

Université de Montréal

La primauté d'honneur du patriarcat de Constantinople au V^e siècle : L'apport de Jean
Chrysostome tel que présenté par ses contemporains

par
Simon Maltais

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en Théologie
option Études théologiques

Décembre 2009

© Simon Maltais, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
La primauté d'honneur du patriarcat de Constantinople au V^e siècle : L'apport de Jean
Chrysostome tel que présenté par ses contemporains

présenté par
Simon Maltais

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Manuel Jinbachian
président-rapporteur

Jean-François Roussel
directeur de recherche

Christian Raschle
membre du jury

Résumé

S'il est généralement reconnu que le processus d'institutionnalisation de l'Église s'est accéléré au IV^e siècle, certaines de ses étapes nous sont moins connues. Ce mémoire cherche à évaluer l'importance de Jean Chrysostome dans l'émergence de la primauté d'honneur de Constantinople.

Après une étude attentive du troisième canon du concile de Constantinople I mise en relation avec l'opinion de trois auteurs contemporains, c'est-à-dire Palladius d'Hélénopolis, Socrate de Constantinople et Sozomène, il ressort de ce travail que l'épiscopat de Jean Chrysostome a favorisé l'implantation de cette prééminence dans l'Église.

L'analyse des modalités de la primauté d'honneur de Constantinople montre bien qu'historiquement, les évêques de l'ancienne et de la nouvelle Rome n'ont pas construit leur primat à l'aide des mêmes arguments. L'explicitation de ces éléments ne se veut pas une prise de position dans les débats œcuméniques actuels, mais plutôt un préliminaire permettant une meilleure compréhension des données du problème.

Mots clés : Accommodement politique, apostolicité, concile de Constantinople I, ecclésiologie, histoire, Palladius d'Hélénopolis, Socrate de Constantinople, Sozomène

Abstract

Even though it is generally accepted that the Church institutionalization process accelerated in the IVth century, some of its steps are less known. This dissertation tries to assess John Chrysostom's importance in the emergence of Constantinople's primacy of honour.

After a thorough study of the third canon of the council of Constantinople I and of the opinion of three contemporary authors, namely Palladius of Helenopolis, Socrates of Constantinople and Sozomenos, the results of this works are that John Chrysostom's episcopate fostered the implementation of this preeminence in the Church.

The analysis of the terms of the primacy of honour of Constantinople shows that historically, the bishops of Old and New Rome did not build their primacy with the same arguments. Clarifying these elements is not a way to make a stand in the current ecumenical debate, but rather is a preliminary step to a better understanding of the problem.

Keywords : Apostolicity, council of Constantinople I, ecclesiology, history, Palladius of Helenopolis, political accommodation, Socrates of Constantinople, Sozomenos

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
1. Introduction.....	1
1.1. Objectifs du mémoire.....	3
1.2. Méthodologie et démarche.....	4
2. Mise en contexte historique.....	8
2.1. L'Église au IV ^e siècle.....	8
2.2. Le contexte du concile de Constantinople I et ses travaux.....	14
2.3. Les réactions au concile.....	19
3. La primauté d'honneur de Constantinople : une définition.....	24
3.1. L'organisation ecclésiale au IV ^e siècle.....	25
3.2. Accommodement politique et apostolicité.....	33
3.3. La formulation de Constantinople I et ses implications.....	44
4. Jean Chrysostome chez les chroniqueurs du V ^e siècle.....	54
4.1. Biographie de l'évêque et des chroniqueurs.....	55
4.2. La crise de Gainas.....	82
4.2.1. Palladius d'Hélénopolis.....	83
4.2.2. Socrate de Constantinople.....	83
4.2.3. Sozomène.....	83
4.3. L'affaire d'Asie.....	84
4.3.1. Palladius d'Hélénopolis.....	85
4.3.2. Socrate de Constantinople.....	86
4.3.3. Sozomène.....	87
4.4. La déposition de Jean.....	87
4.4.1. Palladius d'Hélénopolis.....	88
4.4.2. Socrate de Constantinople.....	90
4.4.3. Sozomène.....	91
5. Analyse.....	94
5.1. La crise de Gainas.....	94
5.2. L'affaire d'Asie.....	99
5.3. La déposition de Jean.....	107
6. Conclusion.....	117
7. Bibliographie.....	122

1. Introduction

En 397, le choix de Jean Chrysostome comme patriarche de Constantinople par l'Empereur Arcadius peut être qualifié de surprenant. En effet, cet ancien anachorète de Syrie, étranger aux subtilités de la cour impériale a dû s'adapter à un contexte très différent de son milieu natal pour remplir ses nouvelles fonctions. Son autorité a été contestée pendant l'intégralité de son mandat dans la capitale, et il a fini ses jours en exil, disgracié et apparemment vaincu par son principal opposant à la primauté en Orient, c'est-à-dire Théophile, patriarche d'Alexandrie. Pourtant, en fin de compte, c'est bien le patriarche de Constantinople qui a acquis formellement cette primauté au concile de Chalcédoine en 451, bien que le patriarche de Rome n'ait accepté cette situation qu'au IX^e siècle.

Nous nous trouvons ici en présence d'un problème cristallisé en la personne de Jean Chrysostome, qui a siégé à Constantinople en plein cœur de cette période d'affirmation du patriarcat. À première vue, on pourrait croire que ses nombreux revers, suivis de la fin abrupte de sa charge, de son exil et de sa mort, montrent l'échec de Jean Chrysostome à développer l'influence de la capitale impériale sur les autres évêchés, malgré l'affirmation faite au concile de Constantinople en 381 de l'attribution d'une primauté d'honneur de ce siège épiscopal. Or, en 451, le concile de Chalcédoine confirma cette primauté du patriarcat constantinopolitain sur ses pairs d'Orient dans le cadre de la pentarchie. La création d'une telle autorité, loin d'être l'affaire de quelques années d'efforts seulement, a dû nécessiter le travail de plusieurs personnalités suffisamment fortes pour porter et faire naître un tel projet. Par conséquent, il serait tout à fait probable que Jean Chrysostome ait contribué activement et positivement à l'affirmation du patriarcat de Constantinople.

Les travaux concernant Jean Chrysostome abondent encore de nos jours et font le point sur de nombreux aspects de sa pensée telle qu'elle nous fut transmise par ses écrits. Par contre, pour ce qui est du personnage historique en tant que tel et des événements qu'il a vécus, les chercheurs ne s'y sont attardés que rarement et superficiellement parlant, privilégiant pour la plupart les années qu'il passa à Antioche plutôt que celles de son patriarcat à Constantinople. Wolf Liebeschuetz est

l'un des rares auteurs à s'être intéressé en profondeur aux relations de Jean Chrysostome avec la cour impériale et ses collègues d'Orient. Il effleure la question de la primauté en suivant la même position que nous : « Chrysostom strove to realize the primacy of Constantinople over Churches in other provinces which had been proclaimed – in a purely honorary sense – at the Council of Constantinople in 381 »¹. Quant à lui, Lewis Patsavos, dans un article abordant la primauté du siège constantinopolitain, va un peu plus loin en offrant des pistes d'explications, sans toutefois les développer : « Saint John Chrysostom [...] involved [himself] with matters beyond the territorial limits of the Church of Constantinople (such as evangelizing the Goths and Scythians among others) »². Finalement, Maxime de Sardes affirme que « Saint Jean Chrysostome fut en réalité le premier grand "Patriarche oecuménique", avant même que ce titre soit venu parer le Trône de la Cité impériale »³. L'opinion présentée par ces auteurs résume bien la position de la communauté de chercheurs sur notre sujet : Jean Chrysostome est considéré comme un personnage important pour l'Église patristique, et ses actions, principalement celles qu'il entreprit hors de son territoire ecclésiastique, sont prises comme des preuves qu'il agissait comme ayant la primauté d'honneur *de facto*. Mais il reste difficile de trouver une analyse développée à ce sujet.

La pauvreté des recherches actuelles sur notre sujet s'explique peut-être justement par l'abondance des textes écrits par le patriarche, qui sont pour la plupart des homélies et des sermons. D'ailleurs, Rudolf Brändle fait à ce sujet une remarque très intéressante dans sa biographie de Jean Chrysostome : « De l'œuvre d'aucun autre Père de l'Église il n'existe une abondance comparable de manuscrits qui nous ont été transmis »⁴. Ainsi, le patriarche inspire davantage la recherche en tant que

¹ John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz, *Barbarians and bishops : Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p.171. Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale : Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p.465, est du même avis que Wolf Liebeschuetz à ce sujet.

² Lewis Patsavos, « The Primacy of the See of Constantinople in Theory and Practice », *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 37, no. 3-4, 1992, p.233.

³ Maxime de Sardes, *Le patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe : Étude historique et canonique*, Paris, Éditions Beauchesne, 1975, p.146.

⁴ Rudolf Brändle, *Jean Chrysostome (349-407), « Saint Jean Bouche d'or » : Christianisme et politique au IV^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p.18.

« prédicateur à la bouche d'or » qu'en tant qu'évêque de Constantinople, malgré la vie mouvementée qu'il eut à ce poste.

C'est pour cette raison qu'il est non seulement intéressant, mais aussi nécessaire de fréquenter directement les auteurs du V^e siècle pour situer efficacement le rôle et la contribution de Jean Chrysostome à l'affirmation du patriarcat de Constantinople dans le contexte de son époque. Tandis que Palladius d'Hélénopolis s'est davantage intéressé à la question de l'injustice provoquée par l'exil du patriarche, Socrate de Constantinople et Sozomène, qui avaient des opinions différentes à ce sujet, ont plutôt porté un jugement sur les activités de Jean Chrysostome. À travers le récit de l'évêque d'Hélénopolis, nous aurons un aperçu des circonstances qui menèrent à la déposition du patriarche. Par la suite, les *Histoire ecclésiastique* de Socrate de Constantinople et de Sozomène nous apporteront de précieuses informations quant au contexte plus général des années 396 à 407 et des relations entre le patriarcat et la cour impériale. L'opinion de ces auteurs doit, pour sa part, être mise en relation avec les informations trouvées dans les actes des conciles de l'époque ainsi que chez leurs contemporains.

1.1. Objectifs du mémoire

Ce projet a pour point de départ la préoccupation de mieux connaître et de mieux comprendre l'Église chrétienne à un moment clé de son histoire, c'est-à-dire lors de son institutionnalisation et de l'élaboration de sa doctrine durant la période de l'Antiquité tardive, à l'aube du IV^e siècle de notre ère. Les décisions qui furent prises à cette époque concernant les relations qu'avaient les évêchés entre eux et avec le pouvoir séculier influencèrent le cours de l'histoire ecclésiastique jusqu'à nos jours. Ce thème était brûlant d'actualité au début du V^e siècle à Constantinople, quand les autorités impériales et ecclésiastiques cherchaient à étendre le plus possible leur influence sur l'ensemble de la société. Il l'est à nouveau de nos jours dans le contexte du mouvement œcuménique des Églises chrétiennes qui cherche à redéfinir les relations entre les différentes confessions du christianisme. L'étude de la situation de l'Église au IV^e siècle à partir de l'expérience du personnage historique qu'est Jean

Chrysostome nous offre une porte intéressante sur la vie et l'organisation des institutions chrétiennes dans leurs premiers siècles.

L'objectif général de ce mémoire est de mieux saisir l'apport qu'eut Jean Chrysostome au processus d'émergence de la primauté du patriarcat de Constantinople sur les autres sièges épiscopaux d'Orient en étudiant la question à partir des écrits de ses contemporains. Plus précisément, ce projet cherche à atteindre deux objectifs spécifiques concernant l'histoire de l'Église : offrir une vision plus juste de l'importance de Jean Chrysostome comme patriarche et non pas seulement comme prédicateur, et présenter une définition de la primauté d'honneur, au sens du concile de Constantinople de 381, dans l'Église antique qui favorisera la réflexion sur la question de l'autorité en milieux ecclésiaux, que ce soit à travers l'histoire ou à notre époque. Notre perception de Jean Chrysostome est largement tributaire de ses propres écrits et n'offre qu'une image partielle de ce personnage pourtant si important dans l'Église orthodoxe. Sa position de patriarche d'une métropole en pleine émergence est, quant à elle, idéale pour comprendre les mécanismes de la création de la notion d'autorité dans l'Église.

Tel que nous l'avons déjà énoncé précédemment, puisqu'il a agi *de facto* comme si le siège de Constantinople avait déjà les pouvoirs accordés par la primauté d'honneur, il est tout à fait probable que Jean Chrysostome ait contribué volontairement et activement à la promotion du patriarcat constantinopolitain, renforçant ainsi l'influence du titulaire de cette fonction sur les autres évêchés d'Orient. C'est ce que nous chercherons à déterminer à travers les écrits de trois de ses contemporains.

1.2. Méthodologie et démarche

Dans le cadre de ce mémoire, trois concepts nécessitent une définition et une mise en relation : ecclésiologie, patriarcat et primauté d'honneur.

L'ecclésiologie, le « discours sur l'Église », est la réflexion critique sur la constitution et l'organisation de l'assemblée qu'est le peuple de Dieu, c'est-à-dire les adeptes du christianisme. Elle est l'une des principales branches de la théologie

chrétienne et tient une place d'importance dans cette recherche puisqu'elle est le cadre conceptuel dans lequel s'inscrit notre enquête historique⁵.

Le terme « patriarcat » renvoie à une forme de gouvernement des Églises chrétiennes canonisée au courant du V^e siècle. Le « patriarche » est le titulaire d'un siège épiscopal plus important que les autres. Traditionnellement, l'Église antique reconnaît cinq grands patriarcats qui forment la « pentarchie » : Alexandrie, Antioche, Constantinople, Jérusalem et Rome⁶. À partir de l'affirmation de sa primauté d'honneur en 381, le patriarcat de Constantinople chercha à la concrétiser en prenant la première place parmi les évêchés d'Orient, ce qui est l'un des phénomènes que nous tenterons d'élucider dans cette recherche.

La définition du concept de la primauté d'honneur a divisé les chercheurs sur la question et a été l'objet d'une grande littérature. Étant donné que nous essaierons, dans le cadre de ce mémoire, d'offrir une juste explication de la signification de cette notion selon les énoncés du concile de Constantinople de 381, nous nous contenterons ici de proposer une définition préliminaire : la primauté d'honneur est un privilège accordé à un patriarche qui fait de lui, après l'évêque de Rome, le deuxième prélat de l'Église universelle, donc le premier des Églises d'Orient. Cette position le pose comme arbitre des différends ecclésiaux en Orient et lui donne les moyens de déposer d'autres évêques. Cette primauté sert donc de facteur d'unité dans l'Église orientale et se conçoit d'abord et avant tout comme un rapport entre les sièges épiscopaux.

Ces concepts, dans le cadre de notre recherche, doivent tous être envisagés autant dans leur dimension abstraite qu'historique. Ils s'inscrivent évidemment dans le cadre de l'ecclésiologie, car ils serviront justement à comprendre l'Église chrétienne dans un moment important de son histoire, c'est-à-dire l'uniformisation de son institutionnalisation.

⁵ André Birmele, « Ecclésiologie », dans *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. de Jean-Yves Lacoste, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p.433.

⁶ Nicolas Lossky, « Patriarcat », dans *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. de Jean-Yves Lacoste, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p.1044.

Les sources auxquelles nous aurons recours pour notre travail peuvent être divisées en deux grandes catégories : les sources primaires et les sources secondaires. En premier lieu, nous allons faire appel aux écrits de trois auteurs contemporains de Jean Chrysostome qui nous ont transmis leur version des événements saillants du passage de ce dernier sur le siège épiscopal de Constantinople. Il existe des éditions critiques de ces ouvrages, publiées dans la collection des « Sources chrétiennes », ce qui permettra, le cas échéant, d'aller vérifier la traduction dans la langue d'origine, c'est-à-dire le grec. Pour les données conciliaires, celles-ci peuvent être vérifiées dans leur version grecque originale à l'aide des *Acta conciliorum oecumenicorum* en quatre tomes d'Edward Schwartz, ou dans une traduction française dans les vingt-et-un volumes de l'*Histoire des conciles d'après les documents originaux* de Karl Joseph Hefele. En second lieu, nous utiliserons diverses études contemporaines portant sur Jean Chrysostome, son époque, les auteurs anciens auxquels nous allons avoir recours ainsi que sur les notions de primauté d'honneur et d'autorité au sein de l'église chrétienne. Les œuvres lues seront principalement en langue française et anglaise, mais nous irons parfois vérifier certaines informations en allemand.

Pour ce qui est de la cueillette des données, des manières de procéder et de l'application des méthodes, il convient d'explicitier certains éléments concernant le travail historique. Celui-ci se fait par la lecture et la compréhension des textes anciens. Par conséquent, nous obtiendrons les informations nécessaires à notre analyse en consultant les avis des différents auteurs et en faisant une synthèse critique de leurs positions. Cette recherche se fera par une approche historique que l'on pourrait qualifier de « Nouvelle Histoire », c'est-à-dire qui refuse les postulats et les prétentions de l'histoire positiviste pour plutôt revendiquer une parenté plus grande avec la littérature. La méthode « historique », appliquée au corpus particulier des textes de l'Antiquité, cherche à dégager un « sens » à partir d'une série de témoignages dans l'objectif de toucher les lecteurs contemporains⁷. Par cette étude, nous chercherons à comprendre le processus d'institutionnalisation de l'Église, ce qui

⁷ Elizabeth Ann Clark, *History, theory, text : Historians and the linguistic turn*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p.156 et suivantes. Voir aussi Krzysztof Pomian, *Sur l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1999, p. 388-392 et 115-120.

nous donne des pistes de réflexion pour mieux penser et organiser les différentes églises chrétiennes aujourd'hui.

Au niveau de la séquence de réalisation de ce mémoire, il convient d'orchestrer un tel projet en quatre mouvements. Tout d'abord, nous ferons une mise en contexte historique du IV^e siècle et nous introduirons le concile de Constantinople de 381. Ensuite, il nous faudra expliciter et définir la notion de primauté d'honneur, qui est centrale à nos interrogations. Puis, nous devons examiner les années du passage de Jean Chrysostome au patriarcat de Constantinople à travers les trois lunettes différentes que nous proposent nos auteurs anciens. Nous ferons cela à l'aide d'une courte biographie de l'évêque ainsi que d'une critique des œuvres que nous emploierons. Enfin, la mise en relation de la définition de la primauté d'honneur et du témoignage de nos auteurs nous permettra de proposer une compréhension éclairée de l'apport, positif ou négatif, de Jean Chrysostome à l'affirmation du siège épiscopal de Constantinople.

2. Mise en contexte historique

Afin d'avoir une idée juste des éléments qui seront traités dans ce mémoire, il convient d'en faire une mise en contexte historique détaillée. Dans ce chapitre-ci, nous ne nous attarderons pas aux événements entourant la vie de Jean Chrysostome, car ces derniers seront amplement traités dans les chapitres quatre et suivants. Nous examinerons plutôt, en premier lieu, la situation dans laquelle l'Église chrétienne se trouve au IV^e siècle. Ensuite, nous nous attarderons davantage sur le contexte particulier du concile œcuménique de Constantinople I de 381 et sur ses travaux. Nous terminerons en voyant les réactions provoquées par le concile ainsi que les événements des dernières années du IV^e siècle.

2.1. L'Église au IV^e siècle

Il est difficile d'offrir un panorama complet de l'Église chrétienne au IV^e siècle, car ces années regorgèrent de changement pour celle-ci. Mais ces mutations se firent, pour la plupart, dans la direction du développement institutionnel du christianisme. S'il est vrai que la religion chrétienne avait pu profiter d'une certaine tolérance de la part de l'État romain pour se répandre à travers tout l'Empire, ce n'est qu'au début du IV^e siècle qu'elle s'organisa et s'imposa à l'intérieur de ses frontières. L'élément déclencheur de cette expansion fut le changement d'attitude radical effectué par le pouvoir politique romain qui amena celui-ci à cesser les persécutions faites aux chrétiens, puis à adopter le christianisme comme religion d'État⁸. Par conséquent, il est pertinent d'étudier la politique religieuse des empereurs de notre période de pair avec les mouvements internes du christianisme.

De l'avis de plusieurs, le règne de Constantin (de 312 à 337) marque un tournant important dans l'histoire du christianisme, car c'est sous l'impulsion de ce dernier que l'Église s'institutionnalisa sous une forme homogène. De plus en plus de théologiens et d'historiens sont persuadés que « l'Église primitive », c'est-à-dire d'avant l'avènement de Constantin, était en fait « an unregulated mix of all sorts of different religious and spiritual groups, all of whom looked back to the inspiration of

⁸ Pierre Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p.1-5.

Jesus Christ, but who interpreted his legacy in different ways and constructed very different sorts of “church” in the process »⁹. Par conséquent, avant cet Empereur, le christianisme existait sous de nombreuses formes parfois très différentes l’une de l’autre et aucune d’entre elles ne pouvait se targuer d’être supérieure ou plus près de la vérité qu’une autre.

La première initiative en faveur du christianisme prise par Constantin, en collaboration avec Licinius, administrateur de la partie orientale de l’Empire romain, nous est connue sous le nom d’Édit de Milan. Les mesures entourant cette politique, étendue à l’ensemble de l’Empire en 313, sont empreintes de tolérances à l’égard des chrétiens. En voici les lignes de force :

Nous avons cru devoir régler en tout premier lieu, entre autres dispositions de nature à assurer, selon nous, le bien de la majorité, celles sur lesquelles repose le respect de la divinité, c’est-à-dire, donner aux chrétiens, comme à tous, la liberté et la possibilité de suivre la religion de leur choix, afin que tout ce qu’il y a de divin au céleste séjour puisse être bienveillant et propice, à nous-mêmes et à tous ceux qui se trouvent sous notre autorité. [...] Il convient donc que ton Excellence sache que nous avons décidé [...] d’abolir les stipulations qui nous paraissaient tout à fait malencontreuses et étrangères à toute mansuétude, et de permettre dorénavant à tous ceux qui ont la détermination d’observer la religion des chrétiens, de le faire librement et complètement, sans être inquiétés ni molestés¹⁰.

Jusqu’à la fin de son règne, Constantin maintint sa politique favorable au christianisme de plusieurs façons, que ce soit par des dons matériels (en argent ou en terrains, par exemple) ou par des mesures renforçant le pouvoir de l’Église dans la société (le droit de rendre la justice accordé aux évêques ou la possibilité d’affranchir des esclaves par simple déclaration dans les églises, par exemple)¹¹. Tous ces éléments sont plutôt intéressants pour le christianisme, mais il convient de se

⁹ Linda Woodhead, *An introduction to Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p.11. Voir aussi Charles Perrot, *Après Jésus : Le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Les Éditions de l’Atelier, 2000, p.72; Jean Daniélou, *L’Église des premiers temps : Des origines à la fin du III^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p.106; Gérard Rochais, « Le christianisme primitif », *Un monde de religions tome 2 : Les traditions juive, chrétienne et musulmane*, Sainte-Foy, Les Presses de l’Université du Québec, 2005, p.74-78 et Pierre Maraval, *op. cit.*, p.3-4.

¹⁰ Jacques Moreau, *Lactance : De la mort des persécuteurs, livre I*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 39-1, 1954, p.132-134.

¹¹ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.8-9.

demander à quels chrétiens ces faveurs étaient destinées. La réponse réside assurément dans le fait que Constantin cherchait à faire du christianisme un facteur d'unité dans son empire.

En fait, il est possible de dégager deux principaux axes de discorde entre les chrétiens à l'époque de Constantin : des groupes rigoristes comme les donatistes privilégiaient une éthique plus stricte tout en déplorant la compromission de l'Église provoquée par l'accession au pouvoir, alors que d'autres, comme les ariens, soulevaient des questions quant aux définitions doctrinales de la foi. C'est afin de trouver une solution aux problèmes posés par Arius et ses partisans que Constantin convoqua le premier concile œcuménique de l'Église chrétienne à Nicée, en 325¹². Par contre, il s'en tint, tout au long de son règne, à une politique de tolérance face aux donatistes, ce qui peut probablement s'expliquer par le fait que les ariens étaient beaucoup plus nombreux et répandus, alors que les suivants de Donat ne purent dominer qu'en Afrique du Nord¹³. En cherchant une réponse aux questions de dogmatique posées par les ariens, l'Empereur sanctionnait le christianisme « catholique » qui suit la voie droite, l'orthodoxie, par opposition aux hérésies telles l'arianisme qui proposent des croyances différentes¹⁴. La structure organisationnelle de l'Église chrétienne commença alors à se fixer, bien que certains points de sa hiérarchie, comme la position relative des évêques entre eux, aient été discutés à plusieurs reprises. Nous y reviendrons plus en détail dans le chapitre trois. Pour l'instant, il est important de comprendre que Constantin voulait doter son Empire unique d'une Église unifiée qui ne souffrait pas de dissensions internes. C'est pour cette raison que la crise provoquée par Arius façonna la forme prise par l'Église au IV^e siècle. Il convient donc de s'intéresser à la définition doctrinale de la foi, principal sujet des conciles œcuméniques de la période qui nous intéresse.

Comme nous l'avons dit précédemment, c'est aux questions des ariens concernant la nature du Christ que le concile de Nicée tenta de répondre. En apparence, le concile avait, par son symbole, rallié presque l'entièreté de la

¹² *Ibid.*, p.317-320.

¹³ *Ibid.*, p.303-304.

¹⁴ *Ibid.*, p.295.

chrétienté, car seuls trois évêques refusèrent la fameuse formule du concile. En voici une traduction : « Nous croyons en un Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes les choses visibles et invisibles, et en un Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, unique engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non fait, consubstantiel (ὁμοούσιος) au Père »¹⁵. Il s'avéra que cette unanimité apparente, probablement encouragée par les menaces faites par Constantin aux éventuels contestataires, cachait en fait une opposition qui se développa davantage à la mort de l'Empereur. Ce dernier fit du concile un élément central de sa politique religieuse et donna toute la force de son bras séculier à l'application des canons de Nicée, initiant ainsi une pratique reprise par plusieurs des empereurs suivants¹⁶.

Avant de voir la politique religieuse des successeurs de Constantin, il convient de préciser un peu un acte de ce dernier qui aura une importance primordiale dans les événements à suivre : la fondation de Constantinople sur le site de l'ancienne Byzance dès 324. L'objectif de l'Empereur semble avoir été double : créer une nouvelle Rome et transporter la capitale impériale en Orient. En effet, Constantinople a été construite en suivant le modèle de Rome (avec ses quatorze régions urbaines, son Capitole et son Sénat) tout en répondant aux nouvelles nécessités de l'Empire romain. Le centre de gravité de ce dernier s'était peu à peu déplacé vers l'est, notamment pour se rapprocher des opérations militaires contre les Goths sur le Danube et les Perses en Orient (Constantinople avait l'avantage d'être proche de ces fronts tout en étant presque inexpugnable) ainsi que pour des raisons économiques. Rapidement, la nouvelle capitale devint le plus grand centre urbain de l'Empire d'Orient, situé au carrefour des routes de commerces et à proximité du pouvoir impérial, ce dernier s'y établissant de façon permanente à la fin du IV^e siècle¹⁷. Il n'est donc pas surprenant que l'évêque de cette ville acquière une certaine importance lors des années à venir, étant donné les rapprochements faits entre l'Église et l'État. Cette question nous suivra tout le long de notre discussion sur la primauté.

¹⁵ Ignacio Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople, 324 et 381 : Histoire des conciles œcuméniques tome 1*, Paris, Fayard, 2006, p.70.

¹⁶ *Ibid.*, p.63 et 67-68.

¹⁷ Alain Ducellier et *ali.*, *Le Moyen Âge en Orient : Byzance et l'Islam*, Paris, Hachette, 2003, p.29-31.

À la mort de Constantin en 337, la gestion de l'Empire romain fut répartie entre ses trois fils, Constantin II, Constance II et Constant. Probablement à cause d'une divergence d'opinions quant au type de collégialité les mettant en relation, une querelle entre l'aîné, Constantin II, et le cadet, Constant, mena le premier à la mort à Aquilée en 340. Ainsi, l'Empire fut divisé en deux parties, l'Occident revenant à Constant, l'Orient, à Constance II¹⁸. Si le premier devint un farouche défenseur de l'œuvre du concile de Nicée, l'autre favorisa ouvertement une faction de semi-ariens qui ne souscrivaient ni au symbole nicéen, ni aux théories d'Arius. Plusieurs conciles régionaux virent l'influence des adversaires de Nicée s'agrandir en Orient, puis en Occident après la mort, en 350, de Constant, notamment ceux d'Antioche en 341 et d'Arles en 353-354. À partir de 351, il est possible de distinguer trois principaux groupes de protestataires : celui des anoméens, c'est-à-dire des ariens radicaux montrant le Fils inégal (ἀνόμοιος) au Père, celui des homéousiens qui préféraient dire du Fils qu'il est semblable par son essence au Père (ὁμοιούσιος) et celui des homéens, les disciples les plus près de la doctrine d'Arius, qui, tout en affirmant que le Fils est semblable (ὅμοιος) au Père, soulignent le fait que le Christ est une créature. Il est intéressant de noter ici que plusieurs adversaires de Nicée refusaient son symbole seulement à cause de l'imprécision provoquée par l'utilisation du terme « ὁμοούσιος » et de son absence dans les Écritures¹⁹.

Malgré ces dissensions, l'orientation générale de la politique religieuse des empereurs reste la même et le christianisme jouit de la faveur impériale jusqu'en 360. Les empereurs, nous l'avons vu, se mêlèrent eux aussi de la vie ecclésiale, le paganisme subit une répression semblable à celle vécue par les chrétiens seulement quelques années auparavant et de plus en plus de privilèges furent accordés aux clercs qui étaient déjà considérés, à cette époque, comme ceux qui consacrent leur vie à Dieu en occupant une position dans l'Église²⁰. Pour s'en convaincre, il nous suffit de lire les multiples lois promulguées par les deux empereurs, par exemple « celle de Constance [qui] interdit les conversions de chrétiens au judaïsme », ou encore celle

¹⁸ David Stone Potter, *The Roman Empire at Bay A.D. 180-395*, New York, Routledge, 2005, p.462-463.

¹⁹ Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.127-133.

²⁰ Jean Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris, Sirey, 1989, p.98.

de Constant de 341 qui déclare : « Que cesse la superstition, qu'on abolisse la folie des sacrifices »²¹.

Le règne de Julien ressemble à une éclipse dans ce panorama de la politique religieuse des empereurs du IV^e siècle : contrairement à ses prédécesseurs, celui-ci restaure les prérogatives de l'ancienne religion romaine et impose des restrictions aux chrétiens, comme le montre l'une de ses lettres : « Je trouve absurde que celui qui commente leurs ouvrages [des auteurs classiques] méprise les dieux qu'ils ont honorés »²². Cette réaction par rapport au christianisme ne dura pas et les successeurs de Julien (Jovien, Valentinien I^{er}, Valens et Gratien) reprirent l'orientation générale léguée par Constantin en rétablissant les privilèges accordés au christianisme, sans les élargir pour autant²³. Avec ce retour à une politique favorable aux chrétiens, les dissensions entre les différentes confessions purent reprendre là où elles avaient momentanément été abandonnées.

Après les courts règnes de Julien et de Jovien, l'Empire est à nouveau divisé entre deux frères, Valentinien I^{er} régnant en Occident et Valens gouvernant l'Orient. L'Empereur occidental, bien que commandant des sujets principalement nicéens, refusa de se prononcer quant à la doctrine, laissant toute leur liberté aux Églises²⁴. À sa mort en 375, son fils Gratien se lança dans une politique plus favorable aux partisans de la définition de Nicée. Alors que traditionnellement, on attribuait ce changement à l'influence qu'Ambroise de Milan avait sur l'Empereur, Neil McLynn nous présente un Gratien beaucoup plus actif qui fait face aux changements dans les tendances politiques de l'Occident²⁵. La situation était très différente en Orient, où Valens poursuivit une politique en faveur des homéens semblable à celle de Constance II dans un effort d'unir les chrétiens, par la force si c'était nécessaire, autour d'une foi qui, à ses yeux, pouvait rassembler le plus d'adhérents²⁶. De plus, les

²¹ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.11-12.

²² Joseph Bidez et ali., *Julien : Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, vol. 1b, 1932, lettre 42.

²³ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.15-18.

²⁴ *Ibid.*, p.335-336.

²⁵ Neil Brendan McLynn, *Ambrose of Milan : Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, University of California Press, 1994, p.79-157.

