. 77.

[\[105\]](#) Or, pour les Wisigoths en Espagne cette fin va arriver bientôt – en 587 avec la conversion du roi Reccared en foi catholique. Les travaux d' Isidore de Séville (la première moitié du VII siècle) sont déjà marqués par l'influence de la doctrine papale.