

## **Le Siècle Apostolique vu d'Orient (IV<sup>e</sup> – début VII<sup>e</sup> s.)**

L'affirmation progressive de la prétention à constituer *le* siècle apostolique, celui dont le titulaire reçoit en héritage le pouvoir objectif fondé sur le *logion* matthéen (Mt 16,18) caractérise le discours romain dès la fin du IV<sup>e</sup> s. Il est censé attribuer à celui qui est élu la succession dans la fonction même que le Christ a confiée à Pierre. Cette conception est volontiers reçue en Occident au tournant des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> s. Mieux, elle est justifiée par Sirice de sorte que l'apostolat et l'épiscopat trouvent leur origine dans la mission exclusivement confiée au chef des Douze. Et bientôt Léon précise : c'est du pontife que chacun des évêques reçoit son office juridictionnel. Or, un tel système de pensée articule de plus en plus fermement Bible et histoire et laisse apparaître sous le pontificat d'Innocent I<sup>er</sup> la conviction selon laquelle « dans toute l'Italie, les Gaules, les Espagnes, l'Afrique et la Sicile ainsi que les îles qui sont intercalées, personne n'a institué d'Églises, si ce n'est ceux que le bienheureux Pierre ou ses successeurs ont établis comme évêques ». Peu disposé à faire état des invasions barbares, l'énoncé de l'idéologie papale est encore servi dans ces territoires par l'acceptation des décrétales qui se fondent sur le modèle impérial du rescrit et assure un peu plus l'emprise du modèle géo-ecclésiologique romain.

Mais les conditions mêmes qui expliquent le succès de l'entreprise pontificale en espace latin ne sont guère réunies dès lors que l'on entre en territoire grec. Là disparaît la conjonction de traits caractéristiques qui ont permis la structuration de la pensée primatiale (exploitation du modèle juridique civil, des thèses élaborées par Ambroise de Milan, traduction de la Bible ainsi que de la lettre pseudo-clémentine à Jacques de Jérusalem, évanouissement de la puissance impériale, notamment à Rome, éloignement du véritable centre de commandement).

Bien au contraire, le succès de la fondation constantinopolitaine, acquis sur le plan politique dès les débuts de la dynastie théodosienne s'accompagne de la référence à un autre modèle d'ordre et de pouvoir ecclésial, celui qui repose sur l'idée d'accommodement. Selon cette logique, la structure de commandement et de représentation de l'institution chrétienne doit épouser celle de l'Empire, dont la solidité n'est pas douteuse. Ainsi, aux différentes échelles d'organisation administrative devra correspondre un niveau de compétence ecclésial. Fonctionnel quand il s'agit de la cité ou de la métropole provinciale, ce système rencontre des difficultés de définition dès lors que l'on cherche à délimiter le territoire juridic-

tionnel propre aux sièges les plus importants, ceux que la tradition ou les décisions souveraines ont désigné comme centres principaux capables d'exercer une puissante attraction.

Si le concile de 381 semble désigner Constantinople comme la capitale religieuse de l'Empire d'Orient puisqu'elle en est la capitale politique, la médiocre publicité donnée à cette disposition jusqu'au concile de Chalcédoine signale combien il y a loin du principe à l'application. Bien plus, les crises chrysostomienne puis nestorienne révèlent que, plus sûrement que celui d'Antioche, le siège d'Alexandrie, doté d'un appareil perfectionné de gouvernement et de représentation, est en mesure de revendiquer le premier rang. La controverse christologique qui affecte profondément l'Église officielle à partir de 451 atteste combien l'affrontement entre doctrines implique immédiatement la rivalité de sièges que l'on commence à appeler patriarcats.

Or, les protagonistes majeurs, Alexandrie, Antioche et Constantinople, ne paraissent guère privilégier le recours à l'argument d'apostolicité. Car, en Orient, une telle justification est nécessairement concurrentielle. Au contraire, le système pontifical présente un ordre exclusif déjà défini par Damase. Il accorde au siège de saint Marc la deuxième place et à Antioche le troisième rang. Curieuse à première vue, puisque le Nouveau Testament ignore presque entièrement Alexandrie alors que la cité syrienne y est spécialement honorée, cette construction n'en est pas moins rigoureuse. C'est au moment où Pierre accomplit son ministère et ordonne l'Église romaine avant de lui confier la mission reçue du Christ qu'il envoie Marc à Alexandrie. La communauté que celui-ci est donc supposé avoir fondée entretient un rapport constitutif avec le siège pétrinien prétendument illustré par l'histoire récente des évêchés d'Athanase – n'a-t-il pas célébré le trône apostolique qu'abrite la vénérable capitale ? - et de Cyrille.