²⁶ Noel Lenski, *Failure of Empire : Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley, University of California Press, 2002, p.242-263.

opinions dans cette portion de l'Empire étaient beaucoup plus divisées et certains commençaient même à aborder la question du Saint-Esprit en affirmant son statut de créature du Père²⁷. L'arrivée, en 379, de Théodose I^{er} au pouvoir en Orient créa des conditions tout à fait nouvelles qui menèrent à la résolution de la crise arienne.

Nous venons de voir comment le christianisme, sous l'impulsion donnée par Constantin, a pris une place prépondérante dans l'Empire romain. Les empereurs à la suite de celui-ci, à l'exception de Julien, favoriseront systématiquement les chrétiens. Mais la faveur impériale fut accompagnée d'une autre impulsion visant à faire du christianisme une religion unifiée. Ainsi, malgré la diversité de structure et de croyance dont ils avaient fait preuve durant les trois premiers siècles de notre ère, les chrétiens commencèrent à s'organiser sous un modèle hiérarchique calqué sur celui de l'Empire romain, ce qui nécessitait l'établissement d'une norme. Ainsi, le christianisme se rangea sous une Église « catholique » s'opposant à de nombreuses « hérésies ». Nous avons vu que les opposants principaux, au IV^e siècle, à l'Église catholique étaient les suivants de la doctrine d'Arius qui subordonnait la personne du Fils à celle du Père. Ces discussions dogmatiques servirent à façonner l'Église et finirent par trouver une réponse lors du concile de Constantinople I en 381. Que cette réunion ait lieu dans la nouvelle capitale impériale fondée par Constantin n'est pas sans incidence quant à ses conclusions. Nous l'avons vu, cette fondation, faite en 324 par l'Empereur, est intimement liée à sa politique religieuse et traduit le déplacement des intérêts impériaux vers la partie orientale de l'Empire. L'appellation même de « Nouvelle Rome » servira à façonner l'orientation prise par l'Église lors de ses travaux conciliaires. Maintenant que nous avons vu le trajet parcouru par l'Église tout au long du IV^e siècle, attardons-nous au contexte plus spécifique du concile de Constantinople I et à ses travaux.

2.2. Le contexte du concile de Constantinople I et ses travaux

Ignacio Ortiz de Urbina, dans son ouvrage précédemment cité, commence la partie concernant le concile de Constantinople I par un paragraphe très révélateur quant à la façon dont il nous faut l'aborder :

²⁷ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.340-341.

C'est une chose étrange de trouver dans la série des conciles œcuméniques ce synode qui porte comme titre de 1^{er} concile œcuménique de Constantinople, étant donné qu'en réalité il ne fut ni ne voulut être universel. Il fut convoqué par Théodose qui ne commandait qu'en Orient et ne réunit que les évêques des provinces orientales. Si, plus tard, on lui attribua une légitimité œcuménique, ce fut en vertu de l'intervention d'une autorité supérieure, comme on le verra plus loin²⁸.

Visiblement, ce concile eut une histoire mouvementée. Il ne trouva ses lettres de noblesse qu'au concile de Chalcédoine en 451 par la confirmation de l'orthodoxie de son symbole, ancêtre du credo de la plupart des Églises chrétiennes d'aujourd'hui. Le qualificatif « œcuménique » ne fut donc attribué à Constantinople I que par l'universalité reconnue à sa formule de foi. Notre auteur montre bien, autant par ses arguments que par son attitude, que ces deux conciles prirent des décisions qui restent controversées encore de nos jours²⁹. Nous y reviendrons bientôt, mais après avoir terminé notre récit concernant la controverse soulevée initialement par Arius.

Théodose I^{er} se posa, dès le début de son règne, comme un ardent défenseur de la foi nicéenne. Il promulgua, en 380, un édit forçant la totalité de ses sujets à se conformer à la foi professée par les évêques de Rome et d'Alexandrie. Voici les termes employés dans cet édit pour exprimer cette foi : « Nous croyons l'unique divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ayant une majesté égale dans la pieuse Trinité »³⁰. L'édit de Thessalonique possède une force vraiment coercitive, comme le montre cet autre extrait : « Nous ordonnons que ceux qui suivent cette loi soient rassemblés sous le nom de chrétiens catholiques; quant aux autres, insensés et fous, nous jugeons qu'ils doivent supporter l'infamie attachée au dogme hérétique, que leurs assemblées ne reçoivent pas le nom d'Église, que, frappés tout d'abord par la vengeance divine, ils le soient ensuite par le châtement de notre action inspirée par la volonté céleste »³¹. Afin de permettre aux évêques de se rallier à sa politique religieuse, il convoqua le concile de Constantinople I pour les Orientaux, et Gratien

²⁸ Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.139.

²⁹ *Ibid.*, p.231-233.

³⁰ Cité dans Pierre Maraval, *op. cit.*, p.342.

³¹ Jean Rougé, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438) volume I : Code théodosien livre XVI*, Paris, Éditions du Cerf, Coll. « Sources chrétiennes » 497, 2005, p.115.

organisa, pour les Occidentaux, celui d'Aquilée. L'assemblée réunie à Constantinople était composée principalement d'évêques venant des diocèses du Pont et d'Orient, les Égyptiens étant peu représentés et même complètement absents à l'ouverture du concile³².

Le concile s'attaqua, dès l'arrivée des évêques égyptiens, à la question de la profession de foi. L'assemblée se positionna en faveur de la position doctrinale prise à Nicée en y ajoutant des réflexions par rapport au Saint-Esprit et en précisant les termes employés. Constantinople I nous a légué un symbole ajoutant à celui de Nicée les avancements concernant la Trinité proposés par les Pères cappadociens, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, mais sa filiation à l'assemblée de 381 n'est pas certaine, car il n'est que très peu mentionné par les sources contemporaines. Par contre, les auteurs s'entendent pour dire qu'il est probablement le résultat d'une retouche d'un symbole baptismal de l'Antiquité³³.

À la fin du concile, ses décisions furent sanctionnées par Théodose I^{er} qui publia un nouvel édit à l'encontre des opposants à Nicée. Dans ce document, l'Empereur donnait un critère d'orthodoxie un peu différent de celui publié dans l'édit de 380. Ainsi, les évêques devaient être en communion non seulement avec leurs collègues de Constantinople et d'Alexandrie, mais aussi avec neuf autres de leurs pairs, notamment Grégoire de Nysse³⁴. Il est intéressant de s'attarder sur deux éléments dans ce critère d'orthodoxie : l'absence des évêques d'Antioche et de Rome et la première place occupée par celui de Constantinople. Pour bien comprendre la portée de la formulation choisie par Théodose I^{er}, il convient d'explicitier la situation dans les villes d'Antioche et de Constantinople à la veille et lors du concile.

La situation à Antioche, avant le concile de Constantinople I, était critique au point de parler du « schisme d'Antioche », consommé à partir de 330 lors de l'accession d'Euphronius, un évêque arien, au siège épiscopal. Sans nous attarder aux détails, il convient de mentionner qu'Antioche eut pour évêque plusieurs opposants à

³² Pierre Maraval, *op. cit.*, p.341-342.

³³ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.343-344; voir aussi Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.184-187.

³⁴ Jean Rougé, *op. cit.*, p.117.

la foi de Nicée malgré la présence d'un parti favorable au concile de 325. Dès 360, Méléce, ancien évêque de Sébaste, fut appelé à Antioche et élu au siège épiscopal par un parti homéen. Il s'avéra, par contre, qu'il était tout à fait orthodoxe et entretenait des rapports cordiaux avec les Pères cappadociens. Au gré des empereurs au pouvoir dans l'Empire d'Orient, il fut exilé puis rappelé trois fois, la dernière en 379, juste avant le concile de Constantinople I³⁵. Il fut le premier président de celui-ci, jusqu'à sa mort en mai 381, moment où Grégoire de Nazianze, tout juste nommé évêque de Constantinople, lui succéda dans cette tâche³⁶. Ainsi, l'absence de l'évêque d'Antioche dans le critère d'orthodoxie de l'édit de Théodose I^{er} en 381 s'explique tout simplement par le fait que la succession de Méléce n'était pas réglée lors de sa promulgation³⁷.

La situation à Constantinople était, à bien des égards, semblable à celle d'Antioche. Depuis 342, le siège était occupé par des opposants au concile de Nicée. En 378, quand plusieurs évêques orthodoxes exilés purent revenir dans la capitale, ils cherchèrent à faire élire Grégoire de Nazianze, alors titulaire du siège de Sasimes, au trône de Constantinople³⁸. L'évêque d'Alexandrie d'alors, Pierre, s'opposait à cette nomination tant pour des raisons de pouvoir que pour des raisons canoniques établies par le concile de Nicée : ses quinzième et seizième canons précisent que les évêques, prêtres et diacres sont attachés à leur territoire et doivent y rester³⁹. Ainsi, la nomination de Grégoire de Nazianze n'était pas considérée comme valide, ce qui explique le désistement de ce dernier malgré les travaux effectués par le concile de Constantinople I. Par conséquent, à la fin du concile, le titulaire du siège épiscopal de Constantinople était Nectaire, un haut fonctionnaire catéchumène⁴⁰. Dès lors, l'ajout de l'évêque de Constantinople dans le critère d'orthodoxie de 381 en tête de liste prend fortement l'apparence de la réalisation d'une politique impériale visant à faire de celui-ci un acteur important en Orient puisque l'empereur approuvait entièrement

³⁵ *Ibid.*, p.156-161.

³⁶ *Ibid.*, p.175-176.

³⁷ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.345.

³⁸ Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.163-164.

³⁹ *Ibid.*, p.97-98.

⁴⁰ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.343.

le choix de Nectaire⁴¹. Enfin, mentionnons que l'absence de l'évêque de Rome s'explique simplement par le fait que le concile de Constantinople I était une assemblée visant à régler des problèmes en Orient seulement; donc son critère d'orthodoxie ne prenait ses référents que dans cette partie de l'Empire.

Terminons notre récit sur la crise arienne. Comme à l'époque de Constantin, la force du bras séculier permit d'appliquer une répression à l'encontre des « hérétiques » tout en établissant clairement les limites de « l'orthodoxie » chrétienne. Les résultats de cette politique furent plus concluants qu'au début du siècle, et l'arianisme ne put survivre qu'au sein de peuples germaniques vivants, pour l'instant, à l'extérieur de l'Empire⁴². Cette doctrine n'eut plus de recrudescence en Orient, mais revint en force en Occident lors du démembrement de l'Empire occidental.

Maintenant, il ne faut pas perdre de vue que le concile de Constantinople I a produit des documents qui sont d'une grande importance pour notre sujet. Ainsi, il nous a légué non seulement un symbole, mais aussi quatre canons. Nous ne nous attarderons pas sur le premier, qui condamne les hérésies, ni sur le quatrième, qui règle la succession du siège de Constantinople, car nous avons déjà abordé ces deux sujets. Le deuxième, quant à lui, touche notre sujet de plus près. Ce canon réaffirme le principe empêchant l'intervention d'un évêque en dehors de sa juridiction ecclésiastique, c'est-à-dire de son diocèse, sans l'invitation d'un de ses pairs. Nous avons ici une évolution par rapport aux sixième et septième canons de Nicée : au début du IV^e siècle, les prérogatives des évêques étaient délimitées par les cités, les provinces et les diocèses civils. Mais, avec ce nouveau canon, les évêques ayant une primauté reconnue œuvrent maintenant dans des territoires plus larges, mais définis plus précisément⁴³.

Le troisième canon du concile de Constantinople I est celui qui nous intéresse le plus. Nous en ferons d'ailleurs une analyse plus détaillée au chapitre 3. Contentons-nous, pour l'instant, de soulever certains éléments préliminaires. Voici la

⁴¹ Gilbert Dagron, *op. cit.*, p.454-463.

⁴² Pierre Maraval, *op. cit.*, p.346-348.

⁴³ Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.206-214.

traduction offerte par Ignacio Ortiz de Urbina : « L'évêque de Constantinople doit avoir la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome »⁴⁴. L'auteur souligne le précédent que cette « élévation improvisée » a provoqué en créant un nouveau sommet dans la hiérarchie des honneurs au sein de l'Église orientale. De plus, Ignacio Ortiz de Urbina présente le caractère politique de ce canon en montrant l'intérêt qu'avait Théodose I^{er} à avoir le premier des évêques d'Orient à portée de main, dans la capitale impériale même⁴⁵. Nous le verrons, cette analyse, traditionnelle dans l'Église catholique, semble incomplète et n'offre qu'un tableau grossier de la question de la primauté dans l'Église. C'est là le cœur même de notre problème.

Nous l'avons vu, la crise arienne trouva sa conclusion à partir de l'accession au pouvoir de Théodose I^{er}. Celui-ci sanctionna immédiatement le christianisme orthodoxe en lui fournissant une norme et en réunissant un concile général à Constantinople, afin d'en finir avec les questions de doctrine. Cette assemblée, considérée initialement comme une réunion des évêques d'Orient, acquit un caractère œcuménique par la justesse de sa foi, par son symbole et par l'explicitation qu'il faisait des termes employés au concile de Nicée en 325. Par contre, son troisième canon, en affirmant une certaine primauté de l'évêque de Constantinople, pose la question du pouvoir et de l'autorité dans l'Église. Maintenant que nous avons fait un tour d'horizon des tenants et aboutissants du concile de Constantinople I en tant que tels ainsi que de ses décisions, penchons-nous sur les réactions provoquées par ce concile et les événements concernant l'Église en cette fin du IV^e siècle.

2.3. Les réactions au concile

L'assemblée de Constantinople de 381 ne laissa personne indifférent. Nous pouvons voir, par exemple, que les évêques occidentaux ne reconnurent officiellement les changements dans la hiérarchie de l'Église énoncés par le troisième canon de Constantinople I qu'au IV^e concile du Latran, en 1215. Cette reconnaissance a, par contre, été faite en utilisant une formule dont le fond théorique est différent que

⁴⁴ *Ibid.*, p.216.

⁴⁵ *Ibid.*, p.216-218.

celle que nous avons vue précédemment. Voici comment le sujet a été abordé lors de ce concile :

Renouvelant les antiques privilèges des sièges patriarcaux, avec l'approbation du saint synode œcuménique, nous décrétons qu'après l'Église romaine, qui par disposition du Seigneur a la primauté de puissance ordinaire sur toutes les autres, comme mère et maîtresse de tous les chrétiens, l'Église de Constantinople tient le premier rang, l'Église d'Alexandrie, le second; l'Église d'Antioche, le troisième; l'Église de Jérusalem, le quatrième, la dignité propre de chacune d'entre elles étant sauve⁴⁶.

Ainsi, cette approbation tardive du troisième canon fait fi de la formulation proposée par le concile de Constantinople I, tout comme de celle qui sera employée en 451 lors du concile de Chalcédoine pour réaffirmer cette primauté. Voici une traduction de quelques extraits de ce vingt-huitième canon promulgué à Chalcédoine :

Nous avons pris les mêmes résolutions au sujet des privilèges de la très sainte Église de Constantinople, la nouvelle Rome. Les Pères ont accordé avec raison au siège de l'ancienne Rome ses privilèges, parce que cette ville était la ville impériale. Par le même motif, les cent cinquante évêques [du concile de Constantinople I] ont accordé que la nouvelle Rome, honorée [par la résidence] de l'empereur et du sénat et jouissant des mêmes privilèges que l'ancienne ville impériale doit avoir les mêmes avantages dans l'ordre ecclésiastique et être la seconde après elle⁴⁷.

Pourtant, François Dvornik nous le montre bien, l'évêque de Rome n'a pas émis de protestation au sujet de l'élévation de Constantinople tout de suite après 381, mais seulement après 451 et le concile de Chalcédoine⁴⁸. Nous tenterons, au chapitre suivant, d'élucider cette situation qui, aux premiers abords, peut nous apparaître comme un contresens. Dans un autre ordre d'idée, l'élection de Nectaire au siège épiscopal de la nouvelle capitale était elle aussi contestée par les Occidentaux, étant donné l'appui qu'ils avaient à l'égard de Maxime le Cynique, candidat proposé par l'évêque d'Alexandrie. Par contre, la validité du symbole du concile fut reconnue par Damase, l'évêque de Rome, peu après 382. Ainsi, en Occident, le concile de

⁴⁶ Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.237.

⁴⁷ Carl Joseph Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux, tome II, 2^e partie*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1973, p.816-817.

⁴⁸ François Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, Éditions du Cerf, 1964, p.38.

Constantinople I était accepté pour son symbole, mais ses canons ne furent pas reconnus⁴⁹.

En Orient, la valeur de l'assemblée de 381 ne fut admise que tardivement. On ne reconnut pas son caractère œcuménique avant le concile de Chalcédoine de 451, où son symbole devint l'objet d'une grande vénération. Par contre, cette reconnaissance s'accompagna d'une réaffirmation des principes énoncés par le troisième canon, le sanctionnant et l'affermissant ainsi, tel que nous l'avons vu précédemment. Par ailleurs, les évêques orientaux acceptèrent plus vite que leurs confrères occidentaux l'œcuménicité du concile, ces derniers ne l'admettant qu'à partir du VI^e siècle⁵⁰.

Énonçons maintenant les éléments concernant l'histoire de l'Église à la fin du IV^e siècle. Malgré tous ses efforts, Théodose I^{er} ne pourra régner en maître absolu sur l'entièreté de l'Empire romain qu'en 394. Cela n'influença en rien l'orientation de la politique religieuse au sein du grand empire : les chrétiens étaient manifestement favorisés par l'État. Mais cette faveur ne s'étendait qu'aux adeptes de ce que nous pourrions appeler « l'orthodoxie », cette dernière étant définie par les symboles de Nicée et de Constantinople I. D'ailleurs, nous l'avons vu, le pouvoir impérial produit au moins deux édits délimitant les critères permettant de distinguer un « chrétien catholique » d'un « hérétique » : celui de Thessalonique en 380 et celui appliquant les prescriptions du concile de Constantinople I promulgué en 381⁵¹. Ainsi, le christianisme entra de plain-pied dans sa phase d'institutionnalisation qui le mena à produire les différentes Églises que nous connaissons aujourd'hui.

Théodose I^{er} ne se contenta pas de définir les limites de l'orthodoxie chrétienne et de multiplier les pénalités à l'encontre des hérétiques, il légiféra aussi contre le paganisme. Les pratiquants des religions anciennes subirent tout au long du règne de cet Empereur des attaques qui réduisaient progressivement leurs droits. Ainsi, Théodose I^{er} et Gratien firent preuve d'un grand zèle dans la persécution des

⁴⁹ Carl Joseph Hefele, *op. cit.*, 1^{re} partie, p.42-43.

⁵⁰ *Ibid.*, p.43-45.

⁵¹ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.18-19.

païens entre 378 et 384. Après une courte période d'accalmie, les sanctions reprurent en 391 et menèrent à l'interdiction totale de toute manifestation liée aux religions anciennes en 394. C'est pour cette raison que de nombreux auteurs choisissent cette date comme celle de la reconnaissance du christianisme comme religion officielle de l'Empire romain. À partir de 394, toute personne ne se déclarant pas chrétienne est considérée comme hors-la-loi, à l'exception notable des juifs qui conservent la liberté de culte⁵².

La fin du IV^e siècle fut témoin d'un autre changement important dans la vie des citoyens de l'Empire romain, devenu maintenant chrétien. Si la plupart des byzantinistes font remonter l'histoire de l'Empire byzantin à la « fondation » de Constantinople en 324, la véritable fracture qui divisa le grand empire en deux et créa réellement l'entité politique dirigée par la nouvelle Rome fut provoquée par Théodose I^{er} en 395. Ce dernier, sentant la mort approcher, décida de léguer l'Empire d'Occident à Honorius et l'Orient à Arcadius. S'il est vrai que le IV^e siècle avait vu à plus d'une reprise plusieurs empereurs régner conjointement, l'énormité de l'Empire romain le rendant effectivement ardu à gérer et à défendre, la division n'avait jamais duré très longtemps. Or, celle-ci fut permanente, car les deux nouveaux États eurent des destins très différents : l'empire d'Occident subit les attaques de différents peuples germaniques et disparut officiellement, comme entité politique, en 476. L'empire d'Orient, quant à lui, survit, prospéra, redécouvrit son héritage hellénique et devint ce que nous appelons maintenant l'Empire byzantin⁵³.

Les changements politiques et sociaux que nous venons de voir ne pouvaient, à long terme, qu'affecter l'Église chrétienne qui s'était institutionnalisée en calquant le modèle de l'État romain sous l'impulsion donnée initialement par Constantin. En effet, ce que nous venons de voir nous a permis de comprendre à quel point l'histoire de l'Église au IV^e siècle est liée à celle de l'Empire romain. Ce mariage, entamé par Constantin, nécessitait la création d'une norme d'orthodoxie qui permit non

⁵² *Ibid.*, p.20-22.

⁵³ Cécile Morrisson, dir., *Le monde byzantin : L'Empire romain d'Orient (330-641)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p.15-16. Voir aussi John Julius Norwich, *Histoire de Byzance*, Paris, Perrin, 2002, p.51-53.

seulement de distinguer les chrétiens « catholiques » des « hérétiques », mais aussi de punir ces derniers à l'aide de la force du pouvoir séculier. Nous l'avons vu, la crise provoquée par Arius a été l'un des principaux éléments qui contribuèrent alors à façonner l'Église. Le concile de Constantinople I apparaît ici comme un moment charnière : s'il est vrai que cette réunion des évêques d'Orient mit fin aux problèmes soulevés par les ariens, son troisième canon ouvre la porte à de nouveaux questionnements, plus ecclésiologiques que dogmatiques. En effet, l'importance grandissante de l'évêque de Constantinople, la nouvelle capitale impériale, provoque une réflexion quant à la position relative des Églises entre elles. Le troisième canon du concile de Constantinople I a forcé cette réflexion et c'est pour cette raison que nous allons chercher à comprendre sa portée et son fonctionnement. Maintenant que nous avons explicité le contexte historique du IV^e siècle, tous les éléments nécessaires sont en place pour procéder à une étude sur la nature de la primauté reconnue au siège de Constantinople par les Pères du concile de 381.

3. La primauté d'honneur de Constantinople : une définition

La question de la primauté dans l'Église nous force à réfléchir sur plusieurs notions essentielles pour comprendre le fonctionnement de cet organisme, car elle pose des interrogations intimement liées aux notions de pouvoir et d'autorité. Quel pouvoir existe dans l'Église, qui le manie, sur qui s'applique-t-il et quelles sont les modalités de son application? Quelle est la source de ce pouvoir, d'où vient son autorité et quelle est son étendue? C'est en présentant des avenues de réponse à ces questions qu'il nous sera plus facile d'aborder la formule employée par les Pères du Concile de 381 pour donner une certaine prééminence à Constantinople. Cette primauté d'honneur doit être comprise dans le contexte plus large du pouvoir et de l'autorité dans l'Église du IV^e siècle.

Les questions que nous allons aborder touchent à un point sensible pour les Églises chrétiennes. En effet, en discutant de la primauté de Constantinople, il est impossible d'ignorer celle de Rome. Nous l'avons vu brièvement dans le chapitre précédent, la formulation même du troisième canon de Constantinople I oblige à appréhender la situation de ces deux villes en même temps. Les divergences d'opinions à ce sujet sont grandes entre les différentes familles chrétiennes, car la primauté de l'évêque de Rome, devenu le pape catholique, est au cœur des différends entre catholiques, orthodoxes et protestants. Nous ne chercherons à prendre position dans ce débat qu'en employant l'approche historique, ce qui fera émerger la complexité de cette question et la légitimité des différentes opinions.

Dans ce chapitre, nous commencerons donc en faisant un survol de l'organisation ecclésiale au IV^e siècle. Par la suite, nous nous pencherons plus précisément sur deux expressions qui sont primordiales pour comprendre le moteur de l'organisation ecclésiale de cette époque, c'est-à-dire l'accommodement politique et l'apostolicité. Finalement, nous nous pencherons plus directement sur le troisième canon du concile de Constantinople I afin d'en saisir toute la portée et les modalités, ce qui nous permettra, aux chapitres suivants, de mieux comprendre le rôle que Jean Chrysostome a pris dans l'affirmation de l'ascendant de la capitale impériale sur les autres sièges orientaux.

3.1. L'organisation ecclésiale au IV^e siècle

L'Église, à cause de sa diversité initiale, s'est organisée sous de nombreuses formes. Par contre, certains éléments de cette organisation étaient présents dans la plupart des communautés et devinrent des éléments importants de l'Église qui s'institutionnalisait alors. Par exemple, la distinction entre deux types de chrétiens, les clercs et les laïcs, existe depuis le début du III^e siècle¹. Évidemment, l'Église est composée d'abord et avant tout de communautés locales. Mais celles-ci se sont constituées autour d'un évêque qui veille à son bien-être spirituel et matériel². Il est donc naturel que notre étude de l'organisation ecclésiale au IV^e siècle débute par cette figure. Par la suite, nous nous attarderons aux autres éléments organisateurs dans l'Église, c'est-à-dire les conciles, les pouvoirs supraépiscopaux et les patriarcats. Commençons donc par comprendre les fonctions des évêques.

Au IV^e siècle, les évêques ont un rôle bien défini par l'Église à l'aide de textes législatifs, de lettres, de traités patristiques et de vies exemplaires³. Il est possible de diviser les tâches d'un évêque en cinq catégories. Premièrement, il est celui qui, normalement, administre les sacrements dans sa communauté. Il peut effectuer cette tâche en étant aidé par les prêtres, mais il est « seul à pouvoir confirmer, à réconcilier les pénitents, à imposer le voile aux vierges ou aux veuves, à autoriser la construction de nouvelles églises et à les consacrer. Il a le gouvernement de toutes les églises édifiées sur son territoire »⁴. Deuxièmement, l'évêque a pour devoir de prêcher et d'enseigner l'Évangile. Cette fonction est particulièrement importante dans un contexte où différentes hérésies fleurissent. L'évêque doit alors enseigner la bonne doctrine à son troupeau, ramener les déviants à la foi catholique et gagner les païens au christianisme⁵. Dans le contexte du IV^e siècle, donc du bras de fer entre chrétiens dits catholiques et ariens, on comprend facilement l'importance de cette fonction de l'évêque ainsi que l'incidence que peuvent avoir les convictions de ce dernier pour l'ensemble de sa communauté.

¹ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.161.

² *Ibid.*, p.168.

³ Jean Gaudemet, *op. cit.*, p.322 et 341.

⁴ *Ibid.*, p.341-342.

⁵ *Ibid.*, p.342-343.

Troisièmement, toujours à la même époque, l'évêque a un devoir de surveillance du clergé et des moines, probablement justifié par le besoin d'organisation du monachisme qui n'en est alors qu'à ses débuts. En effet, tout comme son nom l'indique (le grec ἐπισκόπος signifie, littéralement, « surveillant »⁶), il a la charge de s'assurer que les religieux et religieuses de sa communauté, qu'ils soient ordonnés ou non, fassent preuve de la discipline et de la moralité attendue par les laïcs. Ce devoir est accompagné des moyens nécessaires pour émettre, si le besoin existe, des sanctions à l'égard des réfractaires⁷. Quatrièmement, puisque l'évêque est responsable de la discipline du clergé, il exerce aussi une autorité sur l'ensemble de sa communauté. Celle-ci concentre trois sortes de pouvoir entre ses mains : législatif (la possibilité de créer des règles de vie), judiciaire (le droit d'arbitrer les conflits) et disciplinaire (les moyens d'émettre une sentence, notamment l'excommunication). Ainsi, l'évêque a en charge tous les membres de sa communauté, autant les clercs que les laïcs⁸.

Finalement, il doit assister aux réunions des évêques de sa province. C'est une obligation qui se trouve formulée dans le cinquième canon du concile de Nicée sous le libellé suivant : « Il a paru bon d'ordonner que dans chaque province, on tînt deux fois par an un concile, qui se composera de tous les évêques de la province »⁹. Nous reviendrons bientôt plus en détail sur les conciles. Il convient d'ajouter, pour terminer sur les fonctions de l'évêque, que le rôle de ce dernier ne se limite pas à la sphère de la vie religieuse. Bien qu'il n'ait pas un titre déterminé dans l'administration politique, le prestige et le charisme d'un évêque lui accordent des droits et des privilèges dans la société civile, notamment l'intercession dans la justice séculière ou la protection de l'ensemble de la population de son territoire lorsque le pouvoir étatique n'est pas en mesure de le faire¹⁰. De ce caractère public, il découle que l'évêque est normalement élu par le clergé et le peuple bien que cette pratique ait été interprétée et appliquée de façon diverse selon les régions de l'Empire. De plus,

⁶ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.168.

⁷ Jean Gaudemet, *op. cit.*, p.343-344.

⁸ *Ibid.*, p.344.

⁹ Traduction prise dans Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.261.

¹⁰ Jean Gaudemet, *op. cit.*, p.350-353.

comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent avec le cas de Grégoire de Nazianze, l'évêque ne peut pas changer de siège épiscopal. Il est donc un des personnages les plus importants de sa communauté en raison de son rôle et de ses fonctions, ce qui fait de lui l'unité de base du gouvernement ecclésial qui s'organise au IV^e siècle¹¹.

L'évêque œuvre dans un territoire défini qui s'appelle paroisse, mais ce terme commence à être supplanté dès le début du IV^e siècle par celui de diocèse. Le christianisme s'étant répandu d'abord en milieu urbain, les sièges épiscopaux se trouvent principalement dans les villes et se multiplient en fonction du nombre de celles-ci. Par contre, des mesures seront prises pour éviter la prolifération abusive des évêchés afin de ne pas diminuer le prestige des évêques, car ils ne peuvent exercer leurs pouvoirs que dans les limites de leur territoire¹². Il est parfois difficile de donner les frontières précises de ceux-ci, ce qui amènera plusieurs problèmes d'empiètement territorial et le rappel, dans plusieurs canons conciliaires, de ce principe de non-ingérence¹³. Ainsi, contrairement à ce que pourrait nous laisser croire l'image de l'évêque que nous avons vue jusqu'à présent, ce dernier, loin d'être un monarque régnant seul sur son territoire, n'a pas le choix d'interagir avec ses collègues titulaires eux aussi d'un siège épiscopal. C'est pourquoi il nous faut maintenant nous attarder à la nature des différents conciles qui jalonnent la vie de l'Église.

Maxime de Sardes, en parlant de l'origine des conciles, invoque une comparaison intéressante pour notre compréhension de cette pratique :

Il a bien fallu que l'organisation générale des conciles se fasse à partir d'un modèle. Ce modèle, on doit le chercher dans l'Église. Et on peut le trouver dans la pratique très ancienne de la consécration des évêques. L'évêque d'un diocèse vacant était consacré par les évêques voisins, lesquels ne participaient pas simplement à la consécration, mais aussi à l'élection, soit en acceptant, soit en rejetant la proposition faite par l'Église locale. [...] L'assemblée d'évêques réunis pour consacrer un autre évêque dans un diocèse vacant comportait donc tous

¹¹ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.172.

¹² *Ibid.*, p.180-182.

¹³ Jean Gaudemet, *op. cit.*, p.323-328.

les éléments du concile tel que celui-ci apparut dans le second siècle à l'intérieur des limites locales¹⁴.

Ainsi, au IV^e siècle, la pratique conciliaire est ancrée dans la vie de l'Église depuis de nombreuses années. Celle-ci est d'abord employée au niveau local afin de régler des divergences en matière de doctrine ou de discipline. Évidemment, ces rencontres limitées n'ont une incidence directe que pour les communautés des évêques concernés, mais cela ne les empêche pas d'informer leurs voisins qui, souvent, s'inspireront de leurs résultats lors de leurs propres conciles locaux¹⁵. Dans ce système collégial, les évêques ont les mêmes droits et sont tous égaux puisqu'ils participent tous à la vie de l'Église¹⁶. Une analogie qui sera d'ailleurs souvent employée, autant par les Pères de l'Église que par nos contemporains, pour représenter le lien entre les communautés locales et l'Église est celle du corps humain et de ses différentes parties, où ces dernières ont toutes une fonction, mais participent à un ensemble plus grand qu'elles-mêmes¹⁷. Ainsi, il est facile de comprendre que « the synodal structure of the Church is not purely a question of the external form, system or method of governing and organizing ecclesial life [...] In fact, it is a part of the essence of the constitution of the Church »¹⁸.

La nouveauté du IV^e siècle, à l'égard des conciles, est celle de la réunion générale des évêques de l'Empire. Au moins deux critères permettent de déterminer l'œcuménicité d'un concile. Tout d'abord, il faut que tous les évêques y soient convoqués ou, à tout le moins, des évêques de chaque province de l'Empire. Ensuite, à l'époque que nous étudions, ces derniers doivent être appelés par l'Empereur afin de régler des problèmes concernant l'ensemble de l'Église, leur objectif étant de définir la foi droite, l'orthodoxie. Par contre, puisque le terme « œcuménique » a pris un sens théologique, pour qu'un concile se voie accorder ce qualificatif, il est

¹⁴ Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.70-71.

¹⁵ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.190.

¹⁶ Gaston Zananiri, *Histoire de l'Église byzantine*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1954, p.116.

¹⁷ Marc Clément, « L'apparition du patriarcat dans l'Église (IV-V^e siècle) », *Proche-Orient chrétien*, vol. 16, 1966, p.162-163. Voir aussi Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.62-65 pour la vision des Pères de l'Église et Alexandre Schmemmann, « La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe », dans *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, sous la dir. de Nicolas Afanassieff, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, p.123-124 pour celle des auteurs orthodoxes.

¹⁸ Jose Chiramel, *The Patriarchal Churches in the Oriental Canon Law*, Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1992, p.4.

nécessaire qu'il soit accepté par l'ensemble des Églises. Ainsi, plusieurs conciles généraux ne sont pas considérés comme œcuméniques, car leur influence dépend beaucoup de l'ampleur de l'accord qui se fit autour de leurs décisions. Par exemple, le premier concile œcuménique, réuni à Nicée en 325, fut contesté pendant une cinquantaine d'années avant d'être finalement accepté et considéré comme ayant une autorité semblable à celle des Écritures. Par contre, l'autorité gagnée par ce premier concile œcuménique permit aux suivants d'avoir un poids réel et normatif dans la vie de l'Église entière¹⁹. Les conciles œcuméniques produisent une législation, les canons, qui présente les décisions prises en leur sein.

On comprend maintenant un peu mieux la nature du concile de 381. Comme nous l'avons vu précédemment, s'il est vrai qu'il n'était, à l'origine, qu'un concile concernant les Églises orientales, il acquit, par l'autorité de l'assemblée de Chalcédoine en 451, un caractère œcuménique par la justesse avec laquelle il présentait l'orthodoxie²⁰. La propre autorité du concile de Constantinople I dépendait donc de son acceptation dans l'Église. Or, l'histoire nous le montre, tous les sièges épiscopaux n'avaient pas le même poids dans cette décision. Voilà pourquoi il nous faut maintenant étudier la question de la hiérarchisation des évêques.

Nous l'avons vu, certains problèmes auxquels les évêques devaient faire face nécessitaient la présence de plusieurs prélats afin d'y trouver une réponse satisfaisante. Le premier concile œcuménique sanctionna, par son quatrième canon, une pratique de plus en plus fréquente dans la portion orientale de l'Empire romain. En voici une traduction : « L'évêque doit être établi par tous ceux (les évêques) de l'éparchie (province); si une nécessité urgente, ou la longueur du chemin s'y oppose, trois (évêques) au moins doivent se réunir et procéder à la cheirotonie (sacre), munis de la permission écrite des absents. La confirmation de ce qui s'est fait revient de droit dans chaque éparchie, au métropolitain »²¹. Si ce canon nous rappelle la pratique du deuxième siècle évoquée par Maxime de Sardes, il y ajoute un élément qui est particulièrement important pour nous : la confirmation de l'élection par le métropolitain

¹⁹ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.191-193.

²⁰ *Ibid.*, p.342.

²¹ Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.261.

(ou métropolitain). Au courant du IV^e siècle, le système des métropoles déborda des frontières de l'Asie Mineure, lieu où il s'était organisé en premier, pour s'étendre à l'ensemble de l'Église, autant en Orient qu'en Occident. Cette organisation est le résultat d'un assainissement de la structure de l'administration de l'État effectué par Dioclétien et développé par Constantin. Il effectuait la hiérarchisation suivante : l'Empire était divisé en quatre préfetures, elles-mêmes divisées en diocèses civils, ceux-ci étant composés de provinces, ces dernières étant partagées en cités²². Dans cette organisation, le métropolitain d'une province est l'évêque titulaire du siège situé dans la cité la plus importante celle-ci, c'est-à-dire la métropole. Les diocèses, quant à eux, auront éventuellement à leur tête les patriarches. Malgré sa souplesse, l'Église semble avoir besoin d'un certain temps d'adaptation afin de modeler sa structure sur celle de l'Empire. Nous verrons très bientôt comment les patriarcats se sont formés.

L'évêque métropolitain possède des pouvoirs que ses autres collègues de sa province n'ont pas. Tout d'abord, il a une certaine juridiction sur eux qui lui permet de les juger ou d'être une instance d'appel pour leurs propres tribunaux ecclésiastiques. Ensuite, c'est généralement lui qui convoque et préside les conciles provinciaux, ces derniers se déroulant normalement dans sa propre cité. Finalement, nous l'avons vu, il confirme l'élection des évêques de sa province et participe, s'il le peut, à leur consécration²³. Il est intéressant de noter ici que même si le métropolitain possède une autorité supérieure à ses collègues de sa province, il ne peut pas prendre une décision sans tenir compte de leur opinion générale ni gérer les affaires de leurs Églises locales. Ainsi, malgré cet ascendant sur ses collègues, l'évêque métropolitain et son concile provincial sont indissociables l'un de l'autre : le concile ne peut exister que lorsque le métropolitain est présent, mais celui-ci ne peut diriger sans l'accord et l'appui du premier²⁴.

Certains évêques métropolitains, dès le concile de Nicée, se voient reconnaître une autorité encore plus élargie que leurs collègues, ce qui leur vaudra éventuellement, au courant du V^e siècle, l'appellation de primat ou celle de

²² Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.72-74. Voir aussi Jean Gaudemet, *op. cit.*, p.380-382.

²³ Pierre Maraval, *op. cit.*, p.194.

²⁴ Jose Chiramel, *op. cit.*, p.12.

patriarche²⁵. L'assemblée de 325 reconnaît, de façon explicite, l'importance de trois sièges épiscopaux, comme le montre cette traduction du sixième canon :

Que l'ancienne coutume en usage en Égypte, dans la Lybie et la Pentapole soit maintenue, c'est-à-dire que l'évêque d'Alexandrie conserve juridiction sur toutes (ces provinces), car il y a le même rapport que pour l'évêque de Rome. On doit de même conserver aux Églises d'Antioche et des autres éparchies (provinces) leurs anciens droits. Il est bien évident que, si quelqu'un est devenu évêque sans l'approbation du métropolitain, le Concile lui ordonne de renoncer à son épiscopat. Mais l'élection ayant été faite par tous avec discernement et d'une manière conforme aux règles de l'Église, si deux ou trois font opposition par pur esprit de contradiction, ce sera la majorité qui l'emportera²⁶.

On reconnaît aussi à la ville de Jérusalem, par le septième canon, une certaine préséance d'honneur, qui ne doit pas, par contre, porter préjudice au droit de son métropolitain²⁷. Ainsi, ces primats possèdent un pouvoir qui s'étend sur plus d'une province et qui sera en fin de compte fixé au concile de Chalcédoine en 451²⁸. Plusieurs auteurs voient ici les bases du patriarcat et de ce qui sera appelé plus tard la pentarchie, c'est-à-dire le gouvernement de l'Église par les cinq patriarches, Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem²⁹. Il est normal de trouver absent, dans les canons du concile de Nicée, l'évêque de Constantinople puisque la ville de Byzance n'avait pas encore acquis la notoriété qui serait sienne plus tard, après sa transformation par Constantin en 324. Nous verrons l'historique de cette montée en importance lorsque nous analyserons le troisième canon du concile de 381. Pour l'instant, il nous suffit de dire qu'au courant du IV^e et du V^e siècle, une hiérarchie des évêques s'est constituée, avec à son sommet les cinq patriarches, suivis par les métropolitains, puis par leurs collègues des autres cités. Ce tour d'horizon de l'organisation ecclésiale nous permet de mieux comprendre les différents degrés de pouvoir dans l'Église. À la base se trouve l'évêque, chef d'une communauté locale de

²⁵ *Ibid.*, p.7-8.

²⁶ Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.261.

²⁷ *Ibid.*, p.103.

²⁸ Jean Gaudemet, *op. cit.*, p.394.

²⁹ Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.104-105. Voir aussi Jose Chiramel, *op. cit.*, p.15; Athénagoras Peckstadt, « L'autorité dans l'Église : une approche orthodoxe », *Irénikon*, vol. 75, no. 2, 2002, p.44; Marc Clément, *op. cit.*, p.164-165 et François Dvornik, *op. cit.*, p.30.

chrétiens. Son autorité s'étend autant sur les laïcs que sur les clercs et se manifeste sous plusieurs aspects : sacramentel, éducatif, législatif, juridique et même disciplinaire. Il œuvre dans un territoire nommé paroisse, cité, puis diocèse, mais cette zone est intégrée dans un ensemble plus vaste par la force des choses, car il arrive parfois qu'un problème nécessite que plusieurs évêques travaillent de concert pour qu'on puisse le régler.

C'est pour cette raison que les évêques se réunissent en conciles depuis le II^e siècle, comme il est possible de le voir dans le livre V, chapitres XV et XVI, de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée où ce dernier mentionne la tenue de réunions d'évêques dès 175 en Asie Mineure (afin de discuter des doctrines montanistes sur la hiérarchie de l'Église) et dès 190, à Rome (afin de régler une controverse entourant la date de Pâques)³⁰. Il semble que l'inspiration pour ces réunions d'évêques est à trouver dans les assemblées populaires grecques et dans les collèges de prêtres romains, mais, au sein de l'Église, elles ne devinrent régulières qu'au courant du III^e siècle et n'acquiescent le rang d'instance officielle qu'après l'avènement de Constantin I^{er}³¹. Les conciles sont généralement locaux et s'occupent de problèmes ayant une portée limitée, ou ils sont généraux et concernent la vie de l'ensemble de l'Église. Parmi ces conciles généraux, certains purent acquiescent une notoriété presque aussi grande que les Écritures et furent qualifiés d'œcuméniques. Au IV^e et au V^e siècle, ce sont les conciles de Nicée en 325, de Constantinople I en 381, d'Éphèse en 431 et de Chalcédoine en 451³².

La notoriété des conciles œcuméniques est tributaire de leur acceptation par l'ensemble des Églises. Or, les sièges épiscopaux n'avaient pas tous le même poids dans les décisions. Le concile de Nicée sanctionna une pratique déjà existante en Orient qui faisait de l'évêque de la métropole d'une province, le métropolitain, un personnage plus influent que ses collègues³³. Certains métropolitains se démarquèrent à

³⁰ Gustave Bardy, *Eusèbe de Césarée : Histoire ecclésiastique*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p.282-288.

³¹ Wolfgang Beinert, « Concile », dans *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. de Jean-Yves Lacoste, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p.293.

³² Jean Gaudemet, *op. cit.*, p.452.

³³ Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.92-93.

leur tour de leurs pairs et acquirent une autorité sur plusieurs provinces. Ces primats furent la base de la pentarchie et des cinq patriarchats de l'Église antique, c'est-à-dire Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. S'il est donc anachronique de parler de patriarcat de Constantinople à l'époque que nous étudions, les bases de ce pouvoir étaient posées et se développèrent dans un avenir très proche. Avant de définir plus clairement les détails de la primauté d'honneur de l'évêque de Constantinople à partir de 381, il nous faut expliciter les différentes théories évoquées afin d'expliquer la provenance du pouvoir dans l'Église et pour justifier la prééminence de certains sièges épiscopaux sur les autres.

3.2. Accommodement politique et apostolicité

La question de la primauté, nous l'avons évoqué un peu précédemment, touche la sensibilité des auteurs modernes en fonction de leur adhésion à l'une ou l'autre des Églises chrétiennes. Cette situation peut s'expliquer, entre autres, par l'évolution historique différente que prirent ces branches du christianisme. Une autre source de difficulté qu'il ne faut pas négliger afin de bien comprendre cette question est la différence culturelle entre les Églises de traditions occidentale et orientale. Pour ces raisons, nos auteurs tentent d'expliquer leurs conceptions respectives et parlent de cette divergence en utilisant des termes et des expressions très variées, mais qui, selon moi, se rattachent toutes au même problème.

Athénagoras Peckstadt explique cette différence de conception en présentant deux ecclésiologies concurrentes. Celle de l'Église orthodoxe affirme que chaque Église locale possède toute la catholicité, c'est-à-dire qu'elle a préservé la valeur intégrale du message christique, mais que certaines d'entre elles possèdent une influence morale sur les autres, qui ne leur donne pas pour autant un pouvoir direct. L'ecclésiologie de l'Église catholique, par opposition, met l'accent sur l'origine apostolique du siège de Rome pour lui conférer des privilèges qui lui donnent un pouvoir juridictionnel sur l'ensemble des autres Églises en raison de son origine divine³⁴. Cette analyse ne sera pas celle qui nous servira de fil conducteur. En effet, nous suivrons plutôt celle de François Dvornik qui, en faisant une distinction entre

³⁴ Athénagoras Peckstadt, *op. cit.*, p.45-46.

deux sources d'autorité, c'est-à-dire l'accommodement politique et l'apostolicité, offre une approche qui s'intègre bien à la méthode historique employée dans ce mémoire³⁵. Ainsi, nous verrons dans cette section la nature de l'accommodement politique et ses liens avec le Césaropapisme, puis nous nous pencherons sur les théories de l'apostolicité et l'histoire de la montée en puissance de l'évêque de Rome. Nous terminerons par une tentative de concilier ces deux conceptions.

La pratique de l'accommodement politique est appréhendée et expliquée de différentes manières selon les auteurs. Certains cherchent même à démontrer que « dès l'origine du christianisme, dans les épîtres des saints Apôtres, nous voyons que la division administrative de l'Église est conforme et s'adapte à la division politique »³⁶. Cette pratique, qui peut heurter notre conception de l'importance de séparer le pouvoir politique du pouvoir spirituel, peut s'expliquer facilement. François Dvornik souligne que même s'il est peu probable que les apôtres aient conféré un rang spécial aux évêques des capitales provinciales, il n'en reste pas moins que puisque « toute la vie économique, sociale et politique des provinces de l'Empire romain était centralisée dans leurs capitales, il est bien naturel que les évêques de ces villes aient été petit à petit considérés comme les plus importants dans la hiérarchie de la province »³⁷. D'ailleurs, cette situation était d'autant plus naturelle dans la pratique conciliaire, puisque les évêques d'une province se réunissaient naturellement dans la capitale, ce qui permettait au titulaire du trône de cette dernière d'être l'initiateur de ces réunions et le président des débats. Le titre de métropolitain est dérivé de l'appellation utilisée pour désigner la capitale provinciale³⁸.

L'accommodement politique de l'Église s'accroît au début du IV^e siècle, tout naturellement, avec la reconnaissance du christianisme par l'État romain. En effet, l'appui de l'Empereur permet à l'Église d'adapter son organisation à la structure administrative de l'Empire, ce qu'elle sanctionna au concile œcuménique de Nicée en

³⁵ François Dvornik, *op. cit.*, p.18-20. Voir aussi Jose Chiramel, *op. cit.*, p.37.

³⁶ Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.73. Voir aussi Thomas A. Kane, *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages : A Historical Commentary*, Washington, The Catholic University of America Press, 1949, p.11 et François Dvornik, *op. cit.*, p.23-24.

³⁷ *Ibid.*, p.24.

³⁸ *Ibid.*, p.25.

accordant une importance plus grande à l'évêque des capitales des provinces³⁹. Nous l'avons vu précédemment, l'assemblée de 325 accorda une certaine autorité aux titulaires des sièges métropolitains et posa les bases de ce qui sera l'organisation patriarcale. Le quatrième canon de Nicée ne faisait d'ailleurs que sanctionner la pratique déjà existante qu'il nous est possible d'apercevoir partiellement dans la signature des décrets du concile puisque, selon François Dvornik, les évêques tendirent à signer dans l'ordre qui correspondait à la division politique de l'Empire d'Orient, bien que certaines divisions plus anciennes semblent avoir persisté, notamment en Afrique du Nord⁴⁰.

Le sixième canon est lui aussi intéressant à étudier dans l'optique de l'accommodement politique, car il contient plusieurs éléments pertinents à mettre en relief. Tout d'abord, les trois sièges épiscopaux qui sont mentionnés dans ce canon sont les capitales des trois diocèses les plus importants de l'Empire, c'est-à-dire ceux d'Italie (Rome), d'Égypte (Alexandrie) et d'Orient (Antioche)⁴¹. Ensuite, la raison évoquée pour attribuer cette autorité à l'évêque d'Alexandrie est l'existence d'une ancienne coutume, ce qui nous montre encore que l'accommodement politique était une vieille pratique⁴². De plus, les Pères du concile semblent avoir voulu confirmer qu'Alexandrie possédait les mêmes droits que Rome, entre autres en matière d'ordination, puisque l'évêque de cette ville pouvait ordonner directement tous les évêques de son diocèse, sans avoir à passer par les métropolitains. Cette situation particulière de Rome peut s'expliquer par le fait que, dans le diocèse d'Italie suburbicaine, elle avait toujours joui de ce privilège particulier⁴³. De plus, déjà à cette époque, il semble indéniable que l'évêque de Rome possédait une grande autorité dans l'ensemble de la chrétienté qui n'était pas contestée et qui pouvait même servir de modèle⁴⁴. Nous y reviendrons plus tard.

³⁹ Lewis Patsavos, *op. cit.*, p.235.

⁴⁰ François Dvornik, *op. cit.*, p.26.

⁴¹ *Ibid.*, p.27

⁴² Jose Chiramel, *op. cit.*, p.82-83.

⁴³ Edward David Hunt, « The Church as a Public Institution », *The Cambridge Ancient History volume XIII : The Late Empire, A.D. 337-425*, sous la dir. de Averil Cameron et Peter Garnsey, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p.246.

⁴⁴ Cité par Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.81-82, note 63. Voir aussi Lewis Patsavos, *op. cit.*, p.244.

Mais il semble y avoir plus. Si les Pères de Nicée ont senti le besoin d'assurer les droits et privilèges de l'évêque d'Alexandrie, c'est que ceux-ci avaient été contestés par deux incidents. Laissons François Dvornik narrer quels sont ces deux événements :

Tout d'abord, Méléce, évêque de Lycopolis, en ordonnant des évêques dans des districts qui se trouvaient sous la juridiction immédiate d'Alexandrie, avait provoqué un schisme local dans le pays. Par ailleurs, l'empereur Dioclétien, réorganisant l'Empire en 297, avait privé l'Égypte de la position particulière que lui avait donnée Auguste, et l'avait incorporée au diocèse d'Orient dont la capitale était Antioche. Cependant, les Pères du Concile, qui se rendaient compte que la position d'Alexandrie était si forte qu'elle ne pouvait être contestée ni par les évêques locaux ni par Antioche, avaient été conduits à confirmer cette position par un canon spécial. Les événements qui suivirent devaient d'ailleurs leur donner raison. L'intégration de l'Égypte dans le diocèse d'Orient se révéla en effet impraticable, et, entre 380 et 382, l'Égypte redevint un diocèse indépendant⁴⁵.

Le sixième canon de Nicée présente donc deux facettes : d'un côté, il se sert de la notion d'accommodement politique afin de justifier les droits accordés à Alexandrie. De l'autre, il s'oppose à cette pratique lorsqu'elle déraille et subordonne une ville politiquement imposante (Alexandrie) à une autre qui, malgré un grand prestige, est considérée comme son inférieure. D'ailleurs, même si Antioche s'est vu conférer par ce même canon certains droits, il semble bien que ceux-ci n'aient pas été de la même ampleur que ceux de Rome et d'Alexandrie⁴⁶.

Pour toutes les raisons que nous venons de voir, il est facile de comprendre que la fondation d'une nouvelle capitale impériale, Constantinople, allait provoquer des remous dans l'organisation de l'Église. La promotion de son évêque a été officialisée, nous l'avons vu, par le troisième canon du concile de Constantinople I, bien qu'elle ait été favorisée bien avant par le principe d'accommodement politique⁴⁷. D'ailleurs, celui-ci était accepté dans l'ensemble de l'Église, comme le montre le fait que Rome n'ait pas protesté contre celui-ci ni en 381, ni en 451, lors des conciles de

⁴⁵ François Dvornik, *op. cit.*, p.28-29.

⁴⁶ *Ibid.*, p.29.

⁴⁷ Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.118.

Constantinople I et de Chalcédoine⁴⁸. L'évêque de Rome s'était d'ailleurs déjà plié à celui-ci : lorsque le diocèse civil d'Italie fut divisé en deux par Dioclétien, Milan devint la capitale du diocèse du nord de l'Italie et son évêque assumait sa nouvelle juridiction immédiatement sur les provinces qui en faisaient partie. La juridiction directe de l'évêque de Rome se limita donc aux provinces suburbicaires et ce dernier n'émit pas de protestations contre la situation⁴⁹.

L'importance de ce principe est très certainement liée, surtout en Orient, à un héritage culturel hellénistique adapté par les premiers idéologues chrétiens tels Eusèbe de Césarée. Cette idéologie politique voit en l'Empereur le représentant de Dieu sur Terre, ce qui lui donnait le droit et même le devoir de « surveiller l'Église, de défendre la foi orthodoxe et de mener ses sujets à Dieu »⁵⁰. Ainsi, il est possible de retrouver les pouvoirs politiques et religieux concentrés dans la personne de l'Empereur. Constantin était le pontife suprême de la religion païenne, il se considérait l'égal d'un évêque chrétien⁵¹ et il était vu, par le clergé, comme un officier de l'Église et même comme le treizième apôtre⁵². En Occident, cette idéologie politique est connue de nos jours sous le nom de césaropapisme et porte une connotation plutôt négative⁵³.

Nous devons maintenant nous pencher sur le cas particulier de l'évêque de Rome. En effet, le principe d'accommodement politique n'est pas la seule raison mise de l'avant pour réclamer une certaine autorité dans l'Église. L'évêque de Rome, à partir du IV^e siècle, commença clairement à mettre de l'avant le caractère apostolique, c'est-à-dire fondé par un apôtre, de son siège afin d'occuper une place centrale dans l'Église⁵⁴. Pour mieux comprendre les différentes façons d'appréhender cette notion, il est intéressant de suivre son développement historique de pair avec la montée en importance de l'évêque de Rome.

⁴⁸ Jose Chiramel, *op. cit.*, p.93. Voir aussi Antoine Wuyts, « Le 28^{ième} canon de Chalcédoine et le Fondement du Primat Romain », *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 17, 1951, p.280.

⁴⁹ François Dvornik, *op. cit.*, p.31.

⁵⁰ *Ibid.*, p.18.

⁵¹ Marc Clément, *op. cit.*, p.164.

⁵² George Every, *The byzantine patriarchate : 451-1204*, London, SPCK, 1962, p.19-20.

⁵³ Gaston Zananiri, *op. cit.*, p.50-51.

⁵⁴ *Ibid.*, p.38-39.

La ville de Rome semble avoir eu, dès le début, une certaine prééminence reconnue par des Pères apostoliques tels Clément de Rome et Ignace d'Antioche, autorité associée au prestige de la capitale impériale et au martyre des apôtres Pierre et Paul⁵⁵. Jusqu'au troisième siècle, ces derniers sont toujours mentionnés ensemble et sont considérés comme ayant choisi Lin comme premier évêque de Rome, ce qui est contraire à la tradition catholique qui voit en Pierre le premier pape romain⁵⁶. En effet, la position catholique à ce sujet fait de Pierre le fondement de l'Église chrétienne institué par le Christ, donc d'origine divine, ce qui confère à ses successeurs une juridiction sur l'ensemble des Églises chrétiennes⁵⁷. D'un autre côté, il semble bien que l'idée « selon laquelle les Apôtres étaient avant tout des docteurs et des maîtres envoyés par le Seigneur pour prêcher dans tout l'univers se soit également fortement enracinée à Rome. C'est pour cette raison que les premiers chrétiens ne désignaient jamais un Apôtre comme premier évêque de la ville où il avait implanté la foi »⁵⁸.

Quoi qu'il en soit, il semble bien que Tertullien, au chapitre XXII de son *De praescriptione haereticorum*, soit l'un des premiers auteurs à avoir employé un extrait de l'Évangile de Matthieu, les fameux versets 18 et 19 du chapitre 16, pour présenter la figure de Pierre comme fondement de l'Église et que cette pratique ait été courante au début du III^e siècle⁵⁹. Par ailleurs, l'évêque Étienne de Rome, en 256, lors d'un problème avec Marcien et l'épiscopat gaulois, mit de l'avant cette primauté afin de justifier la juridiction de son siège sur l'ensemble de la chrétienté⁶⁰. À partir de la seconde moitié du IV^e siècle, on ne présente plus que Pierre comme fondateur de l'Église de Rome, et le siège de cette dernière commence à être désigné par l'appellation « sedes apostolica », ou siège apostolique. Cette désignation est rapidement très populaire dans toute la chrétienté occidentale puisqu'aucune autre

⁵⁵ Beresford James Kidd, *The Roman Primacy to A.D. 461*, London, SPCK, 1936, p.14-15. Voir aussi Emmanuel Lanne, « Les trois Rome », *Concilium*, no. 268, 1996, p.22-23.

⁵⁶ *Ibid.*, p.18-21.

⁵⁷ Athénagoras Peckstadt, *op. cit.*, p.35. Voir aussi Marc Clément, *op. cit.*, p.162 ou Rudolf Pesch, *La primauté dans l'Église : Les fondements bibliques*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, 172p. pour une justification néo-testamentaire de la primauté romaine.

⁵⁸ François Dvornik, *op. cit.*, p.33-34.

⁵⁹ *Ibid.*, p.35.

⁶⁰ Beresford James Kidd, *op. cit.*, p.35.

Église occidentale ne pouvait se targuer d'avoir été fondée par un apôtre, encore moins par le premier d'entre eux⁶¹.

L'apostolicité, telle que comprise par Rome, ne pouvait pas trouver le même écho en Orient. En effet, plusieurs grands sièges, ainsi qu'une multitude de sièges moins importants, avaient été fondés par des apôtres dans l'Empire d'Orient. Ainsi, dans cette portion de l'Empire, le principe de l'accommodement politique restait plus pratique pour distinguer les sièges les uns des autres⁶². Par contre, cela n'empêchait pas tous les chrétiens d'apprécier l'orthodoxie des évêques de la vieille capitale, comme le montre bien l'Édit de Thessalonique de 380 promulgué par Théodose I^{er} qui définit la catholicité à partir de Damase, évêque de Rome et de Pierre, évêque d'Alexandrie, en soulignant l'importance de l'apôtre Pierre dans la transmission de la vraie foi⁶³. Cette appellation est affirmée par le concile romain de 382 durant lequel Damase développe, pour la première fois, la théorie des sièges pétriniens, qui fait émaner toute primauté dans l'Église à partir de Pierre, classant ainsi les sièges importants dans l'ordre suivant : Rome, Alexandrie et Antioche⁶⁴. Il est intéressant de noter que cette affirmation s'est faite presque en même temps que celle attribuant la primauté d'honneur à l'évêque de Constantinople, en 381.

Par la suite, l'autorité des évêques de Rome ira en s'agrandissant pour atteindre, durant l'épiscopat de Léon, entre 440 et 461, une forme qui se rapproche beaucoup du pouvoir du pape actuel. Voici les différents éléments composants cette primauté romaine :

(1) [Leo] took the well-known Gospel texts – the *voces evangelicae* of Damasus – to mean that supreme authority was bestowed by our Lord on St. Peter. (2) He held St. Peter to have been the first bishop of Rome, and (3) his authority to have been perpetuated in his successors. (4) He conceived of it as enhanced by a mystical of Peter in Peter's see; and as having for its consequences (5) that the authority of other bishops were not derived by them immediately from Christ but mediated to them through Peter, and (6) that, while their authority was

⁶¹ François Dvornik, *op. cit.*, p.36-37.

⁶² *Ibid.*, p.37-38. Voir aussi Jose Chiramel, *op. cit.*, p.81-82.

⁶³ Beresford James Kidd, *op. cit.*, p.63-64.

⁶⁴ *Ibid.*, p.69-70.

limited each to his own diocese, his was a *plenitudo potestatis* over the whole Church, and the government of the Church rested with him⁶⁵.

Cette façon de voir les choses soulève de nombreuses questions. Tout d'abord, l'origine divine des pouvoirs conférés à Pierre s'applique-t-elle à tous les sièges fondés par celui-ci? Qu'en est-il d'autres communautés fondées par des apôtres⁶⁶? Ensuite, Pierre a-t-il vraiment transmis ses pouvoirs à des successeurs et, si oui, de quelle façon⁶⁷? Puis, est-ce l'évêque ou sa communauté qui est le véritable récepteur de la succession apostolique⁶⁸? Finalement, l'autorité peut-elle exister sous une autre forme que la primauté de juridiction développée et exercée par Rome sur l'ensemble de l'Église⁶⁹?

Deux conceptions de la primauté sont ici en jeu, et elles entrèrent en conflit l'une avec l'autre dès 451, lors du concile de Chalcédoine. Nous l'avons vu, les Pères de cette assemblée réaffirmèrent la primauté reconnue à la nouvelle capitale dans le troisième canon du concile de Constantinople I en mettant de l'avant le principe de l'accommodement politique : puisque Rome s'était vue attribuer, par le concile de Nicée (et non pas par Dieu)⁷⁰, une primauté à cause de sa position de capitale impériale, le concile de Chalcédoine entendait donner une primauté légèrement inférieure à l'évêque de la nouvelle capitale impériale, faisant ainsi de lui le premier prélat d'Orient. La réaction négative de Léon par rapport à ce canon semble pouvoir être expliquée par deux éléments. Plusieurs auteurs soulignent le fait que l'inquiétude de l'évêque de Rome provenait du fait que la formulation employée par les Pères de Chalcédoine ne mentionnait que l'accommodement politique, sans promouvoir l'apostolicité du siège de la vieille capitale. De plus, le concile de Constantinople de 381 se voyait octroyé un caractère normatif semblable à celui qu'avait acquis celui de

⁶⁵ *Ibid.*, p.122-123.

⁶⁶ Jose Chiramel, *op. cit.*, p.xi.

⁶⁷ Nicolas Koulomzine, « La place de Pierre dans l'Église primitive », dans *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, sous la dir. de Nicolas Afanassieff, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1960, p.70.

⁶⁸ Athénagoras Peckstadt, *op. cit.*, p.39.

⁶⁹ Nicolas Afanassieff, « L'Église qui préside dans l'Amour », dans *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, sous la dir. de Nicolas Afanassieff, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1960, p.24-25. Voir aussi Alexandre Schmemmann, *op. cit.*, p.141.

⁷⁰ Antoine Wuyts, *op. cit.*, p.271.

Nicée au courant du IV^e siècle et ce par l'utilisation de son troisième canon comme un antécédent⁷¹.

Il ressort donc de cette confrontation que deux approches différentes étaient employées pour accorder une primauté dans l'Église au IV^e et au V^e siècle : l'une, privilégiée en Orient, mettait de l'avant l'accommodement politique à l'Empire romain qui avait à sa tête le représentant de Dieu sur Terre, c'est-à-dire l'Empereur, et l'autre, promue surtout en Occident, souligne le caractère apostolique du siège romain qui fait de son évêque l'héritier de l'apôtre Pierre, institué fondement de l'Église par le Christ lui-même. Les deux conceptions conçoivent l'autorité comme étant d'origine divine, mais le dépositaire de ce pouvoir n'est pas le même dans les deux instances.

Pour en terminer avec l'apostolicité, mentionnons rapidement l'existence, à cette époque, d'une autre façon de comprendre cette notion. Au-delà de la légende tardive présente à Constantinople sur la fondation de ce siège par l'apôtre André, le premier appelé, et qui servirait à justifier sa prééminence en Orient⁷², Vlassios Phidas met de l'avant une tout autre conception de l'apostolicité. Cet auteur commence par faire une distinction entre deux types d'apostolicités : la succession d'ordre, une approche juridique, qui met de l'avant la succession des prélats et justifie leur juridiction sur les autres évêques, et la succession de foi qui ne cherche qu'à montrer le lien existant entre la foi des apôtres et celle du titulaire d'un siège précis. Dans cette perspective, Rome privilégiait la succession d'ordre, tandis que Constantinople était plutôt en accord avec la succession de foi⁷³.