Mais une telle lecture gêne finalement les Alexandrins : Cyrille fait silence sur toute justification biblico-apostolique. Son successeur Dioscore, qui n'a sans doute guère goûté la sollicitude pressante exprimée par le pape Léon peu après son intronisation (444), délaisse tout lien avec Occident et ne veut exploiter le prestige de son siège que pour mieux abaisser celui d'Antioche. Après Chalcédoine, si Rome rappelle volontiers la dignité évangélique du siège alexandrin pour mieux rejeter "le 28<sup>e</sup> canon", la mémoire miaphysite, quant à elle, retient surtout que la rupture de communion constatée en 451 rend désormais vaine toute affirmation primatiale. La vision d'un moine des environs d'Alexandrie en résume le sens de façon saisissante : celle d'un Pierre en pleurs reconnaissant que tandis que tout ce qu'il avait planté a été arraché, son disciple (Marc), lui, a su obtenir les résultats espérés.

A Antioche également, les aspirations romaines sont bientôt déconsidérées, en dépit de la fraternité pétrinienne volontiers soulignée par Innocent ou Léon. Tôt, l'insistance pontificale y paraît bien indiscreète comme en atteste déjà l'un de ses hérauts les plus fameux, Jean Chrysostome. D'autant que l'histoire du siège d'Orient n'est pas sans gloire. Déjà en 382, les évêques d'Orient réunis en synode ont-ils indiqué dans leur lettre à Damase que l'Église apostolique dont ils rappelaient le lustre était celle d'Antioche. Pourtant ses chefs ne font pas cas de son origine (ainsi que d'Ac 11, 26) que lorsque ses intérêts et son prestige

sont mis en cause par des sièges plus soucieux de développer une stratégie agressive à son encontre (Alexandrie ou Jérusalem). Comme si les crises successives (arienne, paulinienne, nestorienne, miaphysite et leurs conséquences géo-ecclésiales) les avaient empêchés de concevoir un discours alternatif articulé où cette référence prît une importance décisive. Consommée dès 518, la séparation entre pro et anti-chalcédoniens aggrave cette impuissance et laisse un peu plus encore le champ libre non pas tant au siège de Jacques, Jérusalem, dont l'ambitieux Juvénal a su étendre à son maximum l'influence en lui assurant un rang patriarcal (451), qu'à Constantinople.

Si l'Église de la capitale semble tirer sa force de l'adéquation entre ordre politique et religieux jusqu'au schisme acacien (484-519), en même temps qu'elle s'affirme nouvelle Jérusalem et nouvelle Antioche par un étonnant parement de reliques et de pieuses fondations, une profonde crise de confiance la secoue lorsque sur instruction impériale, il lui faut admettre le libelle de communion du pape Hormisdas. Impossible de transiger désormais, il lui incombe de ne plus se confronter à l'idéologie exaltant le siège Apostolique, dont il apparaît que, sauf à rompre de nouveau avec Rome, il ne saurait rester sans contrepoint.

La première solution préconisée, insister sur la gémellité entre les deux Églises qui ne constitueraient qu'un seul et même siège, celui de Pierre, est évidemment repoussée par Rome ; la seconde – s'intégrer au second rang de la pentarchie - soutenue de toutes ses forces par Justinien, ressemble en dernière instance à un réagencement du principe d'accommodement. Aussi une troisième voie est-elle empruntée après qu'un nouveau différend (relatif au titre de patriarche universel) s'est fait jour avec Rome. Début VII<sup>e</sup> s., en effet, la légende d'une évangélisation de la cité de Byzance par le premier appelé des apôtres (André) s'étoffe : mettant à profit la présence de restes de longue date conservés dans la capitale (depuis le milieu du IV<sup>e</sup> s.), cette fiction permet encore de désigner la relation particulière qui unit les deux sièges de l'ancienne et la nouvelle Rome, tout en signifiant que le salut vient d'Orient et que Pierre lui-même a été amené au Christ par son frère.

Produit le plus remarquable de la confrontation avec l'idéologie pétrinienne venue d'Occident, la promotion apostolique de Constantinople confirme donc le motif d'une subtile mais non moins irréductible résistance à la primauté pontificale, en même temps qu'elle atteste que les signes avant-coureurs de l'*estranagement* réciproque ont été un temps désamorçés.

**Philippe BLAUDEAU**