Cette étude est intéressante pour nous à cause de deux éléments. Tout d'abord, elle montre que l'apostolicité pouvait être utilisée en Orient dans un autre objectif que celui d'être un argument permettant d'obtenir une juridiction sur les autres évêchés⁷⁴.

⁷¹ Brian E. Daley, « Position and patronage in the early Church : the original meaning of Primacy of Honour », *Journal of Theological Studies*, vol. 44, 1993, p.547-549. Voir aussi François Dvornik, *op. cit.*, p.46 et Antoine Wuyts, *op. cit.*, p.278.

⁷² Voir par exemple Emmanuel Lanne, *op. cit.*, p.26.

⁷³ Vlassios Phidas, « The Johannine Apostolicity of the Throne of Constantinople », *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 45, no. 1-4, 2000, p.23-24.

⁷⁴ *Ibid.*, p.28.

Ensuite, elle permet de voir que puisque la succession de foi était prépondérante dans l'Église orientale, alors l'apostolicité avait une signification plus large et englobait aussi les évangélistes comme dépositaires de la foi⁷⁵. Ainsi, dans le contexte de la querelle concernant la légitimité de Constantinople à avoir la première place en Orient, cette dernière ne sentait pas le besoin de justifier son élévation par un lien apostolique de succession puisqu'elle entretenait la tradition qu'elle était héritière des préceptes d'André, le premier appelé, et de Jean l'Évangéliste. D'ailleurs, nous le verrons très bientôt, cette première place dans la hiérarchie des honneurs en Orient, tout de suite après Rome dans l'ordre de l'Église universelle, ne recherchait pas les mêmes prétentions de pouvoir que celle revendiquée par l'évêque de l'ancienne capitale.

Tentons maintenant de résumer ce que nous venons de dire concernant l'accommodement politique et l'apostolicité. La pratique de l'adaptation de la structure de l'Église à l'État romain est un héritage des apôtres qui, bien naturellement, commencèrent leur prédication dans les villes les plus grandes de l'Empire afin de profiter des avantages que cela représentait. Les évêques de ces métropoles acquirent, par la force des choses, une autorité sur leurs collègues qui fut sanctionnée par les quatrième et sixième canons de Nicée. Dans ce dernier, la prééminence de trois sièges fut mise de l'avant, c'est-à-dire ceux de Rome, Alexandrie et Antioche, la primauté de la première servant même de modèle pour expliquer celle des deux autres. C'est toujours ce même principe d'accommodement politique qui sera utilisé en 381 et en 451 pour justifier l'élévation de Constantinople au rang de premier siège en Orient. Cette notion, d'ailleurs, s'intégrait facilement à l'hellénisme chrétien, appelé aussi césaropapisme, qui conçoit l'Empereur comme le lieutenant de Dieu sur Terre, ce qui fait de lui le chef de l'Église.

Parallèlement au développement de l'accommodement politique, l'évêque de Rome acquit une importance grandissante dans l'Église occidentale en mettant de l'avant une autre source au pouvoir, c'est-à-dire l'apostolicité du siège romain. Nous avons vu comment l'évêque de Rome en vint à se considérer comme le successeur de

⁷⁵ *Ibid.*, p.39.

l'apôtre Pierre, fondement de l'Église, institué par le Christ, donc par Dieu. En tant que seul dépositaire de la vraie foi dans l'Église, il est la courroie de transmission de l'autorité et possède une juridiction sur l'ensemble de la chrétienté. Ces deux conceptions de l'autorité se confrontèrent au concile de Chalcédoine en 451 et amorcèrent ainsi l'éloignement progressif des versions catholiques et orthodoxes du christianisme⁷⁶.

Ces deux façons de voir semblent antagonistes, mais sont en fait indissociables : l'Église doit, dans une certaine mesure, s'adapter au monde dans lequel elle s'implante, mais elle doit aussi préserver les racines de sa foi. Dans l'Église latine, c'est en cas de divergences d'opinions que l'évêque de Rome est appelé à jouer son rôle. Ainsi, les évêques orientaux acceptent l'autorité romaine comme l'amalgame d'un consensus ecclésiastique, du statut impérial de la capitale et de sa tradition apostolique, mais ils ne lui reconnaissent pas un pouvoir juridique sur eux⁷⁷. Une solution à ce problème se trouve peut-être dans une autre compréhension de l'apostolicité. Nous avons vu que celle-ci pouvait être comprise dans un autre sens que celui promu par l'évêque de Rome. En mettant l'accent sur la succession de la foi apostolique, il est possible de légitimer l'existence d'une primauté autre que celle de l'évêque de Rome, qui lui sera quand même inférieure et qui pourra ainsi être garante de l'autonomie des Églises locales. Mais nous ne nous avancerons plus dans ce genre de conjectures. Ce qu'il nous faut comprendre, au-delà de la légitimité des prétentions de tel ou de tel évêque, c'est qu'il existait, au IV^e siècle, deux conceptions différentes de l'origine du pouvoir dans l'Église qui servirent à justifier l'élévation des évêques de Rome et de Constantinople. Même si la primauté de cette dernière fut toujours exprimée en référence à celle de la première, le pouvoir acquis par l'évêque de Constantinople, en raison de sa conception différente de son origine, n'était pas de la même nature que celui de l'évêque de Rome. Voilà donc ce sur quoi nous devons nous interroger afin de connaître les pouvoirs de l'évêque de Constantinople à la fin du IV^e siècle.

⁷⁶ François Dvornik, *op. cit.*, p.49.

⁷⁷ Jean Meyendorff, « Saint Pierre, sa primauté et sa succession, dans la théologie byzantine », dans *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, sous la dir. de Nicolas Afanassieff, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1960, p.94.

3.3. La formulation de Constantinople I et ses implications

Maintenant que nous avons une idée un peu plus claire sur l'organisation de l'Église au IV^e siècle et les conceptions du pouvoir qui existent à son sujet, tout est en place pour que nous puissions saisir la nature de la primauté attribuée à l'évêque de Constantinople au deuxième concile œcuménique, en 381. La formule du troisième canon est, nous l'avons vu précédemment, très courte, mais elle mérite d'être analysée avec attention afin d'en faire ressortir les multiples subtilités. Par contre, avant de plonger dans la terminologie grecque, une dernière mise en contexte s'impose, c'est-à-dire celle de la montée en importance du siège de Constantinople, tout au long du IV^e siècle. C'est pour cette raison que nous commencerons cette section en faisant l'historique du siège de la nouvelle capitale, puis nous analyserons la fameuse formule employée lors du concile de Constantinople I pour y accorder la primauté d'honneur. Pour terminer, nous prendrons le temps de détailler les pouvoirs que semble détenir l'évêque de Constantinople avant l'épiscopat de Jean Chrysostome afin de mieux saisir l'importance du passage de ce dernier sur le siège constantinopolitain.

La fondation de Constantinople et le transfert de la capitale impériale en cette cité semblent avoir fait de cette dernière un centre ecclésiastique important très tôt dans son histoire. L'une des raisons qui permettent d'affirmer une telle chose est l'existence de synodes permanents dès 336. Ces assemblées, organisées selon le besoin, réunissaient les évêques entourant le prélat de Constantinople et leurs collègues de passage, qui pouvaient alors solliciter une intercession auprès de l'Empereur ou discuter des affaires générales de l'Église⁷⁸. Mais il y a plus : l'importance « particulière de l'Église de Constantinople est attestée par les combats pour l'obtention de ce siège, par les durs antagonismes des ariens et des orthodoxes dans l'élection du successeur d'Alexandre [évêque de Constantinople de 314 à 337] »⁷⁹. Comme nous l'avons vu brièvement au chapitre précédent, le siège de la nouvelle capitale impériale a été l'objet d'âpres luttes de pouvoir, ce qui montre l'importance qu'il avait déjà.

⁷⁸ Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.99 et p.100, note 6.

⁷⁹ *Ibid.*, p.103.

Dès la succession d'Alexandre, des problèmes avec les évêques ariens émergent. C'est à cette occasion que nous pouvons voir que Constantinople s'était déjà échappée de l'orbite du métropolitain de Thrace, Théodore d'Héraclée. En effet, ce dernier tenta d'avoir son mot à dire dans l'élection du successeur d'Alexandre en faisant valoir ses droits de métropolitain, mais les évêques de passage dans la capitale jugeaient que ses allégations étaient vaines, d'autant plus qu'il était arien, et choisirent un autre candidat, Paul⁸⁰. Malgré cela, ce dernier fut déposé et remplacé par Eusèbe, un arien, qui inaugura une dynastie d'évêques hérétiques sur le trône de Constantinople. L'influence du siège épiscopal n'en diminua pas pour autant comme le prouve le fait que Macédonius, le successeur d'Eusèbe, put nommer les évêques de deux cités voisines importantes, Cyzique et Nicomédie⁸¹.

Les deux évêques qui siégèrent à Constantinople après Macédonius, Eudoxe, et Démophile, étaient tous deux ariens. Par contre, dès 370, le parti orthodoxe de la cité se réorganise avec Évagre, puis Grégoire de Nazianze à sa tête. Finalement, nous l'avons vu, le concile de Constantinople I se chargea de trouver un successeur à Grégoire de Nazianze qui s'était désisté afin de ne pas troubler la paix précaire qui venait d'être rétablie par la condamnation de l'arianisme⁸². Ainsi, malgré les troubles provoqués par les conflits entre ariens et orthodoxes pendant presque une cinquantaine d'années, le siège de Constantinople a acquis une importance indéniable dans la partie orientale de l'Empire⁸³. Celle-ci fut confirmée lorsque Théodose, en 380, décida de fixer définitivement la capitale impériale à Constantinople, faisant de l'évêque de cette ville un prélat central dans la vie de l'Église. Ainsi, l'évêque de Constantinople maniait déjà, avant même le concile de 381, un pouvoir qui ne lui serait reconnu que lors de cette assemblée⁸⁴.

Dans ces conditions, l'élévation du siège de la nouvelle capitale impériale qui fut promulguée au concile de Constantinople I en 381 n'était pas une innovation pure et simple, mais plutôt le résultat d'une impulsion présente presque depuis sa

⁸⁰ *Ibid.*, p.103-104.

⁸¹ *Ibid.*, p.106-107.

⁸² *Ibid.*, p.109-116.

⁸³ *Ibid.*, p.116-117.

⁸⁴ *Ibid.*, p.118-119.

fondation. Plusieurs facteurs contribuèrent à affermir l'autorité de ce siège épiscopal : l'importance de Constantinople, la nouvelle capitale impériale, dans le monde chrétien, le rôle d'intermédiaire pris par son prélat entre l'Empereur et les évêques en visite dans la ville impériale, l'existence d'un synode permanent et même l'affinité culturelle existante entre les diocèses de Thrace, d'Asie et du Pont avec Constantinople⁸⁵. Maintenant que nous avons vu certains éléments concernant l'importance grandissante du siège de la capitale impériale, analysons la formulation employée lors du concile de Constantinople I pour lui attribuer la primauté d'honneur.

Nous avons vu, au chapitre précédent, une traduction du troisième canon de Constantinople I qui est celle offerte par plusieurs traducteurs, à quelques variantes près : « L'évêque de Constantinople doit avoir la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome »⁸⁶. Cette traduction provient du texte original grec suivant : « Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ρώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ρωμην »⁸⁷. Cette phrase, assez simple en soi, ne pose un problème que sur le plan de la signification des termes « πρεσβεῖα τῆς τιμῆς », ou primauté d'honneur. Plusieurs auteurs comprirent cette expression dans un sens purement honorifique qui n'accordait que peu de pouvoirs concrets à l'évêque de Constantinople⁸⁸. D'autres, par contre, attribuent à ce canon une valeur qui dépasse celle d'une simple prééminence d'honneur et présentent, de multiples façons, les différents éléments qui permettent de croire que les Pères du concile de Constantinople I entendaient accorder de véritables pouvoirs à l'évêque de Constantinople⁸⁹. L'analyse de Brian Daley nous semble la plus intéressante et la plus complète à ce sujet. C'est pour cette raison que nous allons maintenant le suivre dans son étude des termes qui nous posent problème.

⁸⁵ Lewis Patsavos, *op. cit.*, p.237-239.

⁸⁶ Voir Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.216 et 285; Karl Joseph Hefele, *op. cit.*, 1^{re} partie, p.24; Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.130 et Emmanuel Lanne, *op. cit.*, p.24-25.

⁸⁷ Karl Joseph Hefele, *op. cit.*, 1^{re} partie, p.24.

⁸⁸ *Ibid.*, p.26. Voir aussi les auteurs cités par Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.130; Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.218 et Gaston Zananiri, *op. cit.*, p.117.

⁸⁹ Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.131-132. Voir aussi Jose Chiramel, *op. cit.*, p.25-26; Lewis Patsavos, *op. cit.*, p.233 et Brian E. Daley, *op. cit.*, p.530-531.

L'auteur commence son étude en montrant les dangers que pose l'utilisation d'une signification contemporaine d'un mot (le terme « honneur » se rapporte, de nos jours, à quelque chose de prestigieux, mais qui n'a pas d'incidence concrète dans la vie de tous les jours) aux époques antérieures de l'histoire de l'Église⁹⁰. Cette mise en garde l'amène à démontrer que dans les sociétés méditerranéennes de l'Antiquité, qu'elles soient de culture latine ou grecque, l'honneur doit être compris comme une qualité attribuée par un corps politique, donc le résultat d'un jugement public par rapport à la valeur d'une personne. Aussi, l'expression primauté n'est pas simplement l'expression d'un rang : le fait d'avoir une certaine position dans la hiérarchie était inséparable du pouvoir qu'elle conférait. Ces considérations l'amènent à formuler la traduction du troisième canon du concile suivante : « The bishop of Constantinople shall have the prerogatives of office after the Bishop of Rome, because it [i.e., Constantinople] is a new Rome »⁹¹.

Il poursuit son analyse en regardant d'autres textes produits par l'Église au IV^e et au V^e siècle dans lesquels une certaine primauté était accordée à un dignitaire. Par exemple, le septième canon de Nicée accorde une primauté d'honneur à l'évêque de Jérusalem, mais il prend aussi la peine de spécifier que les droits du métropolitain de celui-ci, l'évêque de Césarée, ne doivent pas être compromis, ce qui laisse croire que la ville sainte acquerrait ainsi un pouvoir effectif. Le neuvième canon du même concile, de son côté, mettait de l'avant les pouvoirs et obligations des métropolitains⁹². Ainsi, la primauté, même d'honneur, semble avoir une force par elle-même.

Brian Daley poursuit en avançant un argument qu'il n'est pas seul à soutenir. En effet, il s'attarde à ce qui est dit et ce qui est non dit dans le deuxième canon de Constantinople I ainsi qu'à l'incidence que cela a sur notre compréhension du troisième canon. Voici une traduction des éléments les plus importants pour nous :

Que les évêques d'un diocèse n'interviennent pas dans les Églises qui leur sont étrangères ni ne mettent de désordre dans les Églises, mais que conformément aux canons, l'évêque d'Alexandrie administre

⁹⁰ Brian E. Daley, *op. cit.*, p.529-531.

⁹¹ *Ibid.*, p.531-534.

⁹² *Ibid.*, p.536.

seulement les affaires de l'Égypte, les évêques de l'Orient, seulement celles du diocèse oriental, en maintenant les prérogatives reconnues par les canons de Nicée à l'Église d'Antioche; que les évêques du diocèse d'Asie administrent seulement les affaires de l'Asie, ceux du Pont, seulement celles du Pont, et ceux de la Thrace, seulement celles de la Thrace⁹³.

Certains auteurs voient dans ce canon non seulement la confirmation des privilèges d'Alexandrie et d'Antioche, mais aussi la vacuité de pouvoir supérieur laissé dans les trois diocèses hellénophones d'Asie, du Pont et de la Thrace. Ainsi, en regardant ce canon parallèlement avec le troisième du même concile, Constantinople semblait être toute désignée pour prendre cette place⁹⁴. Ce qui nous permet de croire que le troisième canon du concile de Constantinople I accordait des privilèges patriarcaux au titulaire du siège de la nouvelle capitale impériale et justifie ainsi, dans une certaine mesure, l'utilisation du terme « patriarche » pour désigner ce dernier dès le IV^e siècle⁹⁵. L'étude du vingt-huitième canon du concile de Chalcédoine, qui confirma la décision prise lors de l'assemblée de 381, peut nous apporter davantage d'éclairage à ce sujet. Revoyons donc la traduction de ce canon :

Nous avons pris les mêmes résolutions au sujet des privilèges de la très sainte Église de Constantinople, la nouvelle Rome. Les Pères ont accordé avec raison au siège de l'ancienne Rome ses privilèges, parce que cette ville était la ville impériale. Par le même motif, les cent cinquante évêques [du concile de Constantinople I] ont accordé que la nouvelle Rome, honorée [par la résidence] de l'empereur et du sénat et jouissant des mêmes privilèges que l'ancienne ville impériale doit avoir les mêmes avantages dans l'ordre ecclésiastique et être la seconde après elle, en sorte que les métropolitains seulement des diocèses du Pont, de l'Asie (proconsulaire) et de la Thrace, et les évêques des parties de ces diocèses occupées par des barbares, seront sacrés par le saint siège de l'Église de Constantinople, tandis que, dans les diocèses susnommés, chaque métropolitain sacre régulièrement, avec les évêques de l'éparchie [province], les nouveaux évêques de cette éparchie, ainsi que cela est prescrit par les saints canons⁹⁶.

Brian Daley souligne ici quelques éléments. Tout d'abord, le verbe « ont accordé » (situé à la troisième et à la cinquième lignes de la traduction) est une

⁹³ Ignacio Ortiz de Urbina, *op. cit.*, p.285.

⁹⁴ Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.127-129 et 137-138. Voir aussi Lewis Patsavos, *op. cit.*, p.235-237.

⁹⁵ Jose Chiramel, *op. cit.*, p.22-23. Voir aussi Brian E. Daley, *op. cit.*, p.538.

⁹⁶ Cité dans Carl Joseph Hefele, *op. cit.*, 2^e partie, p.816-818.

traduction du terme « ἀποδεδώκασι » qui signifie « donner », mais suggère aussi le paiement d'une dette⁹⁷. Cet élément s'explique par le fait que plusieurs des évêques qui votèrent cette résolution voyaient en cette primauté le pouvoir d'ordonner des évêques, donc d'être l'arbitre des différends entre les prélats. Dans ce sens, les évêques ordonnés par leur collègue de Constantinople se trouvaient en situation de dette face à celui-ci, ce qui était la situation de plusieurs des signataires du vingt-huitième canon et même des prédécesseurs de ces signataires⁹⁸.

Ensuite, il est possible de voir que pour les Pères de Chalcédoine, l'expression « primauté d'honneur » avait bel et bien un sens de pouvoir effectif. Notre auteur démontre cela en montrant que les termes « primauté » et « honneur » avaient un sens presque synonyme, ce qui illustre bien le lien serré existant entre rang et pouvoir⁹⁹. Finalement, il semble bien que les évêques assemblés à Chalcédoine fussent bel et bien capables de conférer des titres qui étaient purement honorifiques. À la fin de la sixième session du concile, les Pères du concile proclament que la ville où ils se retrouvent réunis, une simple ville de Bithynie, devait avoir le statut honoraire de métropole sans que cela interfère avec les pouvoirs véritables de sa métropole, Nicomédie. Ainsi, il était possible d'accorder un rang purement honoraire à cette époque, mais pour ce faire, il fallait expliciter clairement les limites des pouvoirs accordés. Sans cette explicitation, une « primauté d'honneur » avait des effets très concrets dans la structure de l'Église¹⁰⁰.

Il ressort de cette étude que la primauté d'honneur accordée au siège de la nouvelle capitale impériale par le concile de Constantinople I concernait des pouvoirs qui ne dépendraient pas du charisme personnel des évêques de cette ville et ne seraient pas considérés comme purement honorifiques¹⁰¹. Ainsi, dès 381, l'évêque de Constantinople était appelé à jouir des droits et obligations qui lui vaudraient officiellement, dans les années qui suivirent, le titre de patriarche. Par conséquent, malgré l'anachronisme de terminologie que cela représente, il n'est pas faux de parler

⁹⁷ Brian E. Daley, *op. cit.*, p.540, note 37.

⁹⁸ *Ibid.*, p.543-544.

⁹⁹ *Ibid.*, p.541-542.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.544-545.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.552-553.

des pouvoirs patriarcaux de l'évêque de Constantinople à la fin du IV^e siècle. Tentons maintenant d'explicitier ceux-ci.

Tout d'abord, le parallèle avec l'évêque de Rome que nous retrouvons dans le troisième canon de Constantinople I montre une certaine similitude entre les pouvoirs des deux prélats. En fait, ils peuvent être considérés comme égaux dans leurs territoires respectifs, mais l'évêque de Constantinople cède le pas à son collègue romain dans les réunions concernant l'ensemble de l'Église¹⁰². Cela met déjà un frein à toute prétention d'avoir obtenu ses prérogatives par un décret divin, d'avoir une autorité sur tous les fidèles et d'imposer un pouvoir absolu dans l'ensemble de la hiérarchie ecclésiale, ce qui sera l'évolution que prendra la papauté au cours de son histoire¹⁰³. Comme nous l'avons vu précédemment, il ne semble pas que l'évêque de Rome possédait déjà ces pouvoirs au IV^e et au V^e siècle¹⁰⁴.

Les limites territoriales du pouvoir exercé par l'évêque de Constantinople semblent assez claires : ce sont les trois diocèses hellénophones du Pont, d'Asie et de Thrace¹⁰⁵. Sur ce territoire, le prélat doit exercer une juridiction semblable à celle de Rome en Italie ou à celle d'Alexandrie en Égypte, ce qui lui permet d'ordonner les évêques de ces diocèses¹⁰⁶. De plus, dès la fin du IV^e siècle, il est possible que le siège de la nouvelle capitale impériale ait possédé d'autres prérogatives qui lui avaient déjà été reconnues lors du concile de 451. Étant donné l'ancienneté de la dette de plusieurs évêques à l'égard de leur supérieur de Constantinople, il est probable que ce dernier était déjà une instance d'appel pour les évêques qui avaient à se plaindre du jugement de leur métropolitain. Cette situation a été reconnue en 451 par les neuvième et dix-septième canons de Chalcédoine, bien qu'il ne soit pas sûr qu'elle s'applique à l'ensemble des évêques de l'Église ou seulement aux prélats titulaires des sièges de Thrace, d'Asie et du Pont¹⁰⁷. Finalement, une dernière fonction pouvait peut-être déjà être du ressort du prélat de Constantinople au IV^e siècle, c'est-à-dire celle d'être

¹⁰² Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.132-133.

¹⁰³ *Ibid.*, p.23-24.

¹⁰⁴ Beresford James Kidd, *op. cit.*, p.155.

¹⁰⁵ Jose Chiramel, *op. cit.*, p.27-28. Voir aussi Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.141; Brian E. Daley, *op. cit.*, p.539; Lewis Patsavos, *op. cit.*, p.238-239.

¹⁰⁶ Brian E. Daley, *op. cit.*, p.546.

¹⁰⁷ Brian E. Daley, *op. cit.*, p.540-541. Voir aussi Lewis Patsavos, *op. cit.*, p.240-242.

l'évêque des régions extérieures à l'Empire ou qui n'étaient pas sous l'autorité d'un des autres patriarches¹⁰⁸. Toutefois, il n'est pas sûr que cette fonction était déjà du ressort de l'évêque de la ville impériale, de sorte que l'existence de ce pouvoir au IV^e siècle ne peut être considérée, pour l'instant, que comme une supposition anticipant les développements ultérieurs de ce qui sera plus tard appelé le patriarcat œcuménique de Constantinople¹⁰⁹.

Dans ce chapitre, nous avons tenté de trouver une réponse satisfaisante à la question de la primauté accordée au concile de Constantinople I au siège de la nouvelle capitale impériale. Pour ce faire, nous sommes passés par l'étude de l'organisation du pouvoir dans l'Église, puis par celle de l'origine de cette autorité. Le gouvernement ecclésial, dont l'unité de base est l'évêque et sa communauté locale, possède des instances de pouvoir supérieures à celui-ci : les conciles et les métropolitains. Mais dès le début du IV^e siècle, certains sièges épiscopaux acquièrent une autorité supérieure même à celle des métropolitains et prendront plus tard le nom de patriarcat : ce sont ceux de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Mais la fondation de Constantinople, en 324, commencera un processus qui verra cette cité prendre la seconde place dans la hiérarchie de l'Église.

Deux principes semblent avoir ordonné l'élaboration du gouvernement ecclésial : l'accommodement politique et l'apostolicité. Les effets de l'adaptation de l'Église à l'État romain étaient très visibles et très concrets, la structure de ces deux entités devant être la même. Ainsi, lors de la réforme débutée par Dioclétien et terminée par Constantin qui a vu l'Empire divisé en préfectures, diocèses, provinces et cités, l'Église adapta les fonctions de ses prélats aux nouvelles divisions impériales. Dans ce nouvel ordre, il n'y avait qu'un seul évêque par cité et un seul métropolitain par province. Les patriarches s'arrogèrent peu à peu le contrôle des diocèses civils : Rome exerçait sa juridiction sur l'ensemble de l'Empire d'Occident, Alexandrie sur l'Égypte, Antioche sur l'Orient et Constantinople sur la Thrace, l'Asie et le Pont.

¹⁰⁸ Lewis Pasavos, *op. cit.*, p.244-245.

¹⁰⁹ Grigorios D. Papatomas, « Les différentes modalités d'exercice de la juridiction du Patriarcat de Constantinople », *Istina*, vol. 40, 1995, p.369-370.

Parallèlement à cette adaptation de l'Église à l'Empire, Rome développa la théorie de l'apostolicité qui garantissait à son évêque la primauté sur l'ensemble de l'Église. Nous avons vu comment ce prélat agrandit peu à peu ses pouvoirs au cours de notre période : au IV^e et au V^e siècle, l'évêque de Rome n'exerçait pas une juridiction sur toute la chrétienté, mais cherchait visiblement à le faire. En Orient, l'apostolicité trouva une autre façon de s'exprimer et se présenta d'une façon moins juridique. En fait, elle ne visait pas la même chose : alors que la succession d'ordre de Rome était employée pour justifier un pouvoir sur les autres Églises, la succession de foi ne servait qu'à exprimer la catholicité d'une Église locale.

Ces deux principes de gouvernement ecclésial voyaient une personne différente à la tête de l'Église. L'accommodement politique se mêlait bien à l'idéologie politique de l'hellénisme chrétien qui faisait de l'Empereur le lieutenant de Dieu sur Terre, donc le chef de l'Église. De son côté, la théorie apostolique de Rome montrait que c'était l'évêque de la vieille capitale impériale qui, par sa position de successeur de l'apôtre Pierre, fondement de l'Église, était à la tête de l'organisation ecclésiale. Ainsi, la primauté comprise par l'Orient pouvait être maniée par quelques sièges, tandis que celle revendiquée par l'Occident n'appartenait qu'à l'évêque de Rome.

C'est dans ce contexte que le concile de Constantinople I accorda une primauté d'honneur à l'évêque de cette ville. En raison de sa situation orientale et ses affinités avec la culture hellénique, le prélat de Constantinople ne pouvait fonder sa prééminence que par l'accommodement politique à l'Empire. D'ailleurs, le siège de Constantinople était, par sa position géopolitique, purement impérial, et c'est cette situation historique qui perdurera tout le long du Moyen Âge. Constantinople n'a pas subi la disgrâce d'être prise par les peuples germaniques, contrairement à Rome. Au contraire, elle a prospéré et développé son pouvoir au sein de l'un des États les plus influents du Moyen Âge.

Dès sa fondation en 324, nous avons vu que Constantinople prenait une place importante dans l'Église orientale. Le troisième canon du concile de 381 ne fit donc que confirmer une situation déjà existante. Ainsi, en accordant la primauté d'honneur

à l'évêque de Constantinople, les Pères de 381 reconnurent le pouvoir réel qu'il avait dans les affaires de l'Église, et ce, principalement en Orient. Ils lui attribuèrent la première place dans l'Église orientale et mirent sous sa juridiction directe les diocèses d'Asie, du Pont et de la Thrace. S'il est probable que l'évêque de Constantinople était déjà à cette époque une instance d'appel au moins pour les prélats sous son autorité, il est loin d'être sûr qu'il avait déjà commencé son apostolat auprès des étrangers. Par ses pouvoirs, l'évêque de Constantinople peut déjà être appelé un patriarche, même s'il ne recevra officiellement ce titre qu'en 451 au concile de Chalcédoine.

C'est donc dans ce contexte qu'il nous faudra envisager le passage de Jean Chrysostome sur le trône patriarcal de Constantinople. En théorie, la primauté d'honneur de son siège lui accordait juridiction sur les évêques des trois diocèses hellénophones ainsi que la première place dans la hiérarchie orientale. Mais en pratique, était-ce vraiment le cas? Ou même, par sa personnalité et son style de commandement, Jean Chrysostome a-t-il contribué personnellement à hausser l'autorité du siège de Constantinople? C'est ce que nous tenterons de voir dans les chapitres suivants, en étudiant les textes de trois chroniqueurs du V^e siècle.

4. Jean Chrysostome chez les chroniqueurs du V^e siècle

Maintenant que nous avons présenté le contexte historique du IV^e siècle et que nous avons évalué la portée de la primauté d'honneur de l'évêque de Constantinople énoncée lors du concile de 381, il ne nous reste plus qu'une étape avant de nous plonger dans les textes des chroniqueurs du V^e siècle. En effet, maintenant que le contexte général est posé, il est nécessaire de présenter une courte biographie de Jean Chrysostome et de nos trois chroniqueurs, Palladius d'Hélénopolis, Socrate de Constantinople et Sozomène, afin de bien comprendre les événements que nous étudierons plus précisément.

Le chapitre qui suit sera donc divisé de la façon suivante. Tout d'abord, dans un premier temps, nous verrons les événements marquants de la vie de Jean Chrysostome et nous présenterons une critique externe des trois œuvres que nous employons, soit le *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* de Palladius d'Hélénopolis, l'*Histoire ecclésiastique, livre VI* de Socrate de Constantinople et l'*Histoire ecclésiastique, livre VIII* de Sozomène. L'édition de ces documents qui sera notre guide est celle de la collection « Sources chrétiennes », qui a l'avantage de présenter face à face le texte grec original ainsi qu'une traduction française assortie de commentaires. Ainsi, il nous sera possible, lors des passages les plus cruciaux, de vérifier directement ce qui est dit dans les manuscrits originaux.

Après cette biographie et ces critiques externes, nous présenterons trois événements qui semblent importants afin d'évaluer le rôle de Jean Chrysostome dans l'affirmation du patriarcat de Constantinople, et ce, du point de vue de nos trois chroniqueurs. Nous nous attarderons en premier lieu à la crise politique provoquée par Gainas, un officier de l'armée impériale. Ensuite, nous étudierons ce qui a amené Jean Chrysostome à s'impliquer dans d'épineuses questions de succession dans le diocèse d'Asie. Finalement, nous présenterons la controverse provoquée par les Longs Frères et qui mena à la déposition de l'évêque de Constantinople. Ce n'est qu'au chapitre suivant que nous tenterons d'évaluer l'apport de Jean Chrysostome à la primauté du siège impérial. Pour l'instant, commençons donc par une biographie du patriarche de Constantinople et par la critique externe de nos sources.

4.1. Biographie de l'évêque et des chroniqueurs

Le survol historique que nous nous apprêtons à faire va nous permettre de mettre en place les événements que nous allons étudier chez les chroniqueurs du V^e siècle. En effet, à travers la biographie de Jean Chrysostome, nous aurons une idée plus précise des activités de l'évêque ainsi que de l'importance qu'il a pour le siège de Constantinople. La critique externe de nos documents, quant à elle, nous donnera des clés de lecture essentielles pour bien situer les éditions de nos sources et pour bien comprendre les messages transmis par leurs auteurs. Sans plus attendre, commençons par présenter les éléments les plus importants de la vie de Jean Chrysostome. Il est important de noter, en guise de préambule, qu'il est difficile de dater avec certitude les événements de la jeunesse de l'évêque de Constantinople¹. Pour cette raison, les dates que nous mentionnerons seront celles qui recueillent l'adhésion du plus grand nombre de spécialistes.

Jean est né à Antioche probablement en 349 dans une famille qui, sans être très riche, était bien nantie, avait une bonne place dans la société et était assurément chrétienne². Ainsi, il put suivre le programme d'éducation classique de l'Empire, ce qui comprenait, entre autres, l'étude de la rhétorique, ce qu'il fit auprès de Libanius, un professeur païen reconnu dans tout l'Orient³. Demetrios Constantelos avance que par la suite, Jean est allé compléter sa formation à Athènes, mais son argumentation est insatisfaisante, car elle n'est basée que sur une source tardive (la *Vie de Jean Chrysostome* de George d'Alexandrie, écrite au VII^e siècle) et sur le fait qu'il est difficile d'établir une chronologie précise de sa jeunesse⁴. Dans une autre perspective, le reste de son article a l'avantage de mettre en évidence l'importance de cette éducation classique sur la carrière de l'évêque. Quoiqu'il en soit, c'est probablement à l'été 367 que Jean termina sa formation auprès de Libanius, donc un peu moins

¹ Robert E. Carter, "The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life", *Traditio*, vol. 18, 1962, p.357-364. Voir aussi Jean Dumortier, « La valeur historique du dialogue de Palladius et la chronologie de S. Jean Chrysostome », *Mélanges de science religieuse*, vol. 8, 1951, p.51-56

² John N.D. Kelly, *Golden Mouth : The story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Grand Rapids, Baker Books, 1995, p.4-5.

³ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.28-32.

⁴ Constantelos J. Demetrios, « John Chrysostom's Greek Classical Education and its importance to Us Today », *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 36, no. 2, 1991, p.110-112.

d'un an avant son baptême par Méléce, qui était alors évêque à Antioche, lors de la fête de Pâques en 368⁵. Nous reparlerons très bientôt de la relation entre ces deux hommes.

Entre 367 et 372, Jean est devenu membre de l'*asketerion*, un groupe d'étude dirigé par Diodore, futur évêque de Tarse. C'est auprès de ce nouveau maître qu'il s'initia à l'interprétation des Écritures que nous connaissons sous le nom d'exégèse de l'école antiochienne. Cette dernière met l'accent sur le sens historique des passages étudiés, et non pas sur le sens typologique ou allégorique, ce qui était généralement la méthode de l'école d'Alexandrie. C'est aussi auprès de Diodore que Jean développa une grande affinité avec le monachisme et ses adeptes⁶. Parallèlement à ces études, le futur évêque de Constantinople commença son travail dans l'Église sous la fonction de lecteur à partir de 371⁷. Dès la fin de cette année, il dut prendre une décision quant à son avenir au sein de l'Église d'Antioche.

En effet, à cette époque, l'évêque Méléce avait été à nouveau exilé par l'Empereur. De plus, l'Église d'Antioche était divisée entre l'évêque Paulin, soutenu par Rome et Alexandrie, un prêtre arien et le parti de Méléce, le groupe le plus vigoureux⁸. Afin de conserver cette ascendance, les partisans de Méléce cherchèrent à ordonner prêtres plusieurs jeunes gens, Jean faisant partie du lot. Or, nous l'avons vu, celui-ci avait une préférence pour la vie monastique et ne se sentait pas à la hauteur d'une vocation sacerdotale. C'est pour cela qu'il prit la décision de s'initier au monachisme, sous une forme semi-communautaire, de 372 à 374, dans les collines entourant Antioche⁹. Par la suite, il pratiqua un ascétisme solitaire beaucoup plus rigoureux durant certaines périodes des trois années qui suivirent, jusqu'à ce que sa santé ne le lui permette plus, en fait. S'il a conservé des séquelles physiques de cette expérience, Jean en tirera d'abord et avant tout un style de vie qu'il gardera tout au long de son existence, même lorsqu'il deviendra évêque de Constantinople. Son

⁵ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.32.

⁶ *Ibid.*, p.33-34.

⁷ *Ibid.*, p.37.

⁸ *Ibid.*, p.38.

⁹ John N.D. Kelly, *op. cit.*, p.28-32. Voir aussi Anne-Marie Malingrey, *Palladios : Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, Paris, Éditions du Cerf, tome I, coll. « Sources chrétiennes » 341, 1988, p.108-113.

affinité avec le monachisme restera toujours présente chez lui et se reflètera autant dans ses habitudes de vie que dans ses discours. Mais sa santé le forcera à retourner en ville à l'hiver 378 et à retrouver ses fonctions de lecteur au sein de l'Église d'Antioche¹⁰.

Par la suite, Jean gravira d'autres échelons dans la hiérarchie ecclésiastique : ordonné diacre en 380, toujours par Méléce, il deviendra finalement prêtre au début de l'année 386. Depuis son retour des montagnes, Jean s'est aussi consacré à la rédaction de nombreux pamphlets, lettres et autres essais que nous possédons encore et qui abordent des sujets divers, bien qu'ils traitent, en majorité, de l'ascèse¹¹. Mais c'est après son ordination comme prêtre qu'il se démarquera le plus de ses collègues. Désigné par Flavien, l'évêque actuel d'Antioche, comme prédicateur¹², il se bâtit, de 387 à 397, une très solide réputation d'orateur qui lui valut, plus tard, le surnom de Χρυσοστόμου, « Bouche d'Or »¹³. Malheureusement, nous ne savons pas beaucoup de choses sur la vie personnelle de Jean durant cette période, si ce n'est qu'il prêcha et écrivit énormément¹⁴.

L'année 397 apportera un changement décisif dans la vie de Jean. En octobre, le gouverneur d'Antioche, Asterius, le convoqua à l'extérieur des murs de sa cité, dans sa voiture, pour lui annoncer qu'ils partaient pour Constantinople afin que Jean y soit élu évêque. L'Empereur lui-même avait ordonné qu'on fasse preuve de discrétion lors de son départ afin d'éviter des émeutes à Antioche. L'évêque Flavien, semble-t-il, avait été mis au courant de cette nomination¹⁵. Cette promotion soudaine a probablement été une surprise pour Jean, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'était pas la bienvenue, au contraire¹⁶.

Wendy Mayer, dans un de ses articles sur Jean Chrysostome, apporte un éclairage nouveau par rapport à cette nomination. Elle met tout d'abord de l'avant le

¹⁰ *Ibid.*, p.34-37.

¹¹ *Ibid.*, p.38-40.

¹² Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.49.

¹³ John N.D. Kelly, *op. cit.*, p.59.

¹⁴ *Ibid.*, p.83.

¹⁵ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.79.

¹⁶ John N.D. Kelly, *op. cit.*, p.106.

caractère un peu artificiel des événements tels qu'ils sont retenus par l'historiographie traditionnelle : Jean est considéré comme étant tout à fait passif dans le processus qui mena à son élection, l'évêque d'Antioche ne semble pas du tout travailler dans le sens de ses intérêts en le laissant aller, et ce, au point que le siège antiochien paraît lui aussi passif dans le processus électoral de l'évêque de Constantinople¹⁷. Puis, elle montre comment l'élection de Nectaire, le prédécesseur de Jean sur le trône de la ville impériale, a probablement été d'une grande importance politique pour Antioche, étant donné les liens existants entre l'ancien fonctionnaire impérial et Diodore de Tarse, toujours membre du parti de Méléce¹⁸. Jean pouvant lui aussi être rattaché à ce parti (il semble même avoir été formé afin de succéder à Flavien), il est probable que les intérêts d'Antioche aient encore été servis par cette élection, d'autant plus qu'un des premiers gestes du nouvel évêque de Constantinople fut d'approcher Rome afin de sécuriser le poste de Flavien comme évêque d'Antioche¹⁹. On pourrait faire un parallèle intéressant entre la nomination de Jean Chrysostome et celle d'Ambroise de Milan, étant donné les circonstances particulières dans lesquelles cette dernière s'est déroulée. Ce dernier, alors gouverneur de la province, fut choisi contre son gré par le peuple comme évêque afin d'aider le parti nicéen de la ville²⁰.

Ainsi, Jean, devenu évêque de Constantinople, devait avoir des connaissances au moins élémentaires en politique ecclésiastique avant même son élection au siège de la ville impériale. Il eut, très rapidement, des relations très variées avec divers groupes d'intérêt de la ville. Pour cette raison, il est essentiel de prendre le temps de comprendre les relations que Jean entretint avec ceux-ci avant de poursuivre notre récit événementiel. D'abord et avant tout, les rapports entre le nouvel évêque et le peuple de Constantinople sont tout à fait remarquables. En effet, si les Antiochiens goûtaient volontiers aux sermons de Jean, les Constantinopolitains en raffolaient et étaient prêts à tout pour garder leur évêque, même à la violence²¹. Jean avait la

¹⁷ Wendy Mayer, « John Chrysostom as Bishop : The View from Antioch », *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 55, no. 3, 2004, p.455-456.

¹⁸ *Ibid.*, p.457-458.

¹⁹ *Ibid.*, p.459.

²⁰ Neil Brendan McLynn, *op. cit.*, p.1-52.

²¹ Florent van Ommeslaeghe, « Jean Chrysostome et le peuple de Constantinople », *Analecta Bollandiana*, vol. 99, no. 3-4, 1981, p.329-349.

loyauté de membres de toutes les strates de la société, mais d'abord et avant tout des pauvres, probablement à cause de ses prédications enflammées contre la richesse, héritage certain de sa vie d'ascète²². Il s'était aussi lié d'amitié avec un couvent de femmes, dirigé par la riche veuve Olympias²³ ainsi qu'avec plusieurs membres de l'épiscopat des environs, qui formèrent ainsi son synode permanent et l'appuyèrent lors des événements qui menèrent à sa chute²⁴. Par contre, le nouvel évêque ne se fit pas que des amis, loin de là.

Selon Wolf Liebeschuetz, il est possible d'identifier au moins trois groupes qui s'opposèrent de diverses façons à Jean : le bas clergé de Constantinople et des environs, les moines de la ville et la nouvelle aristocratie sénatoriale de la Nouvelle Rome²⁵. S'il est facile de comprendre que la discipline ascétique imposée par Jean ainsi que sa tendance à centraliser le pouvoir put lui attirer l'animosité d'un clergé habitué à des règles plus souples et celle de moines n'ayant pas d'organisation réglée par l'épiscopat²⁶, les motifs de l'opposition de la nouvelle aristocratie sénatoriale sont plus difficiles à expliquer. Wolf Liebeschuetz s'efforce de montrer que ce dernier groupe fit changer progressivement l'attitude de la cour impériale à l'égard de Jean, de sorte que l'évêque, qui entretenait d'abord une relation très cordiale avec le couple impérial, finit par perdre leur appui au courant de son épiscopat. Pour cette raison, il convient de s'attarder aux relations qu'entretenait Jean avec la cour impériale²⁷.

Martin Wallraff, dans un article à ce sujet, nous montre bien l'évolution qui se déroula dans ces relations. Au début de son épiscopat, la cour était bienveillante et favorable à son égard, mais très vite son style de prédication, qualifié de *παρηγορία* (franchise) par les historiens ecclésiastiques, lui attira des inimitiés²⁸. D'ailleurs, ce

²² John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz, *op. cit.*, 1992, p.172-175.

²³ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.92-94.

²⁴ *Ibid.*, p.113.

²⁵ John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz, « Friends and Enemies of John Chrysostom », dans *Maistor*, sous la dir. de Ann Moffatt, Canberra, The Australian Association for Byzantine Studies, 1984, p.85-111.

²⁶ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.120-123.

²⁷ John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz, *op. cit.*, 1984, p.87.

²⁸ Martin Wallraff, « Le conflit de Jean Chrysostome avec la cour chez les historiens ecclésiastiques grecs », dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, sous la dir. de Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval, Paris, Beauchesne, 2001, p.362-370.

sera aussi sur le prétexte de ces sermons enflammés que se développera toute une légende présentant Eudoxie, l'impératrice, comme l'adversaire la plus acharnée de Jean²⁹. En fait, s'il est vrai que la flamboyante femme de l'Empereur s'opposa à quelques reprises à l'évêque de Constantinople, il est loin d'être certain qu'elle fut le facteur décisif de sa chute, comme le montre le fait que la situation de Jean en exil et de ses partisans ne fut aucunement améliorée par la mort d'Eudoxie le 6 octobre 404³⁰. Donc, les relations entre Jean et la cour impériale oscillèrent entre la complicité et l'opposition. Nous en reparlerons bientôt. Pour l'instant, continuons notre récit des événements de la vie de l'évêque de Constantinople.

Dès le début, Jean se plongea pleinement dans sa nouvelle vie à la tête de l'Église de Constantinople. Vers 400, en collaboration avec l'impératrice, il organisa l'accueil de plusieurs reliques. Il instaura aussi, toujours avec l'aide d'Eudoxie, la pratique de processions nocturnes, afin de contrecarrer les cérémonies des ariens qui, depuis leur expulsion par Théodose I^{er}, organisaient leurs célébrations la nuit en chantant des cantiques prônant leur position doctrinale. Sur un plan plus pratique, Jean s'intéressa dès ses premières semaines aux finances de l'Église de Constantinople et y releva de nombreuses irrégularités qu'il s'efforça de régler, au détriment de sa relation avec plusieurs personnages importants qui, en concevant l'évêque impérial comme un notable, souhaitaient que ce dernier garde un train de vie approprié à sa position sociale. Avec l'argent ainsi économisé, le nouvel évêque fit construire de nouveaux hôpitaux et des léproseries, ce qui lui attira encore une fois la désapprobation de plusieurs tout simplement à cause de leur situation près des villas de certains aristocrates de la cité³¹. Les réformes de Jean ne concernèrent pas que l'aspect matériel de l'Église de Constantinople, mais aussi les membres de sa hiérarchie. Il astreignit aux membres du clergé, ainsi qu'à lui-même, un style de vie digne des ascètes les plus sévères, s'aliénant par le fait même une partie de son propre clergé. Il tenta, en même temps, d'organiser les moines urbains de Constantinople,

²⁹ Florent van Ommeslaeghe, « Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie : Le dossier et les origines d'une légende », *Analecta Bollandiana*, vol. 97, no. 1-2, 1979, p.131-159.

³⁰ John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz, « The Fall of John Chrysostom », *Nottingham Medieval Studies*, vol. 29, 1985, p.5.

³¹ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.98-102.

car ceux-ci étaient encore plus éloignés des standards moraux auxquels Jean essayait d'élever les prêtres. Par contre, ses efforts en vue de discipliner les moines de la capitale échouèrent, tout comme sa tentative de ramener à l'orthodoxie les novatiens, des chrétiens en désaccord avec la Grande Église pour des questions disciplinaires³².

La première affaire grave à laquelle Jean devra faire face en tant qu'évêque de Constantinople est la crise provoquée par le général goth Gainas, que nous étudierons amplement du point de vue de nos chroniqueurs. Plusieurs autres historiens de l'époque, autant chrétiens (tel Théodoret de Cyr) que païens (tel Zosime), ont commenté cet événement. Il aurait pu être intéressant de comparer l'œuvre de ces auteurs avec celles que nous étudions, mais cela aurait requis des développements plus longs que ne le permet ce mémoire. Contentons-nous ici de rapporter les éléments essentiels pour la compréhension de cette crise. Cette affaire débuta par les manœuvres politiques de Gainas afin d'obtenir un rang et un statut public équivalent à ce à quoi il avait droit en tant que meilleur général de l'Orient, au détriment de l'esclave eunuque Eutrope qui possédait alors le pouvoir véritable à Constantinople et qui avait cherché à freiner son ascension. L'animosité du général goth arriva à point nommé puisque plusieurs milieux influents de la capitale s'étaient lassés de l'arrogance de l'eunuque et cherchaient à s'en débarrasser, ce qu'ils purent faire en août 399, lorsqu'Eudoxie même se montra hostile à Eutrope à cause de son influence grandissante sur son mari³³. L'Empereur Arcadius renvoya l'eunuque, ce qui signifiait plus ou moins sa condamnation à mort étant donné le nombre important de ses ennemis. Cette situation poussa Eutrope, en panique, à aller se réfugier dans l'église Sainte-Sophie et à demander le droit d'asile à Jean³⁴.

Cette réaction peut paraître surprenante de la part d'un homme qui avait légiféré justement contre le droit d'asile, mais l'eunuque savait qu'il pouvait compter sur Jean. Bien que leur relation ne fût pas à leur meilleur à ce moment-là, Eutrope avait été l'un des instigateurs de l'élection de Jean à Constantinople, s'assurant ainsi au moins une certaine sympathie de sa part. Il gagna son pari et l'évêque le protégea

³² *Ibid.*, p.103-106.

³³ John N.D. Kelly, *op. cit.*, p.146-147.

³⁴ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.115.

par son éloquence pendant quelques mois, du moins jusqu'à ce qu'il soit exilé à Chypre³⁵. Évidemment, Jean, en prenant la décision de protéger Eutrope, déplut à plusieurs personnes importantes qui lui en tinrent rigueur par la suite.

Mais cet événement ne représente que la première partie de la crise provoquée par Gainas. Le général goth, après la chute de l'eunuque, ne fut pas celui qui reçut des honneurs supplémentaires, mais plutôt Aurelianus, un de ses alliés de circonstance, qui était préfet du prétoire et qui fut nommé consul pour l'année 400. Gainas prit alors contact avec un autre chef de guerre goth, Tribigild, et les deux hommes entreprirent d'isoler Constantinople et de la prendre en main militairement dès avril. Gainas s'installa à Chalcédoine où il demanda à voir l'empereur afin que celui-ci lui remette trois hommes pour en faire ce que bon lui semblait : Aurelianus, le comte Jean qui était alors le confident de l'impératrice et Saturninus, un général réputé. Gainas exigea aussi qu'il soit nommé commandant en chef de l'armée et que ses troupes se voient reconnaître le droit de prendre leurs quartiers dans la cité en tant que telle³⁶.

Devant cette situation, l'Empereur Arcadius ne pouvait que remettre les otages au général, mais il fit aussi appel à Jean qui avait, semble-t-il, beaucoup d'intérêt pour la situation des Goths dans l'Empire d'Orient. L'évêque se rendit donc lui aussi à Chalcédoine, où il réussit à convaincre Gainas de ne pas tuer ses otages, mais seulement de les exiler. Ce dernier, afin de pousser son avantage, décida à la fin avril de s'installer dans Constantinople et d'exiger qu'une église soit ouverte aux Goths. Ces derniers avaient été christianisés par un arien au courant du IV^e siècle et devaient aller à l'extérieur des murs de la ville pour assister aux offices religieux puisque les dissidents ne pouvaient célébrer dans la capitale. On fit à nouveau appel à Jean qui réussit habilement à discréditer Gainas et à le faire renoncer à sa demande. Alors éclata une véritable guerre civile au sein même de Constantinople qui se termina par un massacre des Goths de la ville. La crise fut réglée lors du retrait des troupes du général goth en juillet et de la défaite de son armée en octobre de la même

³⁵ John N.D. Kelly, *op. cit.*, p.147-149.

³⁶ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.118-119.

année³⁷. Le rôle de premier plan que Jean eut dans cette crise justifie que nous nous attardions au récit que nos chroniqueurs en font dans la seconde partie de ce chapitre. Pour l'instant, voyons une autre affaire importante dans laquelle Jean fut entraîné.

Un autre événement primordial pour notre analyse s'est déroulé presque en même temps que la crise de Gainas. En effet, Jean fut sollicité dès avril 400 afin de régler un problème ecclésiastique dans le diocèse d'Asie. Alors que l'évêque de Constantinople était dans son palais en pleine délibération avec des confrères du diocèse d'Asie, y compris Antoninus d'Éphèse, le métropolitain de ce diocèse, Eusèbe de Valentinopolis se présenta devant Jean. Cet évêque apportait avec lui un dossier accusant Antoninus de simonie et d'avoir monnayé des charges ecclésiastiques. Étant donné la gravité des accusations et l'assurance d'Eusèbe qu'il avait des preuves de ce qu'il avançait, Jean décida de réunir une assemblée afin de juger l'accusé. Or, celui-ci et les évêques soupçonnés d'avoir acheté leurs charges nièrent tout en bloc, ne laissant à Jean d'autre choix que d'interroger les autres témoins mentionnés par Eusèbe. Ces derniers se trouvant dans le diocèse d'Asie, l'évêque de Constantinople planifia d'y aller personnellement afin de clarifier cette affaire³⁸.

Malheureusement, Jean se trouvait impliqué, à ce moment-là, dans la crise politique provoquée par Gainas. Il mandata donc trois évêques, dont Palladius d'Hélénopolis, afin de se rendre en Asie à sa place et d'y interroger les témoins. Le voyage s'avéra infructueux et les mandataires revinrent bredouilles à la capitale. Par la suite, à une date que nous ignorons, Antoninus mourut, réglant définitivement la question de ses accusations. Mais l'affaire d'Asie ne s'arrêta pas là. En effet, Jean reçut à ce moment-là une lettre du clergé de ce diocèse lui demandant de venir réformer leur Église, ce qu'il fit dès la fin de l'année 401. Arrivé à Éphèse, il convoqua un synode afin de juger les évêques accusés d'avoir acheté leurs charges, ce qui mena à leur déposition. Par la suite, le synode présidé par Jean nomma des successeurs à Antoninus ainsi qu'aux évêques déposés³⁹.

³⁷ *Ibid.*, p.120-122.

³⁸ *Ibid.*, p.127-128.

³⁹ *Ibid.*, p.128-130.

Ce voyage qui, originellement, ne visait qu'à élucider les accusations à l'encontre d'un métropolite se transforma bientôt en périple de réorganisation ecclésiale. Après la capitale du diocèse, Jean se dirigea vers la Lycie et la Phrygie où il procéda à des purges similaires à celles faites à Éphèse. Il en profita aussi pour fermer certaines églises qui étaient entre les mains des novatiens. Ces dépositions et ces élections forcées ne furent pas appréciées par tous, bien au contraire. Héraclidès, le nouvel évêque d'Éphèse, eut à faire face à des émeutes qui furent contenues par le pouvoir civil, ce qui montre bien que Jean procédait à ses réformes avec l'assentiment de l'Empereur⁴⁰. Ainsi, l'étude plus précise de cette affaire nous sera très importante afin de comprendre comment Jean maniait les pouvoirs liés à l'évêché de Constantinople. Passons maintenant à notre dernier récit.

Le dernier épisode de la vie de Jean Chrysostome que nous allons décrire ici est celui qui mena à sa déposition, son exil et sa mort. Encore une fois, sans nous attarder à tous les détails et tous les événements, nous chercherons à expliciter les éléments essentiels à une bonne compréhension de cette tragédie. Celle-ci commença un peu avant le périple de Jean en Asie par l'arrivée d'un groupe de moines égyptiens qui cherchaient asile et justice dans la capitale. Leurs problèmes avaient débuté en Égypte lors d'une controverse liée à l'Incarnation. La plupart des moines égyptiens en avaient une conception anthropomorphiste, c'est-à-dire qu'ils croyaient que Dieu avait pris une forme humaine, alors qu'une minorité d'intellectuels pensait, à l'instar d'Origène, qu'il était resté incorporel. L'évêque d'Alexandrie, Théophile, avait tranché en faveur des anthropomorphites et avait condamné les autres pour origénisme, ce qui n'était pas encore, à l'époque, considéré comme une hérésie. Ainsi, les Longs Frères, les chefs des moines dont nous avons précédemment parlé, avaient fui leur diocèse afin de plaider leur cause auprès de Jean et de l'Empereur⁴¹.

Jean répugnait à s'impliquer dans cette affaire : non seulement n'était-il pas friand de ce genre de prise de position dogmatique, mais en plus il craignait certainement de briser la bonne entente entre son siège épiscopal et celui de

⁴⁰ John N.D. Kelly, *op. cit.*, p.174-176.

⁴¹ John Hugo Wolfgang Gideon Libeschuetz, *op. cit.*, 1992, p.203.

Théophile en aidant des moines qui n'étaient pas sous sa juridiction, mais plutôt sous celle de l'évêque d'Alexandrie. Pour ces raisons, il refusa d'entrer en communion avec eux et chercha à rétablir le plus tôt possible la bonne entente entre les moines et Théophile. Ce dernier, ayant reçu un rapport accusant faussement Jean d'avoir communiqué avec les moines, se trouvait peu disposé à répondre favorablement à la médiation de l'évêque de la capitale impériale⁴². Malheureusement pour Jean, les Longs Frères réussirent à obtenir l'appui de l'impératrice Eudoxie. Celle-ci convainquit l'Empereur de faire venir l'évêque d'Alexandrie à Constantinople afin qu'il soit jugé par un synode présidé par Jean. Ce dernier se trouvait ainsi obligé de s'impliquer dans cette affaire dans une position de premier plan⁴³.

Celle-ci se déroula au plus mal pour l'évêque de Constantinople, Théophile voyant dans cette situation une ingérence de sa propre juridiction orchestrée par Jean. Ainsi, cette affaire se présente comme un énorme malentendu entre les deux prélats les plus importants d'Orient. Après un long voyage par terre au cours duquel il trouva des appuis dans sa lutte contre Jean, l'évêque d'Alexandrie, accompagné par plusieurs évêques égyptiens, arriva à la fin août 403, plus d'un an après sa convocation, près de Constantinople, mais décida de s'installer en banlieue, à Chalcédoine, dans le palais dit « du Chêne ». L'évêque de Constantinople ayant refusé un ordre de l'Empereur lui intimant de juger son homologue alexandrin, Jean se trouvait à nouveau en disgrâce face au gouvernement impérial⁴⁴. Théophile en profita alors pour prendre l'initiative, ce qu'il fit en faisant la paix avec les Longs Frères⁴⁵ et en organisant, à partir de septembre 403, le synode du Chêne afin de déposer l'évêque de Constantinople.

Trente-six évêques participèrent à cette réunion. En comprenant Théophile, il y avait trente Égyptiens, les autres étant des opposants farouches à Jean. Ce dernier faisait face à un volumineux dossier d'accusations touchant principalement à ses mœurs et ses habitudes de vie. L'évêque de Constantinople refusant de se présenter

⁴² John N.D. Kelly, *op. cit.*, p.195-197.

⁴³ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.144-145.

⁴⁴ *Ibid.*, p.146-153.

⁴⁵ John Hugo Wolfgang Gideon, *op. cit.*, 1985, p.13.

devant ce synode à plus d'une reprise, les délibérations eurent lieu sans sa présence et menèrent à prendre la décision, transmise dans les plus brefs délais à l'Empereur, que Jean devait être déposé⁴⁶. La cour impériale sanctionna ce résultat et décida d'envoyer Jean en exil. Leur évêque parti, les habitants de Constantinople se soulevèrent contre le pouvoir et contre ceux qui l'avaient déposé, incitant ainsi le couple impérial à rappeler Jean. Mais ce rappel fut de courte durée. Jean rentra à Constantinople au début d'octobre 403, mais il refusait de reprendre son rôle tant qu'un synode ne l'eut pas réinstallé sur son trône. Il reprit peu à peu ses fonctions sans que sa situation fût régularisée, mais il offensa à nouveau, dès la mi-novembre, la cour impériale, ce qui mena à sa mise en résidence dans l'église Sainte-Sophie à partir de Pâques 404 et à son exil définitif le 20 juin⁴⁷.

Jean commença son exil à Cucuse, en Arménie, alors qu'à Constantinople, Antioche et plusieurs villes du diocèse d'Asie débutait ce qu'on appela le schisme des johannites, les partisans de l'ancien évêque de la capitale⁴⁸. À cet endroit, il reçut de nombreuses visites, entretint un vaste réseau épistolaire et eut l'occasion de poursuivre ses activités de prédicateur, donnant ainsi l'impression que Jean a tenté activement de se faire réhabiliter et continuait à se considérer comme l'évêque légitime de Constantinople⁴⁹. Malheureusement pour lui, ce rétablissement n'eut jamais lieu. Au début de l'été 407, il fut déplacé vers Pityonte, sur la rive nord de la mer Noire. Jean ne survécut pas au voyage et mourut le 14 septembre 407 dans un petit village près de Comane, à l'extrême orient du diocèse du Pont⁵⁰. Il fut officiellement réhabilité le 27 janvier 438 sous le règne de Théodose II, le fils d'Arcadius et d'Eudoxie⁵¹.

Ainsi s'achève cette courte biographie de Jean Chrysostome. À la fin de ce chapitre, nous aurons l'occasion de lire directement chez nos chroniqueurs le récit des trois événements que nous analyserons en détail dans le chapitre suivant. Mais pour

⁴⁶ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.153-158.

⁴⁷ *Ibid.*, p.159-173.

⁴⁸ *Ibid.*, p.174-177.

⁴⁹ Wendy Mayer, « John Chrysostom : Deconstructing the construction of an exile », *Theologische Zeitschrift*, vol. 26, no. 2, 2006, p.257.

⁵⁰ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.192-195.

⁵¹ *Ibid.*, p.199.

l'instant, il nous faut faire la critique externe des textes de nos trois auteurs. Généralement, lors de la critique externe d'un document, la méthode historique cherche à apporter des informations autant sur l'origine du document que nous avons entre les mains (critique de restitution) que sur la facture de celui-ci (critique de provenance) et sur le classement de ses informations⁵². Ce sont donc ces étapes que nous suivrons dans l'étude des textes de nos trois chroniqueurs, en débutant par celui de Palladius d'Hélénopolis, le *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*.

Un mot d'ordre général, tout d'abord, sur notre façon de procéder lorsque nous citerons les textes. Quand nous nous référerons aux commentaires des auteurs des éditions critiques, nous utiliserons la note de bas de page comme pour le reste de ce travail. Par contre, lorsqu'il sera question du texte de nos chroniqueurs en tant que tel, nous présenterons les références entre parenthèses en utilisant les divisions internes du document afin d'accommoder les lecteurs peu importe l'édition qu'ils emploieront pour suivre notre propos. Par exemple, on référera au passage sur l'enfance de Jean, situé chez Palladius aux lignes 1 à 15 du cinquième chapitre, de la façon suivante : (Dia V, 1-15). Chez Socrate, ce même passage, situé aux sections 1 à 7 du troisième chapitre de son sixième livre, serait présenté ainsi : (Soc HE VI, III, 1-7). Finalement, chez Sozomène, l'enfance de Jean est relatée aux sections 1 à 11 du deuxième chapitre du huitième livre de l'*Histoire ecclésiastique* et on y ferait référence de cette façon : (Soz HE VIII, II, 1-11). Passons donc à la critique du *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*.

Comme nous l'avons déjà dit, la version du *Dialogue* que nous utiliserons est une édition critique moderne publiée dans la collection « Sources chrétiennes »⁵³. L'auteure de la critique et de la traduction, Anne-Marie Malingrey, nous offre une histoire détaillée du texte et de ses éditions qu'il n'est pas nécessaire de répéter ici de façon étendue. Mentionnons tout simplement qu'elle s'est basée sur plusieurs manuscrits ainsi que sur la *Vie de saint Jean Chrysostome* de Georges d'Alexandrie afin de reconstituer les différents éléments du texte intégral de Palladius, l'auteur de

⁵² Jacqueline Le Pellec et ali., *Construire l'histoire*, Paris, Bertrand Lacoste, 1994, p.40.

⁵³ Anne-Marie Malingrey, *Palladius : Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, Paris, Éditions du Cerf, tome I et II, coll. « Sources chrétiennes » 341 et 342, 1988.

cette œuvre⁵⁴. Cette édition du *Dialogue* est la première traduction française de ce texte, mais on peut lui reprocher de ne pas être suffisamment littérale ou même fidèle⁵⁵. Ainsi, en regardant simultanément les commentaires d'Anne-Marie Malingrey et ceux de sa critique Nicole Zeegers-Vander Vorst, passons maintenant à la critique de provenance du *Dialogue*.

L'auteur de ce texte se présente, dès le titre de son œuvre, comme Palladius, évêque d'Hélénopolis (Dia, Titre). Anne-Marie Malingrey nous montre bien que s'il est impossible, à l'aide du seul *Dialogue*, d'identifier son auteur avec Palladius d'Hélénopolis, ce dernier a assurément rédigé l'*Histoire Lausiaque*. La mise en relation de ces deux œuvres nous assure qu'elles ont toutes les deux le même auteur, Palladius d'Hélénopolis⁵⁶. Celui-ci est né en Galatie, en Asie Mineure, en 364. À vingt-trois ans, en 387, il entama sa vie monastique en Palestine à Jérusalem, puis en Égypte où il ira au désert et deviendra disciple d'Évagre le Pontique. Il ne passa pas sa vie monastique en contemplation, mais il servit plutôt de lien entre les communautés de moines et développa une sociabilité aux dimensions surprenantes. Par la suite, pour des raisons de santé, il quitta la vie monastique et fut nommé évêque d'Hélénopolis, en Bithynie⁵⁷.

À partir de cette nomination, on peut retrouver Palladius aux côtés de Jean Chrysostome, à Constantinople, probablement comme membre du synode permanent. Il est ainsi un témoin et un participant lors de l'affaire d'Asie ainsi que lors de la déposition de l'évêque de Constantinople. Nous l'avons vu, il fut choisi pour aller enquêter en Asie à la place de Jean et il alla même plaider sa cause auprès de l'évêque de Rome à la fin de l'année 404. Nous perdons la trace de Palladius en 405, alors qu'il revenait à Constantinople, mais nous savons qu'il fut exilé à Syène, puis à Antinoë. En 412, à la mort de Théophile, il fut rappelé d'exil et nommé évêque d'Aspona, en Galatie. Finalement, nous savons qu'il a rédigé l'*Histoire Lausiaque*

⁵⁴ Anne-Marie Malingrey, *op. cit.*, tome II, p.7-31.

⁵⁵ Nicole Zeegers-Vander Vorst, « À propos du Dialogue de Pallade sur la vie de Jean Chrysostome », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 85, no. 1, 1990, p.35.

⁵⁶ Anne-Marie Malingrey, *op. cit.*, tome I, p.7-9. Voir aussi Paul Devos, « Approches de Pallade à travers le Dialogue sur Chrysostome et l'Histoire Lausiaque : Deux œuvres, un auteur », *Analecta Bollandiana*, vol. 107, 1989, p.243-266.

⁵⁷ *Ibid.*, p.10-14.

vers 420, mais nous ignorons la date exacte de son décès, si ce n'est qu'il était mort en 431⁵⁸. Anne-Marie Malingrey ne donne pas beaucoup de dates précises par rapport à la chronologie de la vie de Palladius, mais la question n'ayant pas été réglée de façon satisfaisante, cette position semble sage⁵⁹.

Avant de parler de la date de rédaction et de la composition du *Dialogue*, il est important de nous attarder sur deux aspects de Palladius. Tout d'abord, il semble bien qu'il ait été un ami intime de Jean Chrysostome et qu'il put partager sa vie quotidienne⁶⁰. Cette position, qui peut sembler très intéressante pour l'historien, pose en fait un problème de taille, c'est-à-dire celui du parti pris. En effet, comme l'a bien démontré Florent van Ommeslaeghe, si Palladius est un témoin de première main pour les événements se déroulant avant le procès de Jean, il est beaucoup moins fiable lors de celui-ci, peut-être à cause de son implication personnelle⁶¹. Ensuite, il est possible de rattacher l'évêque d'Hélénopolis à un réseau plus vaste, un parti composé principalement de moines basés en Égypte et en Palestine diront même certains⁶². C'est donc lors de son initiation monastique, faite aux côtés des Longs Frères, que Palladius commença son implication dans la politique ecclésiale et s'initia aux écrits et à la pensée d'Origène⁶³. Ainsi, l'évêque d'Hélénopolis était impliqué personnellement dans la controverse origéniste autant par ses convictions que par sa formation⁶⁴. Cette position fait donc de Palladius un personnage complexe qui, par son engagement personnel, a lui-même des relations avec des acteurs importants pour notre étude sur Jean Chrysostome.

Pour ce qui est de la date et du lieu de rédaction du *Dialogue*, Anne-Marie Malingrey présente ce qui est le consensus actuel chez les chercheurs, c'est-à-dire que

⁵⁸ *Ibid.*, p.14-16.

⁵⁹ Nicole Zeegers-Vander Vorst, *op. cit.*, p.30-31.

⁶⁰ Anne-Marie Malingrey, *op. cit.*, tome I, p.25.

⁶¹ Florent van Ommeslaeghe, « Que vaut le témoignage de Pallade sur le procès de saint Jean Chrysostome », *Analecta Bollandiana*, vol. 95, 1977, p.389-414. Voir aussi Jean Dumortier, *op. cit.*, p.51.

⁶² Edward David Hunt, « Palladius of Helenopolis : A party and its supporters in the church of the late fourth century », *Journal of Theological Studies, N.S.*, vol. 24, 1973, p.479.

⁶³ Demetrios Katos, « Origenists in the desert : Palladius of Helenopolis and the alexandrian theological tradition », *American Benedictine Review*, vol. 56, no. 2, 2005, p.192.

⁶⁴ *Ibid.*, p.171-172. Voir aussi Matthieu-Georges de Durand, « Évagre le Pontique et le "Dialogue sur la vie de saint Jean Chrysostome" », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 77, 1976, p.191-206.

Palladius l'aurait écrit en 408, à Syène, en exil. Par contre, à son avis, cette date reste insatisfaisante, car elle ne tient pas compte de la manière dont l'évêque d'Hélénopolis a pu se procurer le matériel nécessaire à la rédaction de son œuvre ni de la liberté d'expression dont il pouvait jouir à l'égard de Théophile d'Alexandrie, le principal adversaire de l'auteur. Ainsi, il est possible que le *Dialogue* ait été écrit sur quelques années et à différents endroits. Dans cette optique, la seule date définitive reste après 407 puisque l'exil de Jean et sa mort sont décrits amplement par l'évêque d'Hélénopolis⁶⁵.

Une chose reste sûre, le *Dialogue* de Palladius a été écrit afin de défendre et de réhabiliter Jean et ses partisans⁶⁶. Par contre, les auteurs ne s'entendent pas sur le véritable genre littéraire de cette œuvre. Le *Dialogue* se présente comme la rencontre d'un évêque venant de l'Orient et d'un diacre, à Rome. Le diacre demande à l'évêque de lui raconter les événements entourant l'exil et la mort de Jean Chrysostome. (Dia I-III) Anne-Marie Malingrey, pour sa part, voit dans ce texte un mélange de dialogue tel qu'apprécié durant l'Antiquité, de récit historique et d'apologie à la mémoire de Jean. Elle soutient ce dernier genre en montrant les multiples exhortations morales qui jalonnent le *Dialogue*. Enfin, elle ajoute que le style de Palladius se caractérise par la brièveté et la concision dans son expression, ce qui peut rendre certains passages de son œuvre obscurs⁶⁷.

Demetrios Katos, pour sa part, avance une autre explication qui semble offrir une meilleure analyse du *Dialogue*. Il se démarque d'emblée d'Anne-Marie Malingrey en affirmant que « the text is neither a “dialogue” in the philosophical or historical sense, nor a “life” in the biographical or hagiographical sense »⁶⁸. Demetrios Katos pense plutôt qu'il faut faire appel à une analyse de la rhétorique afin d'éclaircir le propos de Palladius et d'en tirer une meilleure compréhension historique et littéraire⁶⁹. Ainsi, il prétend que la forme littéraire du dialogue a été employée par

⁶⁵ Anne-Marie Malingrey, *op. cit.*, tome I, p.19-21.

⁶⁶ *Ibid.*, p.21. Voir aussi Nicole Zeegers-Vander Vorst, *op. cit.*, p.31.

⁶⁷ *Ibid.*, p.33-40.

⁶⁸ Demetrios Katos, « Socratic Dialogue or Courtroom Debate? Judicial Rhetoric and Stasis Theory in the *Dialogue on the Life of St. John Chrysostom* », *Vigiliae Christianae*, vol. 61, 2007, p.42-43.

⁶⁹ *Ibid.*, p.44-45.

l'évêque d'Hélénopolis afin de se positionner comme l'avocat de la cause de Jean et de persuader ses auditeurs de la justesse de la position de l'évêque de Constantinople. Dans cette optique, le dialogue permet de recréer la dynamique d'une cour de justice avec ses argumentations, ses échanges et ses réponses⁷⁰.

Afin de défendre sa thèse, Demetrios Katos relève différents éléments qui prennent tout leur sens en envisageant le *Dialogue* dans une optique rhétorique et juridique. Tout d'abord, la structure même de l'œuvre de Palladius laisse croire une telle chose, puisqu'elle est sous la forme d'un procès, avec son ouverture, ses délibérations et son verdict rendu (dans notre cas, par l'Église romaine)⁷¹. Ensuite, il semble bien que Palladius ait étudié un principe d'argumentation important dans la rhétorique grecque du quatrième siècle, les *στάσεις* (ou issues), qui est développé dans des manuels de rhétorique tel que celui d'Hermogènes de Tarse⁷². Ainsi, le *Dialogue* de Palladius peut être divisé en quatre parties : un préambule qui fait appel à la raison de son auditoire (Dia I, 1-119), une narration des événements présentant la situation dont il faut juger (Dia I, 120 à XI, 156), une argumentation dans laquelle l'auteur présente les accusations et les réponses faites à celles-ci (Dia XII, 1 à XIX, 199) et, pour terminer, un épilogue réaffirmant la position de l'évêque d'Hélénopolis (Dia XX, 1-667)⁷³. Finalement, l'argumentation ainsi développée par Palladius témoigne d'une application méticuleuse de la théorie des *στάσεις* et ce à plusieurs reprises durant le *Dialogue*⁷⁴.

Ainsi, Demetrios Katos nous offre une clé qui permet de bien comprendre les subtilités de cette œuvre. Le *Dialogue* de Palladius est un plaidoyer en faveur de l'innocence de Jean à la suite de sa déposition, de son exil et de sa mort. C'est une œuvre rhétorique qui cherche à reproduire la forme d'un procès et à convaincre son auditoire de la justesse de la position de Jean. Ce plaidoyer est écrit par un proche de Jean qui présente les faits avec un parti pris pour ce dernier, mais qui se trouve aussi lui-même impliqué dans une controverse contemporaine, celle de l'origénisme.

⁷⁰ *Ibid.*, p.46-50.

⁷¹ *Ibid.*, p.50-51.

⁷² *Ibid.*, p.51-52.

⁷³ *Ibid.*, p.53-58.

⁷⁴ *Ibid.*, p.59-67.

Maintenant que nous avons fait la critique externe du texte de Palladius, passons à celle de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate de Constantinople.

L'édition critique que nous utilisons afin d'avoir accès à l'œuvre de Socrate de Constantinople est celle publiée par Pierre Maraval grâce aux notes de Pierre Périchon dans la collection des « Sources chrétiennes » en quatre tomes, le récit concernant Jean Chrysostome se situant dans le troisième⁷⁵. L'auteur fait lui aussi mention de la tradition manuscrite de cette œuvre, mais il se base essentiellement, pour le texte original grec, sur la collation de Günther Christian Hansen faite en 1995⁷⁶. La majorité des auteurs qui ont travaillé sur l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate l'ont fait avec cette dernière édition. Il est probable que celle des « Sources chrétiennes » n'ait pas beaucoup été utilisée tout simplement à cause de sa relative nouveauté. Passons maintenant à la critique de provenance de cette œuvre.

Ce que nous savons de l'auteur, Socrate de Constantinople, ne provient que de ce qu'il nous dit lui-même dans son *Histoire ecclésiastique*⁷⁷. Il est né entre 380 et 390 à Constantinople (qu'il ne quitta probablement jamais) et a suivi le parcours scolaire classique de l'Antiquité sous la tutelle d'Helladios et d'Ammonios, deux célèbres grammairiens païens, ce qui permet de croire que Socrate appartenait aux couches sociales supérieures de la cité⁷⁸. On a longtemps cru qu'il était un avocat ou un juriste puisque la version arménienne de son œuvre lui donne le titre de σχολαστικός. Il est par contre beaucoup plus probable que ce terme le désigne plutôt comme un érudit féru de culture grecque adaptée au christianisme puisqu'il ne semble pas détenir de connaissances particulières en matière de jurisprudence⁷⁹. Finalement,

⁷⁵ Pierre Maraval, *Socrate de Constantinople : Histoire ecclésiastique, livres I à VII*, Paris, Éditions du Cerf, tome I, II, III et IV, coll. « Sources chrétiennes » 477, 493, 505 et 506, 2004, 2005, 2006 et 2007.

⁷⁶ Pierre Maraval, *op. cit.*, tome I, p.32-35.

⁷⁷ *Ibid.*, p.9.

⁷⁸ *Ibid.*, p.9. Voir aussi Peter van Nuffelen, *Un héritage de paix et de piété : Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Louvain, Peeters Publishers & Department of Oriental Studies, 2004, p.1-3.

⁷⁹ *Ibid.*, p.10-11. Voir aussi Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p.9; Pierre Maraval, « Socrate et la culture grecque », dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, sous la dir. de Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval, Paris, Beauchesne, 2001, p.281-291; Glenn F. Chestnut, « Kairos and Cosmic Sympathy in the Church Historian Socrates Scholasticus », *Church History*, vol. 44, 1975, p.161-166, Theresa Urbainczyk, « Vice and advice in Socrates and Sozomen », dans *The Propaganda of*

nous savons que « la date de sa mort est à situer entre 439, la dernière année dont il fasse l'histoire, et 450, date de la mort de Théodose II, dont il parle toujours comme d'un vivant »⁸⁰.

Certains aspects de la personnalité de Socrate et de ses convictions transparaissent dans ses écrits. Malgré ses bonnes connaissances en théologie et son intérêt pour les questions ecclésiales, il était probablement un laïc ou un clerc de second rang. Par contre, il apparaît clairement qu'il n'appartenait pas à l'Église dominante, mais plutôt à un groupe dissident dont nous avons parlé précédemment, les novatiens⁸¹. D'ailleurs, Pauline Allen le souligne, presque toute l'information que nous possédons sur le novatianisme dans l'Empire oriental à cette époque provient de Socrate lui-même, ce qui montre bien son intérêt pour ce groupe⁸². Cette sympathie se manifeste de multiples façons, notamment par son approbation manifeste de la rigueur ecclésiale des novatiens, sa réserve ou même son hostilité face à ceux qui les ont persécutés et sa tendance à les rapprocher des catholiques en réduisant les critères doctrinaux de l'orthodoxie⁸³. Cette affinité avec le novatianisme permet à Peter van Nuffelen de rapprocher Socrate du cercle littéraire formé autour du sophiste Troïlos et du préfet Anthémios, tous deux reconnus pour leur attitude pronovaticienne et antichrysostomienne, entre 395 et 414⁸⁴. L'auteur de l'*Histoire ecclésiastique* se trouve ainsi, par ses sympathies, impliqué personnellement face au passage de Jean sur le siège épiscopal de Constantinople. Cela transparaîtra dans ses écrits⁸⁵.

Tout comme Palladius d'Hélénopolis, Socrate de Constantinople doit être rattaché au courant des sympathisants d'Origène et de sa pensée⁸⁶. Michel Fédou a écrit à ce sujet une démonstration convaincante de l'adhésion de notre auteur à

Power : The Role of Panegyric in Late Antiquity, sous la dir. de Mary Whitby, Leiden, Brill, 1998, p.299-319 et Pauline Allen, « Some Aspects of Hellenism in the Early Greek Church Historian », *Traditio*, vol. 43, 1987, p.373-379.

⁸⁰ *Ibid.*, p.9.

⁸¹ *Ibid.*, p.11-12.

⁸² Pauline Allen, « The Use of Heretics and Heresies in the Greek Church Historians : Studies in Socrates and Theodoret », dans *Reading the Past in Late Antiquity*, sous la dir. de Graeme Clarke, Rushcutters Bay, Australian National University Press, 1990, p.265-289.

⁸³ Pierre Maraval, *op. cit.*, tome I, p.12-13. Voir aussi Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p.40-45.

⁸⁴ Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p.15-29.

⁸⁵ Theresa Urbainczyk, *op. cit.*, p.316-317.

⁸⁶ Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p.37.

l'interprétation qui était habituellement faite à la fin du IV^e siècle des écrits de l'auteur alexandrin et qui se révélait polémique en Égypte, comme nous l'avons vu dans la querelle entre les Longs Frères et l'évêque Théophile⁸⁷. Sa sympathie pour les moines dits « origénistes », son hostilité vis-à-vis de Théophile et son engagement sans limites en faveur d'Origène se manifeste très clairement dans son livre VI où, d'ailleurs, il prend la peine d'élaborer une défense complète de l'auteur alexandrin (Soc HE VI, XIII)⁸⁸. À la lumière de ces affinités, il semble bien que Socrate était, tout comme Palladius, impliqué dans les affaires concernant Jean Chrysostome. À la différence de l'évêque d'Hélénopolis, les allégeances novatiennes de l'historien constantinopolitain créaient une opposition entre lui et Jean.

Pour ce qui est de la date et du lieu de rédaction de l'*Histoire ecclésiastique*, la question peut être plus complexe qu'elle n'y paraît. S'il est certain que Socrate a écrit à Constantinople, l'absence d'informations sur la fin de sa vie nous empêche d'avoir une date précise pour la publication de son œuvre. Plusieurs indices permettent, par contre, de réduire l'écart habituel de la date de sa mort qui est entre 439 et 450⁸⁹. Tout d'abord, l'*Histoire ecclésiastique* a été assurément terminée avant la mort de l'évêque Proclus en 446 puisque l'éloge que lui fait Socrate n'est pas celui d'un mort (Soc HE VII, XLI). Ensuite, elle est probablement antérieure au retrait-exil de l'impératrice Eudocie (la femme de Théodose II) à la fin de 441, car elle n'est pas dépeinte de façon négative. Ainsi, la publication entière de l'œuvre de Socrate a probablement été faite entre 439 et 441⁹⁰.

La question du genre littéraire de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate en est une qui a été traitée par de nombreux auteurs. Comme son nom le laisse suggérer, cette œuvre se veut une continuation de l'histoire de l'Église faite par Eusèbe de Césarée qui créa ainsi une nouvelle façon d'écrire sur le passé⁹¹. Une histoire

⁸⁷ Michel Fédou, « L'historien Socrate et la controverse origéniste du IV^e siècle », dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, sous la dir. de Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval, Paris, Beauchesne, 2001, p.271-272.

⁸⁸ *Ibid.*, p.272-280

⁸⁹ Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p.10-13.

⁹⁰ Pierre Maraval, *op. cit.*, tome I, p.9-10.

⁹¹ Alanna Emmett Nobbs, « Digressions in the Ecclesiastical Histories of Socrates, Sozomen and Theodoret », *Journal of Religious History*, vol. 14, no. 1, 1986, p.1.

ecclésiastique se différencie de l'histoire classique de multiples façons. Tout d'abord, le moteur de l'histoire, selon les historiens ecclésiastiques, est l'action de Dieu dans le monde, ce qui entre évidemment en contradiction avec l'historiographie classique qui explique les événements à l'aide de figures comme le Destin ou la Chance⁹². De plus, l'historien ecclésiastique cite généralement ses documents intégralement, contrairement aux historiens classiques qui paraphrasent ces derniers⁹³. Ensuite, les digressions faites par un historien ecclésiastique sont d'une utilité généralement théologique (la conversion d'un peuple, les vertus d'un évêque, etc.) et non pas géographique ou ethnographique comme celles de son homologue classique⁹⁴.

Mais la plus grande différence est celle du sujet : une histoire ecclésiastique traite de l'Église, contrairement à l'histoire classique qui aborde des sujets généralement politiques. Cette division, qui peut sembler évidente, pose certains problèmes. Par exemple, où faut-il classer les hérésies et où doit passer la démarcation entre le monde séculier et l'Église⁹⁵? Robert A. Markus a démontré dans un article qu'à l'époque de Socrate, l'histoire ecclésiastique s'est trouvée à un tournant : devait-elle avoir une conception réduite des sujets de l'Église ou, plutôt, élargir les éléments qu'elle traitait lors de sa création par Eusèbe de Césarée? Cette tension, selon lui, s'est résolue par l'identification de l'Église à un groupe de plus en restreint, c'est-à-dire le clergé, ce qui permit aux historiens ecclésiastiques de se concentrer principalement sur les évêques et les conciles⁹⁶.

Au-delà des généralisations sur le genre littéraire « histoire ecclésiastique », il convient de cerner l'originalité de Socrate dans son écriture. Tout d'abord, il prit la décision d'inclure certains éléments considérés normalement comme « séculiers » dans son histoire parce que les affaires de l'Église et celles de l'État sont, d'une

⁹² Lellia Cracco Ruggini, « The ecclesiastical Histories and the pagan Historiography : Providence and Miracles », *Athenaeum*, vol. 55, 1977, p.107-126. Voir aussi Glainville Downey, « The Perspectives of the Early Church Historians », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 6, no. 1, 1965, p.57-58.

⁹³ Robert A. Markus, « Church History and the Early Church Historians », dans *The Materials Sources and Methods of Ecclesiastical History*, sous la dir. de Derek Baker, Oxford, Basil Blackwell, coll. « Studies in Church History » 11, 1975, p.3.

⁹⁴ Alanna Emmet Nobbs, *op. cit.*, p.3-8.

⁹⁵ Robert A. Markus, *op. cit.*, p.4-7.

⁹⁶ *Ibid.*, p.13-17.

manière un peu mystique, liées. Ainsi, s'il y a des troubles dans l'une de ces deux entités, l'autre en subit automatiquement⁹⁷. Dans cette optique, son histoire prend une teinte un peu panégyrique puisqu'elle lui fait louer les bons empereurs qui savent rétablir l'ordre dans l'État, donc dans l'Église⁹⁸. Quant à eux, les évêques sont souvent dépeints par Socrate comme des facteurs de division pour l'Église⁹⁹. Mais il y a plus. Peter van Nuffelen montre bien que le thème de la paix revient constamment dans l'œuvre de Socrate et répond à une théologie de l'histoire qui situe son apogée à son époque¹⁰⁰. L'historien constantinopolitain affirme même, en conclusion de son *Histoire ecclésiastique*, qu'il n'aurait pas lieu d'écrire une histoire si les Églises, les villes et les nations vivaient en paix (Soc HE VII, XLVIII, 6-7). La paix qu'il réclame n'est pas d'ordre spirituel comme chez ses homologues classiques, mais doit plutôt se manifester de façon terrestre¹⁰¹. Ainsi, elle est toujours en péril, ce qui fait de Socrate l'historien « de la rechute continuelle du règne de la paix et de l'essai pénible de son rétablissement »¹⁰².

L'œuvre de Socrate relate donc de façon chronologique les événements qui troublèrent la paix de l'Église et, par conséquent, de l'État, à la suite de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée. Elle est divisée en sept livres, celui qui nous intéresse afin de faire l'histoire de Jean Chrysostome étant le sixième. Socrate est, comme nous l'avons vu, un auteur complexe qui, tout en se pliant aux contraintes du genre littéraire qu'il a choisi, écrit d'un point de vue dissident par ses sympathies novatiennes et origénistes. Son regard sur Jean Chrysostome est donc teinté par ses propres convictions, mais aussi par la théologie de l'histoire qu'il soutient tout au long de son *Histoire ecclésiastique*. Maintenant que nous avons fait la critique externe de l'œuvre de Socrate de Constantinople, passons à l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène.

⁹⁷ Glainville Downey, *op. cit.*, p.59-61

⁹⁸ *Ibid.*, p.61-63.

⁹⁹ Theresa Urbainczyk, « Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 46, no. 3, 1997, p.359-360. Voir aussi Theresa Urbainczyk, *op. cit.*, 1998, p.299-319.

¹⁰⁰ Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p.87-107.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.112-113.

¹⁰² *Ibid.*, p.116-117.

Encore une fois, l'édition critique qui nous donne accès à l'œuvre de cet auteur est celle de la collection « Sources chrétiennes ». La traduction française nous vient d'André-Jean Festugière et a été révisée par Bernard Grillet sur l'ensemble des quatre tomes, la portion concernant Jean Chrysostome étant située dans le quatrième¹⁰³. La tradition manuscrite de cette œuvre n'est pas recensée dans ces volumes, mais il est mentionné que le texte grec employé est celui de Joseph Bidez publié par Günther Christian Hansen en 1960¹⁰⁴. Ainsi, cette œuvre a attiré l'intérêt des chercheurs assez tôt, mais le décès d'André-Jean Festugière a retardé la publication de l'intégralité de la traduction. Passons à la critique de provenance.

L'auteur de cette *Histoire ecclésiastique* se présente sous le nom de Σαλαμῆνιος Ἑρμείας Σωζομενός, traduit généralement par Salamanes Hermeias Sozomène. Les deux derniers noms sont d'origine grecque, mais le premier est d'origine sémitique, ce qui fait dire à Peter van Nuffelen « que *Sozomenos* était utilisé comme l'alternative grecque de *Salamanes* et de ses variantes »¹⁰⁵. Sozomène est né d'une famille d'origine soit syriaque, soit arabe, et faisant partie de l'élite du village de Béthéléa, près de Gaza¹⁰⁶. Les auteurs ne s'entendent pas sur la date de sa naissance, les spéculations s'étendant de 380¹⁰⁷ jusqu'à une fourchette entre 403 et 427¹⁰⁸. Il semble avoir d'abord reçu une certaine éducation de la part des moines de son village avant d'approfondir sa culture classique chez un *grammaticus*, puis de suivre une formation juridique en latin à Béryte (Beyrouth)¹⁰⁹.

Il n'est pas possible de savoir ce que fit Sozomène avant son arrivée à Constantinople qu'on peut dater, au plus tôt, après 426, puisqu'il semble ne pas avoir connu l'évêque Atticus qui est mort cette année-là (Soz HE VIII, XXVII, 7)¹¹⁰. Établi à la capitale, il pratiqua le métier d'avocat sans que cela lui apporte une promotion

¹⁰³ André-Jean Festugière et Bernard Grillet, *Sozomène : Histoire ecclésiastique, livres I à IX*, Paris, Éditions du Cerf, tome I, II, III et IV, coll. « Sources chrétiennes » 306, 418, 495 et 516, 1983, 1996, 2005 et 2008.

¹⁰⁴ *Ibid.*, tome I, p.7-8.

¹⁰⁵ Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p.46-47.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.48-51.

¹⁰⁷ André-Jean Festugière et Bernard Grillet, *op. cit.*, tome I, p.12

¹⁰⁸ Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p.51-53.

¹⁰⁹ André-Jean Festugière et Bernard Grillet, *op. cit.*, tome I, p.13-20.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.20-21.

sociale¹¹¹. Il a probablement effectué quelques voyages (notamment en Bithynie et en Cilicie) afin de recueillir des matériaux pour son *Histoire ecclésiastique*¹¹². La date de sa mort est tout aussi difficile à situer que celle de sa naissance. Mentionnons qu'elle est à situer après le décès de Proclus en 446 et avant 448, date de rédaction de son neuvième livre, laissé inachevé probablement à cause de sa mort¹¹³.

Il est maintenant nécessaire de s'attarder à certains éléments de la personnalité de Sozomène. Commençons par ce qui a trait à son origine palestinienne. Eran Argov a démontré dans son article que ce sentiment d'appartenance a beaucoup influencé autant les matériaux utilisés dans l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène que ses jugements sur certains événements. Ainsi, l'intérêt marqué de l'historien palestinien pour les moines et les autres hommes saints se manifeste par une certaine critique du pouvoir politique ainsi que par une tolérance inhabituelle à l'égard des autres croyances présentes en Palestine, notamment le judaïsme et le paganisme classique¹¹⁴. Sur ce point, Sozomène se démarque clairement de son prédécesseur Socrate de Constantinople qui n'accorde pas la même attention à ce sujet que l'historien palestinien¹¹⁵. Enfin, cette sympathie régionale est aussi transposée sur la capitale, Sozomène ne cachant pas son patriotisme constantinopolitain¹¹⁶.

Il est possible de rapprocher l'historien palestinien d'autres groupements. Peter van Nuffelen montre bien qu'il a eu des contacts avec les johannites, les partisans de Jean Chrysostome, probablement lors de son voyage en Bithynie. La fréquentation de ces milieux lui apporta des documents relatifs aux péripéties de l'évêque exilé, notamment deux lettres originales écrites par l'évêque de Rome Innocent en réponse à l'appel au secours de Jean¹¹⁷. Pour cette raison, et probablement aussi pour une question d'affinités, le récit de Sozomène au sujet de cet

¹¹¹ Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p.54-56.

¹¹² *Ibid.*, p.71-74. Voir aussi André-Jean Festugière et Bernard Grillet, *op. cit.*, tome I, p.22-24.

¹¹³ *Ibid.*, p.58-59. Voir aussi André-Jean Festugière et Bernard Grillet, *op. cit.*, tome I, p.24-25.

¹¹⁴ Eran I Argov, « A Church Historian in Search of an Identity : Aspects of Early Byzantine Palestine in Sozomen's *Historia Ecclesiastica* », *Zeitschrift für Antikes Christentum*, vol. 9, no. 2, 2006, p.376-388.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.370-372.

¹¹⁶ Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p.61-77.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.75

évêque frôlera parfois l'hagiographie, ce qui fait état de la position de l'historien palestinien¹¹⁸. Finalement, la profession de Sozomène l'influencera dans son traitement des hérésies. L'historien aborde ce sujet par une approche juridique qui rend peu compte de la perspective théologique. Il avoue même peu comprendre ces questions, mais il prend malgré tout la peine de réfuter plus sérieusement le novatianisme, probablement afin de prendre ses distances avec Socrate de Constantinople, son prédécesseur¹¹⁹. Ainsi, Sozomène, comme nos deux autres auteurs, est impliqué à sa façon dans la tragédie de Jean Chrysostome et ses affinités régionales, spirituelles et juridiques se manifestent fortement dans le récit qu'il fera de celle-ci.

Pour ce qui est du lieu et de la date de composition de l'*Histoire ecclésiastique*, comme pour celle de Socrate, il est difficile de cerner un moment précis. La dédicace faite à Théodose II au début du livre I laisse croire que l'œuvre de Sozomène a été écrite à Constantinople durant le règne de cet empereur, donc avant son décès en 450¹²⁰. Plusieurs arguments tentent de rétrécir cette fourchette de date, mais le plus intéressant est celui faisant état des relations entre les historiens ecclésiastiques de l'époque. Pour des raisons que nous approfondirons plus tard, il est certain que Sozomène a eu recours à l'*Histoire* de Socrate de Constantinople afin d'écrire la sienne. Ainsi, il n'a pu écrire son œuvre avant 439-441, date plausible de la rédaction de celle de l'historien constantinopolitain. D'autre part, il semble probable que Théodoret de Cyr s'est servi de l'*Histoire* de Sozomène pour rédiger la sienne. La publication de l'œuvre de cet évêque ayant été faite entre 444 et 450, nous pouvons croire que l'historien palestinien a écrit entre 439-441 et 444-450¹²¹.

Nous ne répéterons pas notre explication des différences entre l'histoire ecclésiastique et son homologue classique. Il convient plutôt de s'attarder aux similitudes et aux dissemblances entre Socrate de Constantinople et Sozomène afin

¹¹⁸ *Ibid.*, p.76-77.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.77-82. Sur la question de la profession de Sozomène, voir aussi Jill Harries, « Sozomen and Eusebius: The lawyer as church historian in the fifth century », dans *The Inheritance of Historiography: 350-900*, sous la dir. de Christopher Holdsworth et Timothy Peter Wiseman, Exeter, University of Exeter, 1986, p.45-52.

¹²⁰ André-Jean Festugière et Bernard Grillet, *op. cit.*, tome I, p.26.

¹²¹ Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p.59-61.

de mieux comprendre la relation qui les unit. La correspondance entre leurs deux œuvres est grande au point où certains passages sont traités exactement de la même façon. Par contre, nous avons pu donner la priorité à l'œuvre de Socrate par le passage situé à Soc HE I, X et Soz HE I, XXII : Sozomène emploie un récit que son prédécesseur a clairement vécu sans lui en donner crédit¹²². Theresa Urbainczyk nous rappelle que puisque les similitudes sont si grandes entre les deux textes, les éléments changés par l'historien palestinien le sont assurément pour une bonne raison¹²³. Ainsi, au-delà des différences physiques évidentes (nombre de livres, dédicace chez Sozomène, etc.), Theresa Urbainczyk trouve trois différences majeures au niveau de l'interprétation : les relations entre l'Église et l'État personnifiées par l'interaction entre les évêques et les empereurs, l'importance du monachisme dans la vie de l'Église et la menace posée par le judaïsme pour la survie du christianisme¹²⁴. Ces catégories, bien que réductrices, montrent bien que si les deux historiens ont tous deux écrit une *Histoire ecclésiastique*, cette dernière aura une orientation différente. Voyons les autres éléments rendant l'approche de Sozomène originale par rapport à celle de ses prédécesseurs.

Tout d'abord, à propos de sa façon d'écrire une *Histoire ecclésiastique*, Guy Sabbah montre qu'il existe plusieurs parallèles stylistiques entre Sozomène et les historiens classiques, ce qui représente une rupture par rapport à l'*Histoire* d'Eusèbe de Césarée¹²⁵. Sozomène annonce dans son introduction qu'il ne citera pas des documents entiers, mais qu'il en rapportera plutôt le sens, à l'instar des historiens de la tradition de Thucydide (Soz HE I, I, 14)¹²⁶. De plus, l'historien palestinien fait preuve d'une plus grande ouverture face à la culture classique païenne que Socrate¹²⁷. Ainsi, sur le plan littéraire, l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène se veut plus

¹²² André-Jean Festugière et Bernard Grillet, *op. cit.*, tome I, p.59. Voir aussi Theresa Urbainczyk, *op. cit.*, 1997, p.355.

¹²³ Theresa Urbainczyk, *op. cit.*, 1997, p.356-357.

¹²⁴ *Ibid.*, p.357-373.

¹²⁵ Guy Sabbah, « Sozomène et la politique religieuse des Valentiniens », dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, sous la dir. de Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval, Paris, Beauchesne, 2001, p.306-310.

¹²⁶ Michel Fédou, « L'écriture de l'histoire dans le Christianisme ancien », *Recherches de science religieuse*, vol. 92, no. 4, 2004, p.546-557.

¹²⁷ Alanna Emmett Nobbs, *op. cit.*, p.9. Concernant les menaces posées par la culture antique, voir aussi Pauline Allen, *op. cit.*, 1987, p.375-381.

agréable à lire et plus près de celle des historiens classiques que celle de son homologue constantinopolitain.

La rupture avec Eusèbe de Césarée se manifeste aussi par un élargissement des sujets abordés par l'historien palestinien. Celui-ci semble considérer le monachisme comme l'un des faits spirituels les plus marquants du IV^e siècle et lui accorde ainsi une importance beaucoup plus grande que celle qu'il a dans les autres *Histoire ecclésiastiques*¹²⁸. Ainsi, Sozomène semble avoir une conception de l'Église plus large que celle de Socrate, ce qu'il faut probablement attribuer à son origine palestinienne¹²⁹. Cet accent mis sur le monachisme doublé par ses affinités avec les hommes saints fait en sorte que l'historien palestinien nous révèle beaucoup plus d'informations sur le christianisme extérieur à l'Empire romain¹³⁰. Walter Stevenson a d'ailleurs écrit un article détaillé à ce sujet, montrant que Sozomène avait un intérêt réel pour les peuples décrits dans ses digressions ethnographiques et qu'il savait porter un jugement neutre sur leurs coutumes et leurs versions du christianisme¹³¹.

Enfin, Peter van Nuffelen soulève une autre différence majeure entre l'historien palestinien et son homologue constantinopolitain : l'*Histoire* de Socrate démontre l'importance de la paix, alors que celle de Sozomène met davantage l'accent sur la piété. En ce sens, nul n'est besoin d'expliquer d'où viennent les hérésies ou d'élaborer une théorie cohérente sur les relations entre l'Église et l'État. Le christianisme étant apparu dans le monde antique comme une révolution, toutes ces notions sont englobées dans une nouvelle synthèse qui se maintient à l'aide de la piété et de l'intervention divine. Ainsi, l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène acquiert une fonction pédagogique (le développement de la piété, notamment à l'aide des vies de moines exemplaires) qui la rapproche des hagiographies¹³².

Un mot, pour terminer, sur l'organisation de l'œuvre de l'historien palestinien. Celle-ci est divisée en neuf livres allant par paires, excepté le dernier qui semble

¹²⁸ Michel Fédou, *op. cit.*, 2004, p.565-566.

¹²⁹ Alanna Emmett Nobbs, *op. cit.*, p.5-9.

¹³⁰ Theresa Urbainczyk, *op. cit.*, 1997, p.362-363.

¹³¹ Walter Stevenson, « Sozomen, Barbarians and Early Byzantine Historiography », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 43, no. 3, 2002, p.51-75. Voir aussi Michel Fédou, *op. cit.*, 2004, p.564.

¹³² Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p. 136-203.

inachevé. Cet ensemble était originellement précédé d'une synthèse des premiers siècles du christianisme¹³³. Nous nous concentrerons principalement sur le huitième livre, ouvrage dans lequel nous pouvons retrouver le récit de la vie de Jean Chrysostome. Sozomène est donc un auteur dont la profondeur provient autant de son identité palestinienne que de ses convictions quant à la place et au rôle de l'Église dans le monde. Ses affinités avec le monachisme et son ouverture sur le christianisme extérieur à l'Empire romain démontrent bien son originalité et sa capacité de se démarquer de son prédécesseur, Socrate. Ainsi, ses propos sur Jean Chrysostome auront une saveur bien différente de ceux de nos deux autres auteurs.

Maintenant que nous connaissons les éléments clés de la vie de Jean Chrysostome et que nous avons eu un aperçu des œuvres que nous étudierons, il est grand temps d'aller voir comment nos auteurs ont évalué l'épiscopat de ce dernier à travers les trois événements que nous avons retenus, c'est-à-dire la crise de Gainas, l'affaire d'Asie et la déposition de Jean.

4.2. La crise de Gainas

Les raisons justifiant l'étude plus approfondie de cette crise afin d'obtenir une appréciation des pouvoirs de Jean Chrysostome en tant qu'évêque de Constantinople sont nombreuses. Tout d'abord, sa grande implication dans une crise tout à fait politique nous offre déjà un aperçu du rôle de l'évêque dans la société constantinopolitaine. Ensuite, l'origine gothe du principal protagoniste fait ressortir trois problématiques auxquelles les citoyens de l'Empire romain d'Orient devaient faire face quotidiennement : l'afflux de populations germaniques au sein de leur État, la prépondérance de ces nouveaux venus dans l'armée, c'est-à-dire l'un des meilleurs moteurs de promotion sociale de l'époque et le retour de certains problèmes causés par la crise arienne¹³⁴. Enfin, le rôle de premier plan que Jean Chrysostome a joué dans cet événement nous laisse croire que les auteurs qui en ont parlé à l'époque ont porté un jugement sur ses actions. Sans plus attendre, voyons ce que nos auteurs ont à dire des événements entourant cette crise.

¹³³ André-Jean Festugière et Bernard Grillet, *op. cit.*, tome I, p.25-26.

¹³⁴ Gilbert Dagron, *op. cit.*, p.465-466.

4.2.1. Palladius d'Hélénopolis

L'évêque d'Hélénopolis est le seul de nos auteurs qui ne parle pas du tout du rôle de Jean Chrysostome dans la crise provoquée par Gainas. Il ne fait que mentionner le nom de ce dernier lorsqu'il explique les raisons pour lesquelles Jean ne put se rendre en Asie afin d'enquêter sur Antoninus, métropolitain de la province : « C'était Gainas, le barbare, le trouble auquel on s'attendait » (Dia XIV, 84-85). Cette absence peut paraître surprenante, mais nous y reviendrons au prochain chapitre lors de notre synthèse de nos trois événements. Voyons plutôt du côté de Socrate de Constantinople.

4.2.2. Socrate de Constantinople

C'était un homme, comme on dit, que son amour de la vertu rendait trop dur; il était doté, comme le disait un de ses familiers depuis son jeune âge, de plus de flamme que de modération. À cause de la rectitude de sa vie, il manquait de prudence pour l'avenir, mais il était facile à manœuvrer à cause de sa simplicité. Il usait sans mesure envers ceux qu'il rencontrait de sa liberté de parole. Dans son enseignement il était d'un grand profit pour les mœurs de ses auditeurs, mais dans les rencontres privées ceux qui ne le connaissaient pas le trouvaient arrogant (Soc HE VI, III, 13-14).

C'est ainsi que Socrate de Constantinople décrit Jean Chrysostome après avoir fait un résumé de sa vie. Son récit de la chute d'Eutrope n'est pas plus flatteur : alors même qu'il se cache dans son église, l'eunuque se fait insulter par l'évêque de Constantinople, tout comme plusieurs autres personnages importants (Soc HE VI, V, 2-9). Par la suite, Socrate nous fait le récit de l'insurrection menée par Gainas. Nous pouvons y trouver essentiellement les mêmes choses que nous avons vues précédemment, à une exception près : l'absence d'implication de la part de Jean Chrysostome. De plus, l'historien constantinopolitain présente la fin du général goth comme étant causée par une intervention divine (Soc HE VI, VI, 2-34). Voyons maintenant ce que Sozomène a dit au sujet de cette histoire.

4.2.3. Sozomène

De ceux qui l'entendaient à l'église, il [Jean] en poussa beaucoup, pour leur bien, à la vertu, et il les amena à partager ses sentiments sur le

divin. Menant en effet divinement sa vie, il imprimait dans l'âme de ses auditeurs la ferveur que lui insufflait sa vertu. Et il se faisait aisément croire, dès lors qu'il ne forçait pas les gens à penser comme lui par artifice ou puissance, mais qu'il expliquait purement les saints Livres dans la vérité de leur texte. Car, quand la parole est soutenue de l'ornement des œuvres, elle paraît à bon droit digne de foi; sans les œuvres, elle fait paraître l'orateur comme un simulateur et un homme qui condamne ses propres dires, même s'il met beaucoup de zèle à enseigner. Mais il appartenait à Jean de s'illustrer dans les deux : car d'une part sa façon de vivre était sage et sa conduite rigoureuse, d'autre part son éloquence était claire et brillante (Soz HE VIII, II, 3-4). [...] C'est par là qu'il soulevait la foule et surtout parce que souvent, même à l'église, il rabrouait ouvertement les pécheurs et s'irritait librement contre ceux qui avaient commis une injustice, comme s'il l'avait lui-même suivie. Cela plaisait, comme de juste, à la masse, mais fâchait les riches et les puissants, qui sont ceux qui le plus souvent commettent des fautes. (Soz HE VIII, II, 11).

Cette présentation, beaucoup plus longue que celle de Socrate, offre un contraste saisissant quant à la manière qu'avaient les deux historiens de percevoir Jean Chrysostome. Le grand respect de Sozomène pour l'évêque de Constantinople se manifeste dans la suite de son récit, même s'il présente la fin d'Eutrope d'une façon très semblable à celle de Socrate (Soz HE VIII, VII, 3-5). Par contre, les événements suivants décrits par l'historien palestinien diffère davantage de ceux de son homologue constantinopolitain puisqu'il mentionne l'intervention de Jean lorsque Gainas demanda à l'Empereur qu'une église de la capitale soit allouée au culte arien (Soz HE VIII, IV, 1-10). L'historien constantinopolitain termine son récit semblablement à celui de Socrate (Soz HE VIII, IV, 11-20). Maintenant que nous avons vu comment nos auteurs appréhendèrent cette crise, passons à l'affaire d'Asie.

4.3. L'affaire d'Asie

L'importance de cet événement pour une bonne compréhension du rôle de Jean Chrysostome dans l'affirmation de la primauté d'honneur du siège de Constantinople est facile à justifier. Tout d'abord, nous avons là une manifestation claire des pouvoirs que l'évêque de la capitale était censé pouvoir manier selon la définition que nous avons dégagée au chapitre précédent. Ensuite, c'est un événement qui a fait réagir les contemporains de Jean puisque les résultats de ce voyage en Asie

furent employés par ses adversaires afin de le condamner. Par conséquent, le récit que font nos auteurs de cette affaire nous livre un témoignage de première main sur la perception que les gens avaient de l'importance du siège épiscopal de Constantinople. Sans plus attendre, voyons ce que Palladius écrit à propos de cet événement.

4.3.1. Palladius d'Hélénopolis

L'évêque d'Hélénopolis développe longuement sur cette affaire. Rappelons-nous qu'il est lui-même un participant puisqu'il était du nombre de ceux qui furent envoyés en Asie alors que Jean était retenu à Constantinople par la crise provoquée par Gainas. Palladius commence son récit ainsi :

Quant à l'affaire des évêques déposés en Asie, dont le nombre n'est pas de seize, mais de six comme je l'affirmerai devant le tribunal de Dieu, je ne retrancherai rien aux chiffres, je n'ajouterai rien à la nature des événements, mais je raconterai les choses comme elles sont. Lors de la treizième indiction [année 400], à Constantinople, les évêques d'Asie, qui étaient venus pour certaines affaires urgentes, séjournaient avec nous; je veux dire Théotime, un autre de Thrace, Ammon l'Égyptien, et un troisième de Galatie, Arabianos, tous trois métropolitains et avancés en âge, ce qui faisait en tout vingt-deux évêques. Profitant de ce qu'ils étaient ainsi rassemblés et en communion les uns avec les autres, un certain Eusèbe, du pays des Celbiani, évêque de Valentinopolis, se présenta devant le synode réuni le premier jour de la semaine et remit au synode des libelles contre Antoninos, évêque d'Éphèse, en ayant évidemment inscrit en premier, comme il est naturel, le nom de Jean; ils comportaient sept têtes de chapitres (Dia XIII, 146-162).

Après, l'évêque énumère les récriminations d'Eusèbe qui tournent principalement autour de l'appropriation de biens ecclésiastiques et de la vente de charges ecclésiastiques. Jean cherche à calmer l'accusateur et à réconcilier les deux adversaires, puis il va célébrer une messe. Mais Eusèbe persiste dans ses accusations, si bien que l'évêque de Constantinople commence un procès en bonne et due forme. Les témoins de l'accusateur n'étant pas présents et lui-même ne pouvant pas se déplacer à cause des troubles provoqués par Gainas, trois évêques sont mandatés par le concile pour faire le travail à sa place : « Synclétios, métropolitain de Trajanopolis, Hésychios de Parion et Palladios d'Hélénopolis » (Dia XIV, 22-96).

Les délégués revinrent bredouilles de leur mission. Le temps passe et l'accusé, Antoninos, meurt. Peu après, à la suite d'une lettre du clergé de l'Église d'Éphèse, Jean décide de se rendre lui-même en Asie. Il y réunit « en tout soixante-six évêques surtout de Phrygie », de Lydie et d'Asie, quand Eusèbe, l'accusateur, revient à la charge et demande à ce que soient jugés les évêques simoniaques (Dia XIV, 127-164 et XV, 1-11). C'est à la suite de ce procès que Jean déposa six évêques, Palladius prenant bien la peine de mentionner qu'il n'y en avait que ce nombre, et non pas seize comme l'a insinué Théophile lors du concile du Chêne (Dia XV, 27-107). L'évêque d'Hélénopolis termine ainsi son récit de l'affaire d'Asie. Voyons maintenant ce qu'a dit Socrate de Constantinople de cet événement.

4.3.2. Socrate de Constantinople

L'historien constantinopolitain lie cet événement avec une querelle qui allait être déterminante pour le sort de Jean. Son récit commence par une description du désir de Sévérien de Gabala d'obtenir la reconnaissance de ses talents de rhéteur dans la capitale impériale. Il y est accueilli par Jean, mais ce dernier était appelé ailleurs, car « lorsque l'évêque d'Éphèse mourut, il fut nécessaire que Jean parte à Éphèse pour y ordonner un évêque » (Soc HE VI, XI, 1-8). Nous gardons deux versions du prochain passage de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate. Plusieurs théories ont été émises quant à la raison de la divergence entre celles-ci, mais l'argument le plus plausible est avancé par Martin Wallraff qui, à la suite de Gunther Christian Hansen, montre que la version A serait une reproduction de la source utilisée par Socrate qui aurait été intégrée, peut-être par erreur, par un scribe. Ainsi, cela pourrait expliquer les raisons pour lesquelles la deuxième version est plus courte et plus proche d'un point de vue stylistique du reste du texte de Socrate. De plus, elle contient des informations concernant les novatiens (Soc HE VI, XI, version B, 13), ce qui collerait bien à la personnalité de l'historien constantinopolitain¹³⁵. Enfin, Socrate manifeste précédemment dans son *Histoire* une certaine hostilité à Sarapion (Soc HE VI, IV, 2-3) qui se rapproche davantage de l'attitude du narrateur de la version B qu'à celle de

¹³⁵ Martin Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates : Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p.65-66.

la version A¹³⁶. Ainsi, nous nous baserons sur cette deuxième version pour présenter la suite du récit de l'historien constantinopolitain.

Dans celle-ci, Socrate montre que Jean a choisi Héraclide, un de ses diacres, pour siéger sur le trône d'Éphèse, car deux partis ne s'entendaient pas. Pendant ce temps-là, à Constantinople, une querelle entre Sévérin et Sarapion, un autre diacre de Jean, dégénère au point d'impliquer l'évêque de Constantinople. C'est grâce à l'impératrice Eudoxie que la paix put être rétablie, du moins en apparence, entre les deux hommes (Soc HE VI, XI, version B, 9-17 et 20-21). Ainsi, chez Socrate, l'affaire d'Asie est éclipsée par le début des hostilités entre Jean et Sévérin. Nous avons pris la peine de présenter ce récit, car c'est non seulement le seul endroit où l'historien constantinopolitain parle des actions de Jean en Asie, mais aussi, car le choix de faire une telle présentation est probablement délibéré, comme nous le verrons au chapitre suivant. Voyons maintenant ce qu'il en est du côté de Sozomène.

4.3.3. Sozomène

Le récit proposé par l'historien palestinien diffère autant de celui de Palladius que de celui de Socrate. Il présente cette affaire en montrant que Jean, de sa propre initiative, « se rendit à Éphèse. Il déposa treize évêques, les uns en Lycie et Phrygie, les autres dans la province même d'Asie, et il nomma d'autres évêques à leur place ». Par après, l'historien palestinien présente l'histoire de Gérontius, évêque de Nicomédie, que Jean déposa lui aussi lors de son voyage. De plus, il mentionne le mécontentement de certains face à ces actes de Jean (Soz HE VIII, VI, 1-9). Malgré son caractère anecdotique, le portrait que Sozomène nous peint de l'affaire d'Asie montre bien comment les actes de Jean pouvaient être perçus par ses contemporains. Passons finalement à notre dernier événement, l'arrivée des Longs Frères à Constantinople et la déposition de Jean.

4.4. La déposition de Jean

Encore une fois, il n'est pas nécessaire de justifier longuement l'étude approfondie de cet événement. Tout d'abord, la fin de l'épiscopat de Jean recèle de

¹³⁶ Pierre Maraval, *op. cit.*, 2006, tome 3, p.306-307, note 2.

tellement de péripéties partisans qu'un auteur écrivant à ce sujet ne peut que prendre position. Ensuite, la fracture au sein de l'Église de Constantinople provoquée par cette déposition dura de nombreuses années, en fait jusqu'à la réhabilitation du nom de Jean. Enfin, c'est dans ce récit que les loyautés et les affinités de nos auteurs ressortent le plus, ce qui nous donne une clé supplémentaire pour bien comprendre comment ils envisageaient les choses. Sans plus attendre, voyons comment Palladius présente la fin de l'épiscopat de Jean Chrysostome dans son *Dialogue*.

4.4.1. Palladius d'Hélénopolis

L'évêque d'Hélénopolis décrit avec force détails la querelle opposant les Longs Frères et Théophile d'Alexandrie. Au paroxysme de ce conflit, il montre comment l'évêque alexandrin condamne les moines origénistes et les force à fuir vers la Palestine, puis vers la capitale impériale (Dia VII, 1-59). À leur arrivée à Constantinople, Jean les accueille et décide de prendre en main cette affaire car il « pensait amadouer sans difficulté la rancune de Théophile à leur égard » (Dia VII, 61-91). En accord avec les conseils de certains hommes au service du prélat d'Alexandrie présents dans la capitale, l'évêque de Constantinople « ne les reçut pas dans sa communion, mais il écrit aimablement à Théophile ». Ce dernier réagit avec violence et fait un rappel lourd de menaces à Jean : « Je pense que tu n'ignores pas l'ordonnance des canons de Nicée qui prescrivent qu'un évêque ne doit pas juger une cause au-delà des limites de son diocèse; mais si tu l'ignores, maintenant que tu le sais, ne te mêle pas des accusations portées contre moi » (Dia VII, 96-135).

Jean, pris dans une impasse, décida de ne rien faire en faveur d'un parti ou de l'autre. Malheureusement pour lui, il devait être mêlé à la suite de l'affaire, les moines ayant convaincu l'impératrice de faire venir Théophile à Constantinople afin d'être jugé par l'évêque de la capitale impériale. Après un long voyage durant lequel il rassembla des appuis, « Théophile se présente chargé, comme un scarabée d'ordure, des plus beaux trésors de l'Égypte et de l'Inde elle-même dont il répandait les parfums agréables pour cacher la puanteur de sa jalousie et, au cours de la sixième heure, le cinquième jour de la semaine, il entra à Constantinople, applaudi bruyamment par la masse des marins » (Dia VIII, 9-41). Théophile passa les jours

suivants à rassembler des appuis contre Jean dans la capitale impériale même (Dia VIII, 49-75).

Les ennemis de Jean se réunirent afin de choisir la marche à suivre. Après avoir adressé des suppliques à l'empereur, ils reçurent l'autorisation de juger Jean. Alors qu'il était avec quarante évêques de son synode permanent, ce dernier fut sommé de se présenter, avec deux prêtres, afin de répondre aux accusations portées contre eux (Dia VIII, 76-162). L'assemblée et Jean refusèrent de se présenter devant un concile dont le résultat de leur jugement semblait si assurément négatif. Malgré une injonction impériale et des violences faites aux évêques entourant Jean, le concile et l'évêque de Constantinople restent fermes. Ainsi, un autre message, sanctionné par l'autorité impériale, annonce à Jean qu'il est déposé pour avoir refusé de se présenter à son procès (Dia VIII, 163-255). L'évêque de Constantinople n'eut donc d'autre choix que de partir en exil, mais « une demi-journée s'était passée, quand un accident se produisit dans la chambre impériale. Effrayés par cet événement, ils font rappeler Jean, après quelques jours, par l'intermédiaire d'un notaire du palais et le rendent à son trône ». Théophile, quant à lui, ne dut son salut qu'à la fuite puisque la foule en colère s'était tournée contre lui (Dia IX, 1-9).

Malgré le départ de l'évêque d'Alexandrie et le retour de Jean, des évêques, un dénommé Antiochus et ses partisans, cherchent encore le moyen de se débarrasser de l'évêque de Constantinople. Ils firent longtemps pression sur Arcadius, jusqu'au moment où « l'empereur, importuné par leurs pressantes réclamations, se fia à eux parce qu'ils étaient évêques – le prêtre ou l'évêque véritable, en effet, ne connaît pas le mensonge » (Dia IX, 53-138). Arcadius assigna donc Jean à résidence, mais, toujours sous la pression d'Acace, Antiochus, Sévérien et Cyrinos, l'empereur se résigna à exiler à nouveau l'évêque de Constantinople, lui demandant « de sortir en cachette, de peur que le peuple, en prenant [sa] défense, n'entre en lutte avec les soldats » (Dia X, 28-45). Ainsi, selon Palladius, Jean quitta la ville de façon secrète pour son deuxième exil et ne put jamais revenir à la capitale avant sa mort. Voyons maintenant les principaux éléments du récit de ces événements tels que décrits par Socrate de Constantinople.

4.4.2. Socrate de Constantinople

L'historien constantinopolitain ne fait pas une aussi longue présentation de la raison de la venue des Longs Frères à Constantinople que Palladius. Il commence cette portion de son récit en présentant l'accueil que Jean leur fit à leur arrivée dans la capitale : « [il] ne leur interdisait pas de participer aux prières dans l'église, mais il déclarait ne pas leur accorder la communion aux mystères avant le jugement ». Malheureusement pour lui, une information mensongère était transmise à Théophile, selon laquelle l'évêque de Constantinople soutenait les Longs Frères. Le prélat d'Alexandrie chercha alors un moyen de discréditer Jean et s'associa à ses ennemis de la capitale. Ainsi, « de nombreux clercs, de nombreux hauts fonctionnaires, puissants à la cour, pensant avoir trouvé une occasion de se venger de Jean, faisaient en sorte qu'il y ait un très grand concile à Constantinople, en envoyant des convocations soit par lettres, soit oralement » (Soc HE VI, IX, 1-13 et X, 9-12).

Après cela, Socrate fait le récit de l'affaire d'Asie, parle de l'arrivée de l'évêque Épiphane de Chypre à Constantinople et écrit une ardente défense d'Origène (Soc HE VI, XI-XIII). Il poursuit en relatant les détails du conflit entre Jean et Épiphane, ce dernier étant sous l'emprise de Théophile (Soc HE VI, XIV, 1-8). L'évêque de Constantinople, croyant faussement que c'était Eudoxie qui avait incité son homologue chypriote à s'en prendre à lui, prononça un sermon contre l'impératrice. Cette dernière se plaignit à l'Empereur de l'insulte qui lui avait été faite et « fait donc en sorte que Théophile réunisse rapidement un concile contre lui ». Ainsi, plusieurs évêques hostiles à Jean arrivèrent avec leur homologue alexandrin, de même que certains prélats déposés par lui en Asie (Soc HE VI, XV, 1-8).

Le récit de Socrate s'oriente maintenant directement sur le procès de Jean et ne fait aucunement mention du fait que c'était Théophile qui devait être jugé. Ce dernier s'installa dans une demeure impériale à Chalcédoine et réunit autour de lui un concile afin de juger Jean pour diverses raisons. Ils déposèrent ce dernier à cause de son refus de se présenter devant le concile. « Cette nouvelle, connue dans la soirée, provoquait une très violente émeute dans le peuple. [...] Mais un ordre de l'empereur prescrivait de l'expulser aussitôt et de l'envoyer en exil. En apprenant cela, Jean,

deux jours après sa déposition, vers midi, se livra à l'insu de la foule, car il craignait qu'il n'y ait des troubles à cause de lui » (Soc HE VI, XV, 11-21). Les protestations en la faveur de Jean s'accrochèrent, si bien que ce dernier fut rappelé. L'évêque de Constantinople ne voulut pas reprendre ses fonctions avant qu'un concile plus important que celui qui l'avait condamné ne le lui permette, mais, sous l'insistance de la foule, il n'eut d'autre choix que de le faire (Soc HE VI, XVI, 1-12).

L'élément qui provoqua la seconde chute de Jean fut, selon Socrate, un sermon qu'il prononça contre l'érection d'une statue d'argent représentant Eudoxie, ce qui rendit furieuse l'impératrice. Peu après, plusieurs évêques arrivèrent dans la capitale : « Léonce évêque d'Ancyre, de Galatie mineure, Ammonios de Laodicée en Pisidie, Brison de Philippes en Thrace, Acace de Bérée en Syrie et quelques autres. En leur présence, on soulevait les anciennes accusations ». L'Empereur se rangea de leur côté, refusant d'entrer en communion avec Jean à Noël et à Pâques, l'année suivante. Finalement, après les premiers troubles causés par les johannites, l'évêque de Constantinople fut à nouveau exilé par Arcadius et ses partisans furent persécutés (Soc HE VI, XVIII, 1-19). De Jean, Socrate ne mentionne plus que la mort. Terminons maintenant notre chapitre par le récit de Sozomène.

4.4.3. Sozomène

L'historien palestinien, comme Palladius, commence par parler du conflit entre les Longs Frères et Théophile. Il mentionne leur fuite en Palestine, puis à Constantinople, dans le but d'obtenir le soutien de l'Empereur et de Jean. Ce dernier les accueillit sans pour autant entrer en communion avec eux, mais il demanda à Théophile d'envoyer quelqu'un afin de soutenir ses accusations à leur égard. Pendant ce temps, les Longs Frères obtinrent les faveurs de l'impératrice qui fit convoquer l'évêque alexandrin afin qu'il soit jugé. « Mais comme le faux bruit s'était répandu à Alexandrie que Jean avait accepté dans sa communion Dioscore et ses compagnons et qu'il s'efforçait de toute manière de les aider, Théophile méditait, s'il le pouvait, de déposer Jean lui-même de l'épiscopat » (Soz HE VIII, XIII, 1-6).

Voyant qu'il existait un mécontentement dans la capitale à propos de Jean, Théophile encouragea ses adversaires à s'y rendre afin de le juger dans un grand concile. Sozomène rapporte alors les efforts vains d'Épiphane, trompé par l'évêque d'Alexandrie, pour faire condamner Jean (Soz HE VIII, XIV, 5-11). « Peu après Théophile parut à Chalcédoine de Bithynie et, avec lui, d'autres évêques de beaucoup de villes, les uns sur l'invitation de Théophile, les autres mandés par ordre de l'empereur. S'étaient surtout empressés de venir tous les évêques asiates qui avaient été dépouillés de l'épiscopat par Jean et tous ceux qui le haïssaient ». Dès son arrivée, l'évêque d'Alexandrie s'installe à Chalcédoine et fait la paix avec les Longs Frères. Puis il débuta son concile afin de déposer Jean. Ce dernier refusa par quatre fois la convocation dont il était l'objet, et c'est pour ce motif qu'il fut déposé (Soz HE VIII, XVI, 3 et XVII, 1-10). À cette nouvelle, la foule se souleva, obligeant Jean à quitter son église en secret afin de ne pas provoquer des troubles supplémentaires. Le peuple de Constantinople étant toujours en colère, surtout contre Théophile et Sévérinus, le couple impérial décide de rappeler Jean. « Bien qu'il s'y refusât et qu'il eût soutenu à plusieurs reprises que ceux qui l'avaient condamné devaient d'abord revenir sur leur décision, on l'obligea à donner la paix aux fidèles, comme il est de règle pour les évêques, et à s'asseoir sur le trône épiscopal » (Soz HE VIII, XVIII, 1-8).

Par après, Théophile fuit Constantinople et Jean semble au comble de la popularité. Sozomène rapporte ensuite la même anecdote que Socrate à propos de la statue d'argent de l'impératrice Eudoxie. L'historien palestinien, par après, escamote les détails développés par son homologue constantinopolitain et ne mentionne que très rapidement la conspiration des autres évêques (Soz HE VIII, XX, 1-6). Jean condamné à un second exil, une multitude de maux s'abattirent sur la population de Constantinople et sur ses partisans. L'empereur en vint à demander à Jean de partir de son propre chef afin de calmer le peuple, ce qu'il fit (Soz HE VIII, XXI-XXII). C'est ainsi que Sozomène termine son récit de la déposition de Jean.

Dans ce chapitre, nous avons vu les grandes lignes de la vie de Jean Chrysostome afin d'avoir une vue d'ensemble des trois événements que nous allons analyser. Par la suite, nous avons fait une critique externe des documents qui nous

serviront de base pour notre analyse au prochain chapitre : le *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* de Palladius d'Hélénopolis, l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate de Constantinople et l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène. L'évêque d'Hélénopolis, en bon ami de Jean, a écrit une défense afin de réhabiliter l'évêque de Constantinople. Son appartenance à un parti de moines ayant des affinités avec les thèses d'Origène influença certainement l'écriture de son *Dialogue*. Pour sa part, Socrate écrit une histoire de l'Église qui est dissidente de deux façons : par son appartenance au novatianisme et par son adhésion sans conteste aux thèses d'Origène. De son côté, Sozomène nous offre une histoire de l'Église aux horizons plus larges que celle d'Eusèbe de Césarée et de Socrate. Son approche juridique et ses liens avec les johannites créent un récit très complexe à appréhender. Maintenant que nous avons présenté les passages qui sont importants pour comprendre nos événements, passons à l'analyse de la perception qu'ont ses trois auteurs de Jean Chrysostome.

5. Analyse

La question de la primauté d'honneur de l'évêque de Constantinople n'a pas été abordée directement par nos auteurs. Pourtant, à travers leur façon de relater certains épisodes de la vie de Jean Chrysostome, il est possible de déceler la perception que ces hommes avaient du rôle de l'évêque de la capitale impériale. La diversité de leurs origines, de leurs formations et de leurs affinités nous assure une certaine variété dans leur interprétation des événements. Malgré cela, dans ce chapitre, nous tenterons de saisir ce qu'ils ont tenté de nous transmettre comme message en les comparant les uns les autres et en étudiant, en parallèle, ce que nous savons de cet épisode de l'histoire de l'Église. Ainsi, nous reprendrons dans notre étude la division en trois événements que nous avons suivie en lisant nos trois auteurs. Par conséquent, nous commencerons par expliciter les tenants et aboutissants de la crise de Gainas, puis nous verrons ceux de l'affaire d'Asie pour terminer après par ceux de la déposition de Jean Chrysostome.

5.1. La crise de Gainas

La première chose que l'on remarque lorsqu'on étudie l'approche de nos auteurs concernant la crise de Gainas, c'est le silence quasi total qui plane sur le rôle joué par Jean Chrysostome dans cette affaire. Palladius, pour sa part, ne fait que mentionner brièvement Eutrope pour expliquer la nomination de Jean (Dia V, 53-65) et Gainas pour justifier le délai pris par Jean pour se rendre en Asie (Dia XIV, 84-85). L'évêque d'Hélénopolis garde un silence absolu sur le rôle politique de Jean lors de cette crise. De son côté, Socrate de Constantinople se sert du récit de la chute d'Eutrope pour mettre en évidence le caractère bouillant de Jean (Soc HE VI, V, 5-6), puis il décrit l'insurrection de Gainas en mettant l'accent sur l'aide décisive apportée par Dieu pour la résolution de la crise (Soc HE VI, VI, 18-19). L'évêque de Constantinople reste presque entièrement absent de cette description. Enfin, Sozomène met l'accent sur la justesse du sermon de Jean contre Eutrope lorsque ce dernier s'est réfugié à l'église (Soz HE VIII, VII, 3-5), mais il ne mentionne que brièvement Jean lors de l'insurrection de Gainas : l'historien palestinien souligne comment l'évêque de Constantinople tint tête au général goth lorsque ce dernier

réclama une église pour ses compatriotes ariens au sein de la capitale impériale (Soz HE VIII, IV, 7-10). Le reste de son récit ne mentionne pas du tout Jean.

D'où nous vient donc cette information selon laquelle l'évêque de Constantinople a non seulement participé à l'ambassade envoyée par Arcadius pour négocier avec Gainas, mais aussi qu'il avait un intérêt particulier pour les populations gothes de la capitale impériale? Ces deux éléments nécessitent une réponse différente. Tout d'abord, Wolf Liebeschuetz mentionne que c'est chez l'historien ecclésiastique Théodoret de Cyr (Théo HE V, XXXII), qui écrivit peu après Sozomène, et dans une œuvre perdue mentionnée par le patriarche de Constantinople Photius¹ que l'on trouve la preuve que Jean Chrysostome a participé à l'ambassade afin de négocier avec Gainas². Malgré une incertitude quant au moment où eut lieu cet épisode³, l'évêque de Constantinople était assurément impliqué dans cette affaire. Ensuite, toujours selon l'historien Théodoret de Cyr, certaines des homélies et des lettres de Jean prouvent que ce dernier a réservé une église aux Goths orthodoxes au sein même des murs de la ville et qu'il a contribué activement à l'évangélisation de ceux-ci à la frontière même de l'Empire (Théo HE V, XXX)⁴. Donc, Jean Chrysostome s'est bel et bien impliqué personnellement dans les affaires gothes de la capitale.

Si le travail de l'évêque de Constantinople face aux populations gothes et dans la crise de Gainas est prouvé par d'autres sources, il convient de comprendre pourquoi nos auteurs ont tu l'implication de Jean. Les raisons de chacun d'entre eux sont assurément diverses. Chez Palladius, celle-ci est probablement bien simple. Puisque l'évêque d'Hélénopolis essaie de rédiger une œuvre de réhabilitation de Jean (voir chapitre 4, p.70-71), il n'est pas nécessaire de mentionner tous les aspects des actions de Jean. De plus, cette implication de l'évêque de Constantinople était loin de faire l'unanimité. Wolf Liebeschuetz montre clairement que l'un des épisodes de ce

¹ René Henry, *Photius : Bibliothèque, volume VIII*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p.106.

² John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz, *op. cit.*, 1992, p.191, note 17.

³ Wolf Liebeschuetz situe cet épisode après la confrontation entre Gainas et Chrysostome à propos de l'ouverture d'une église aux ariens au sein des murs de Constantinople. Pour leur part, Rudolf Brändle (*op. cit.*, p.119-120) et John Kelly (*op. cit.*, p.153) pensent qu'Arcadius a négocié avec le général goth avant son entrée dans les murs de la capitale, donc peu de temps après que ce dernier ait reçu les otages demandés.

⁴ *Ibid.*, p.190. Voir aussi Gilbert Dagron, *op. cit.*, p.465-466.

récit, le massacre des Goths dans l'église même qui leur avait été assignée par Jean (Soc HE VI, VI, 28-29 et Soz HE VIII, IV, 17), a causé beaucoup de remous dans la capitale et a nui à la réputation de l'évêque⁵. Ainsi, il n'y a rien de surprenant à ce que Palladius n'ait parlé ni de la crise provoquée par Gainas, ni de l'implication de Jean auprès des populations gothes.

La position de Socrate de Constantinople à ce sujet peut, aux premiers abords, paraître surprenante. D'un côté, il montre Jean en train d'injurier Gainas concernant l'attribution d'une église à l'intérieur des murs de la capitale pour les ariens (Soc HE VI, V, 8), et d'un autre, il passe un chapitre entier à parler de l'insurrection du général goth et rapporte même une intervention divine afin de mettre fin à ses projets (Soc HE VI, VI). Pourtant, plus d'un auteur le démontre bien, la position de Socrate à l'égard de Jean est presque hostile⁶. Ainsi, il paraît normal que l'historien constantinopolitain ne présente pas les moments où l'évêque de Constantinople brilla face à l'adversité d'une façon élogieuse pour Jean. Mais il y a plus. Wolf Liebeschuetz a montré que la façon qu'ont Sozomène et Théodoret de Cyr de mettre de l'avant l'opposition de Jean à Gainas pour l'obtention d'une église arienne au sein de la muraille de Constantinople est peut-être une tentative de défendre l'évêque et ses partisans contre une implication possible dans le massacre des Goths dans l'église qui leur était dédiée (Soz HE VIII, IV, 10 et Théo HE V, XXXII)⁷. Donc, dans cette optique, il est normal que Socrate n'ait pas mis de l'avant cet épisode de la vie de Jean puisqu'il ne cherchait pas à le défendre. Ainsi, évidemment, l'historien constantinopolitain ne parlera pas des négociations réussies de l'évêque de Constantinople avec le général goth puisque cela ne collerait pas avec l'image colérique de Jean Chrysostome qu'il présente tout au long de son *Histoire*. Pour ce qui est de l'implication de celui-ci auprès des populations gothes, nous avons vu que Socrate avait une vision plus étroite de l'Église que celle de Sozomène (voir chapitre 4 p.81). L'expansion du christianisme en dehors des frontières de l'Empire romain ne faisait pas du tout partie des préoccupations de l'historien constantinopolitain. Par

⁵ *Ibid.*, p.191.

⁶ Peter van Nuffelen, *op. cit.*, p.29. Voir aussi Pierre Maraval, *op. cit.*, tome 3, 2006, p.10-11.

⁷ John Hugo Wolfgang Gideon Libeschuetz, *op. cit.*, 1992, p.191.

conséquent, son silence par rapport aux activités missionnaires de Jean auprès des Goths est très compréhensible.

Le silence de Sozomène dans cette affaire peut se justifier d'une façon semblable à celui de Socrate. Il faut, tout simplement, effectuer notre raisonnement à l'envers. En effet, si l'historien constantinopolitain semble avoir une certaine aversion pour Jean, son homologue palestinien est plutôt à situer dans le camp de ses admirateurs (voir chapitre 4, p.78-79). Comme nous venons de le voir, c'est probablement pour cette raison qu'il met l'accent, dans son récit, sur l'opposition de l'évêque de Constantinople à Gainas. L'image de l'évêque s'opposant au général goth et ayant gain de cause devait être particulièrement attrayante pour Sozomène. Mais dans ce cas, pourquoi ne pas présenter plus en détail les négociations réussies de Jean lorsque Gainas a pris des otages? S'il est vrai que l'évêque de Constantinople réussit à obtenir du général goth que ses prisonniers aient la vie sauve, il n'en reste pas moins que ceux-ci gardèrent du ressentiment à son égard⁸. Rudolf Brändle nous explique pourquoi : le comte Jean, favori de l'Impératrice, faisait partie des hommes demandés par Gainas, mais il tenta d'échapper à son sort en se réfugiant dans une église. L'évêque de Constantinople lui accorda l'asile et composa d'ailleurs à ce sujet un sermon qui nous est actuellement connu sous le nom d'Eutrope et qui est notre principale source nous donnant accès aux détails concernant cette affaire⁹. Jean Chrysostome ne livra pas son homonyme au général goth, celui-ci est parti de l'église de son propre chef. Ainsi, les prisonniers de Gainas, attribuant, dans cette histoire, la faute à l'évêque de Constantinople, en vinrent même à l'accuser lors du concile du Chêne¹⁰. Dans cette optique, l'intercession de Jean Chrysostome auprès du général goth ne peut pas être considérée comme un succès sans conteste. Ainsi, Sozomène s'abstient de parler de cet épisode afin de préserver intacte l'image positive de l'évêque de Constantinople alors que Socrate, dans le but de conserver une image intransigeante et colérique de Jean, en vient lui aussi à ne pas s'étendre sur la

⁸ *Ibid.*, p.192.

⁹ Alan Cameron, « A Misidentified Homily of Chrysostom », *Nottingham Medieval Studies*, vol. 32, 1988, p.34-48.

¹⁰ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.123. Voir aussi John N.D. Kelly, *op. cit.*, p.153-156 et Anne-Marie Malingrey, *op. cit.*, tome 2, p.105.

composition de l'ambassade envoyée auprès de Gainas (Soc HE VI, VI, 8-11 et Soz HE VIII, IV, 4-5).

Cette explication peut aussi être valable pour le silence de l'historien palestinien par rapport aux activités missionnaires de l'évêque de Constantinople auprès des Goths. Nous avons vu précédemment que Sozomène avait un intérêt pour la progression du christianisme en dehors des frontières de l'Empire romain ainsi que pour différents peuples eux aussi extérieurs au monde romain (voir chapitre 4, p.81). À première vue, il aurait donc été probable, étant donné son affinité avec Jean Chrysostome, qu'il mentionne les efforts de ce dernier afin d'amener les Goths à la foi orthodoxe. Mais associer le nom de quelqu'un à celui de ce peuple était dangereux à cause du ressentiment provoqué par l'insurrection de leur chef Gainas, de l'ambiguïté quant à la responsabilité de leur massacre et de la destruction de leur église et des accusations portées contre Jean lors de son procès. On a tenté à ce moment-là de faire de lui un ami des Goths; Sozomène, à cause de sa sympathie pour l'évêque de Constantinople, se devait donc de ne pas mettre trop en exergue cet aspect de la personnalité de Jean. Ainsi, l'historien palestinien s'abstient de parler des activités missionnaires chez les Goths initiées par l'évêque de Constantinople.

Ainsi, à part Théodoret de Cyr, les contemporains de Jean Chrysostome n'ont pas trouvé son implication auprès des Goths pertinente à rapporter. Cela peut nous paraître surprenant, d'autant plus que plusieurs auteurs de notre époque ont justement relevé l'originalité de cette affinité¹¹. Nous nous retrouvons donc ici face à une conception différente du personnage qu'est Jean Chrysostome. De notre point de vue moderne, ces actions de l'évêque de la capitale impériale en faveur d'une mission chez les Goths préfigurent déjà les œuvres du patriarcat œcuménique de Constantinople, qui se veut l'évêque des Églises orthodoxes qui n'ont pas d'autre

¹¹ Stanislav Dolezal, « Joannes Chrysostomos and the Goths », *Graecolatina Pragensia*, vol. 21, 2006, p.174-181. Voir aussi Gilbert Dagron, *op. cit.*, p.465-466; John Hugo Wolfgang Gideon Liebeschuetz, *op. cit.*, 1992, p.190; John N.D. Kelly, *op. cit.*, p.142-144 et Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.111-112. Edward A. Thompson, « Christianity and the Northern Barbarians », dans *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, sous la dir. de Arnaldo Momigliano, Oxford, Clarendon Press, 1963, p.72, offre un point de vue sceptique quant à la portée des actions missionnaires commanditées par Jean.

autorité patriarcale¹². Elles pourraient, dans ce sens, être interprétées comme une preuve que Jean Chrysostome allait déjà, durant son épiscopat, au-delà de la primauté d'honneur qui avait été accordée à la capitale impériale en 381. Mais, à la lecture des œuvres de nos trois auteurs, il nous faut bien croire que les contemporains de Jean ne voyaient pas les choses de la même façon que nous. L'implication de l'évêque de Constantinople auprès des Goths n'est pas mise de l'avant puisque cette association avec ce peuple était mal vue à l'époque. D'ailleurs, Sozomène et Socrate (ce dernier, nous l'avons vu, pour d'autres raisons) montrent tous deux Jean Chrysostome en opposition farouche avec le chef des Goths de la capitale, Gainas.

Ainsi, nous pouvons raisonnablement affirmer que la façon dont les événements entourant la crise provoquée par Gainas sont rapportés par deux de nos auteurs (le troisième n'en parlant même pas) ne montre pas que l'évêque de la capitale jouissait des prérogatives de la primauté d'honneur telles que nous les avons énoncées au chapitre 3. De leur point de vue, l'intérêt de Jean Chrysostome pour les Goths était hautement tributaire de l'opinion qu'avaient les gens de ce peuple, alors que de notre perspective moderne, de telles actions préfigurent déjà le rôle que prendra l'évêque de la capitale impériale en devenant progressivement le patriarcat œcuménique de Constantinople. Avec le recul, Jean a bel et bien réussi à étendre les pouvoirs de l'évêque de Constantinople au-delà de ce qui avait été sous-entendu au concile de 381, mais Palladius, Socrate et Sozomène semblent trop près temporellement et trop impliqués personnellement pour pouvoir faire ce même constat. Passons maintenant à l'analyse de l'affaire d'Asie.

5.2. L'affaire d'Asie

Si nos auteurs n'ont pas été très prolifiques par rapport à la relation de Jean Chrysostome avec les Goths, il en est tout autrement pour ce qui est de l'affaire d'Asie. Palladius, en tant qu'acteur lors de cet événement et défenseur de l'évêque de Constantinople, passe trois chapitres de son *Dialogue* à décrire la situation. Socrate et Sozomène, bien que moins précis, prennent tous deux la peine d'en parler dans leur

¹² Lewis Patsavos, *op. cit.*, p.244-245. Voir aussi Samim Akgönül, *Le patriarcat grec orthodoxe : De l'isolement à l'internationalisation de 1923 à nos jours*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005, 214p.

Histoire. Par contre, ce qui frappe lorsque nous lisons ces récits, c'est la divergence dans les détails et les approches employées par nos auteurs. Même Socrate et Sozomène se différencient clairement dans leur narration de l'affaire d'Asie. Palladius d'Hélénopolis, pour sa part, affirme que le nombre d'évêques déposés en Asie n'est pas de seize, comme semblent le mentionner les accusations faites contre Jean, mais plutôt de six (Dia XIII, 146-150). Socrate de Constantinople, lui, met beaucoup moins l'accent sur ce qui entoure la déposition des évêques, mais lie plutôt cette affaire au conflit opposant Jean et Sévérien de Gabala (Soc HE VI, XI, version B, 12). Enfin, Sozomène, de son côté, présente une anecdote qui illustre bien les oppositions que l'évêque de Constantinople a pu rencontrer lors de son voyage dans ces provinces (Soz HE VIII, VI, 1-9).

Puisque nos auteurs ont amplement parlé de cet événement controversé, il y a de fortes chances qu'ils se soient prononcés sur la légitimité ou non d'une telle action. Ainsi, il est intéressant de prendre le temps de voir quel jugement émettent les contemporains de Jean sur ces dépositions. Commençons par Palladius. L'évêque d'Hélénopolis, lorsqu'il relate les événements entourant l'affaire d'Asie, a un ton nettement sur la défensive. Cela se remarque évidemment aux allégations au début et à la fin du récit disant que Jean n'a déposé que six évêques en Asie, et non seize (Dia XIII, 146-150 et XV, 101-107). D'ailleurs, on voit bien que les dépositions et nominations effectuées par Jean ne faisaient pas l'affaire de tous puisque Palladius mentionne qu'après l'exil de l'évêque de Constantinople, certains prélats reprirent le siège qui leur avait été enlevé (Dia XV, 48-53). Par cette défense, l'évêque d'Hélénopolis tente de justifier les actions de Jean contre les reproches adressés qui portaient sur le nombre, la rapidité et la maladresse des dépositions, et non pas sur la non-canonie d'une intervention constantinopolitaine en Asie¹³. Ainsi, ce n'est pas tant l'acte que la façon dont il a été fait qui semble poser problème. Pour cette raison, Palladius prend le temps de montrer tous les détails de l'événement. Tout d'abord, c'est devant le concile, composé surtout d'évêques venant de la province d'Asie, réuni autour de Jean qu'Eusèbe, l'accusateur, se présente (Dia XIII, 150-156).

¹³ Venance Grumel, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. I, Kadiköy, Socii Assumptionistae Chalcedonenses, 1932, p.XVI.

Ensuite, une longue enquête, ralentie par la crise provoquée par Gainas (Dia XIV, 78-85), est menée par l'évêque de Constantinople avant que ce dernier ne décide, sous l'insistance du clergé d'Éphèse (Dia XIV, 127-139), de se rendre dans cette ville afin de régler cette affaire. Enfin, c'est à la fin d'un procès tenu devant des évêques locaux (Dia XIV, 154-158) que Jean décide de déposer ces évêques et d'en nommer d'autres à leur place.

Cette description nous apprend plusieurs choses intéressantes concernant la primauté d'honneur de l'évêque de Constantinople. Premièrement, dans la scène d'introduction dépeinte par Palladius, l'existence d'un synode permanent, composé d'évêques en visite à la capitale afin de régler certaines affaires, semble irréfutable et montre l'importance qu'avait Constantinople pour la région (voir chapitre 3, p.44)¹⁴. Deuxièmement, Jean semble ici être une instance d'appel, puisqu'un évêque (Eusèbe) vient se plaindre de son métropolitain (Antoninos). Ainsi, l'évêque de la capitale impériale semble bel et bien manier les pouvoirs qui lui avaient été conférés lors du concile de Constantinople en 381 (voir chapitre 3, p.50). Troisièmement, Jean n'a pas agi de son propre chef, mais a plutôt répondu à la demande du clergé d'Asie, ce qui corrobore l'idée qu'il a fait ces dépositions en tant qu'instance d'appel et non pas « mû par une passion de domination » (Dia XIII, 125-131). Par conséquent, ce qui se dégage du récit de Palladius, c'est la légitimité des actions de Jean dans cette affaire. Ainsi, l'évêque d'Hélénopolis semble reconnaître que l'évêque de Constantinople possède une certaine juridiction sur le diocèse d'Asie.

Socrate de Constantinople, de son côté, nous rapporte un tout autre genre d'informations. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, nous gardons deux versions de ce récit chez l'historien constantinopolitain, mais la version B reste la plus plausible (voir chapitre 4, p.86-87). Ainsi, nous nous baserons sur cette deuxième version pour faire notre analyse. L'originalité de Socrate étant qu'il explique l'affaire d'Asie en fonction du contexte de l'opposition entre Jean et Sévérien de Gabala, il semble que l'historien constantinopolitain ne fasse que peu de

¹⁴ Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.142 qualifie cette réunion de Synode permanent, ce qui est un autre attribut du patriarcat œcuménique de Constantinople.

cas des actes ecclésiastiques de l'évêque de Constantinople en Asie. D'ailleurs, sa façon d'aborder la chose laisse croire qu'il attribue une juridiction de la capitale sur l'évêché d'Éphèse, puisqu'il mentionne la nécessité que Jean aille en Asie afin d'ordonner un évêque qui est, mentionnons-le, le métropolitain du diocèse (Soc HE VI, IX, 8). De plus, Socrate apporte un détail omis par Palladius : face à la présence de deux groupes présentant chacun leur candidat, Jean tranche en mettant de l'avant l'un de ses diacres, Héraclide (Soc HE VI, XI, version B, 9-11). Si l'on se fie à ce qui est rapporté dans la version A de ce récit, cette élection causa beaucoup d'émoi et fit en sorte que Jean passa davantage de temps que prévu à Éphèse (Soc HE, XI, version A, 11). Notons au passage que Socrate ne mentionne pas la déposition d'autres évêques ni la nomination de remplaçants. Quoi qu'il en soit, l'image projetée par le récit de Socrate est la suivante : l'évêque de Constantinople, par son voyage en Asie, a fait quelque chose de tout à fait normal, c'est-à-dire ordonner le successeur de l'évêque d'Éphèse. Ainsi, pour l'historien constantinopolitain aussi, il semble que Jean avait bel et bien la légitimité d'agir comme il l'a fait. Il était alors beaucoup plus important pour Socrate de présenter les raisons de l'hostilité de Sévérien à l'égard de Jean et d'entretenir l'image négative de l'évêque de Constantinople que d'élaborer sur les privilèges du siège de ce dernier.

Sozomène offre un tout autre son de cloche quant aux événements de l'affaire d'Asie. Tout d'abord, si l'on se fie exclusivement au récit de l'historien palestinien, Jean Chrysostome est dépeint comme ayant de son propre chef décidé de partir en Asie afin de redresser les torts d'évêques indignes. De plus, Sozomène affirme que l'évêque de Constantinople a déposé treize évêques, et ce, dans plusieurs provinces (Soz HE VIII, VI, 1). Malgré les apparences, la divergence dans le nombre d'évêques déposés selon Palladius et l'évêque palestinien n'est pas nécessairement la preuve que l'un ou l'autre des auteurs n'a pas donné les bonnes informations. L'évêque d'Hélénopolis assure que seuls six évêques furent déposés en Asie, ce qui n'empêche pas que Jean ait pu faire la même chose ailleurs, comme nous l'avons vu précédemment. L'évêque de Constantinople a probablement déposé les six évêques cette journée-là, puis il s'est occupé du cas d'une dizaine d'autres prélats durant le reste de son voyage (voir chapitre 4, p.63-64). Sozomène mentionne comme Socrate

l'élection d'Héraclide au trône d'Éphèse en omettant les troubles qui résultèrent de cela (Soz HE VIII, VI, 2). Mais l'intérêt de l'étude de Sozomène se situe, pour cette affaire, davantage au niveau de l'anecdote qu'il raconte puisqu'il est notre seule source concernant l'évêque Gérontius de Nicomédie.

Certains éléments de ce récit méritent d'être mis en relief. Tout d'abord, Sozomène mentionne que le remplaçant de Gérontius, Pansophios, est l'ancien précepteur de l'impératrice Eudoxie (Soz HE VIII, VI, 6). Ce détail nous laisse croire que le choix de mettre cet homme, proche des souverains, à la tête de la métropole du diocèse du Pont n'est pas innocent, mais plutôt délibéré. Nous y reviendrons un peu plus tard. Ensuite, un autre élément important de cette anecdote est la fin de celle-ci, où l'on voit les évêques déposés et leurs amis se plaindre du traitement qu'ils ont reçu (Soz HE VIII, VI, 9). Sozomène est ainsi le seul de nos auteurs qui laisse entendre que les procédures de Jean n'étaient pas tout à fait régulières. Pour sa part, l'historien palestinien ne donne pas son avis. Ainsi, il semble bien que Sozomène n'ait pas osé se prononcer quant à la légitimité des actions de Jean. Il se contente de les rapporter tout en mettant de l'avant la qualité des candidats présentés par l'évêque de Constantinople.

Que faire de toutes ces informations? Chez Palladius et Socrate, la légitimité de Jean ne semble pas mise en doute. Mais chez Sozomène, un bémol persiste. Le récit de ce dernier permet de mettre en exergue un élément qui est passé sous silence chez nos deux autres auteurs : l'appui impérial. En effet, nous l'avons vu, Jean n'aurait pu mener à bien ses réformes des églises d'Asie sans l'assentiment de l'Empereur (voir chapitre 4, p.64). Les deux évêques qui sont nommés par nos auteurs, Héraclide et Pansophios, sont tous deux issus du clergé de la capitale et non pas du clergé local. D'ailleurs, il était tout à l'avantage de l'Empereur que l'évêque de sa capitale ait un pouvoir fort et étendu le plus possible¹⁵. Il n'est donc pas surprenant de voir Arcadius soutenir Jean dans cette affaire. Dans un sens, la légitimité des actes de l'évêque de Constantinople est assurée par le soutien de l'Empereur, lieutenant de Dieu sur Terre, tel que nous l'avons vu précédemment (voir

¹⁵ Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.116-117.

chapitre 3, p.37). Dès lors, en adoptant ce point de vue, la légitimité de Jean Chrysostome dans cette affaire est assurée.

Mais il y a plus. Afin d'évaluer plus précisément l'impact que Jean eut sur l'installation ou l'extension de la primauté d'honneur de Constantinople au début du IV^e siècle, il est intéressant de s'attarder aux évêques mentionnés par nos auteurs et aux sièges qu'ils occupent dans la hiérarchie ecclésiale. Tout d'abord, n'oublions pas Palladius d'Hélénopolis, ami de Jean Chrysostome et probablement membre de son synode permanent, évêque d'une ville de la province de Bithynie, située dans le diocèse du Pont. Lui-même mentionne la présence de trois évêques métropolitains : Théotime, évêque de Tomes, capitale de la province de Scythie, située dans le diocèse de Thrace¹⁶, Ammon l'Égyptien, évêque d'Hadrianopolis, capitale de la province d'Haemimontus, située dans le diocèse de Thrace¹⁷ et Arabianos, évêque d'Ancyre, capitale de la province de Galatie, située dans le diocèse du Pont¹⁸ (Dia XIII, 152-156). Sont présents aussi quelques évêques du diocèse d'Asie, évidemment Antoninos, évêque d'Éphèse, métropole de la province d'Asie et du diocèse du même nom¹⁹, mais aussi Eusèbe, évêque de Valentinopolis, une ville de la province de Lydie, située dans le diocèse d'Asie²⁰ (Dia XIII, 156-162). Palladius mentionne un peu plus tard un ami d'Antoninos, Paul, évêque d'Héraclée, capitale de la province d'Europe et ancienne capitale du diocèse de Thrace²¹ (Dia XIV, 16-17) et Pansophios, évêque d'une ville inconnue de la province de Pisidie, située dans le diocèse du Pont (Dia XIV, 31)²².

La liste des évêques mentionnés par Palladius s'allonge lorsqu'il mentionne ceux qui sont envoyés pour faire enquête à sa place en Asie : lui-même, Synclétios, métropolitain de Trajanopolis, capitale de la province de Rhodope, située dans le

¹⁶ Anne-Marie Malingrey, *op. cit.*, tome II, p.129.

¹⁷ *Ibid.*, p.125.

¹⁸ *Ibid.*, p.126.

¹⁹ *Ibid.*, p.126.

²⁰ *Ibid.*, p.129.

²¹ Maxime de Sardes, *op. cit.*, p.135, montre que l'évêque d'Héraclée est probablement le seul qui fut lésé dans l'ascension de Constantinople ratifiée au concile de 381. L'hostilité de Paul, qui se trouvera du côté des accusateurs en tant que président lors du concile du Chêne, envers Jean Chrysostome y trouve peut-être une source. Voir Anne-Marie Malingrey, *op. cit.*, tome II, p.113, à ce sujet.

²² Anne-Marie Malingrey, *op. cit.*, tome II, p.134.

diocèse de Thrace²³ et Hésychios, évêque de Parion, une ville de la province d'Hellespont, située dans le diocèse d'Asie (Dia XIV, 93-95)²⁴. Par la suite, à son arrivée en Asie, Jean est accueilli par Paul, soit l'évêque d'Héraclée que nous venons de voir, soit Paul de Crateia, évêque de Flaviopolis, ville de la province d'Honorias, située dans le diocèse du Pont²⁵, Cyrinos de Chalcédoine, ville de la province de Bithynie, située dans le diocèse du Pont²⁶ et Palladius lui-même (Dia XIV, 149-153). Malheureusement, l'évêque d'Hélénopolis ne nomme pas les évêques qui furent déposés par Jean Chrysostome, ni le siège qu'ils occupent. Si l'on ajoute à tout cela le seul évêque mentionné par Sozomène, Gérontius de Nicomédie, capitale de la Bithynie et métropole du diocèse du Pont²⁷, nous obtenons une longue liste de prélats.

L'histoire de ces hommes et de leur siège épiscopal est très intéressante. Déjà avant l'arrivée de Jean à la tête de l'Église de Constantinople, certains d'entre eux fréquentaient régulièrement la capitale impériale pour y participer aux conciles qui y avaient lieu : on retrouve par exemple Arabianos d'Ancyre en 394 aux côtés de Nectaire de Constantinople, de Théophile d'Alexandrie et de Flavien d'Antioche pour régler une question disciplinaire²⁸. Mais ce qui est le plus intéressant pour nous, c'est de faire le lien entre l'entourage de Jean Chrysostome et les évêques réunis à Chalcédoine en 451 pour voter le vingt-huitième canon de ce concile, explicitant la juridiction de la capitale impériale sur les diocèses de Thrace, d'Asie et du Pont. Nous avons vu que Brian Daley voyait dans ce canon le paiement d'une dette contractée par des évêques ordonnés par leur collègue de Constantinople (voir chapitre 3, p.48). Cet auteur nous présente cinq évêques qui, en démontrant qu'ils n'avaient pas été forcés de voter pour cette résolution, affirment avoir été ordonnés, eux-mêmes et parfois aussi leurs prédécesseurs, par leur collègue constantinopolitain : Romanos de Myre, capitale de la Lycie, située dans le diocèse d'Asie, Seleucos d'Amaséia, capitale de l'Helénopont, située dans le diocèse du Pont,

²³ *Ibid.*, p.136.

²⁴ *Ibid.*, p.129.

²⁵ *Ibid.*, tome I, p.289, note 5.

²⁶ *Ibid.*, tome II, p.132. C'est un autre évêque qui devint hostile à Jean. Il est présenté par Proclos, en p.101, comme l'un des responsables du procès de l'évêque.

²⁷ *Ibid.*, p.127. Cet évêque s'est retrouvé sur le banc des accusateurs lors du concile du Chêne.

²⁸ Venance Grumel, *op. cit.*, p.6-7.

Pierre de Gangra, capitale de la Paphlagonie, située dans le diocèse du Pont, Marinianos de Synada, capitale de la Phrygie Salutaire, située dans le diocèse d'Asie et Critonianos d'Aphrodisias, capitale de Carie, située dans le diocèse d'Asie²⁹. Voici les autres évêques qui jugèrent bon de justifier leur appui à ce canon : Diogène de Cyzique, capitale de l'Hellespont, située dans le diocèse d'Asie, Florentios de Sardes, capitale de la Lydie, située dans le diocèse d'Asie, Calogéros de Claudiopolis, capitale de l'Isaurie, située dans le diocèse d'Orient, Éleuthère de Chalcédoine, capitale de la Bithynie, située dans le diocèse du Pont, Nounéchios de Laodicée, capitale de la Phrygie Pacifiée, située dans le diocèse d'Asie, Pergamios d'Antioche, ville de la Pisidie, située dans le diocèse du Pont, Eusèbe de Dorylée, ville de la Phrygie Salutaire, située dans le diocèse d'Asie et Antiochus de Sinope, ville de l'Helénopt, située dans le diocèse du Pont³⁰.

Cette longue liste d'évêques nous sert à démontrer certains éléments. Premièrement, la répartition géographique de ces sièges montre l'intérêt porté par les évêques des trois diocèses hellénophones pour les affaires de la capitale impériale puisqu'un seul prélat parmi ceux mentionnés vient d'une autre partie de l'Empire. Deuxièmement, sur les évêques mentionnés dans les récits concernant Jean Chrysostome, plus de la moitié sont les métropolitains de leur province ou de leur diocèse, ce qui montre bien la position privilégiée de Constantinople dans la région. Troisièmement, si nous nous attardons aux noms des évêques qui justifiaient leur adhésion au vingt-huitième canon du concile de Chalcédoine en 451, nous retrouvons non seulement des tendances régionales (deux évêques d'Helénopt, dont le métropolitain, trois évêques de Phrygie, dont les métropolitains des deux parties), mais aussi des liens avec l'époque de Jean Chrysostome (présence répétée des évêques de Chalcédoine dans les affaires de la capitale). D'ailleurs, si nous observons la liste des signataires de ce canon, il est possible de trouver d'autres de ces liens temporels, puisque les évêques Cyriaque d'Héraclée de Thrace, Thalassios de Parion d'Asie et Basiléos de Trajanopolis de Rhodope ont eu aussi participé à la session et donné leur

²⁹ Brian E. Daley, *op. cit.*, p.543.

³⁰ Edward Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, Berolini, Walter de Gruyter, tome II, vol. I, partie III, 1935, p.96-97.

assentiment à cette motion³¹. Ainsi, nous retrouvons les mêmes sièges impliqués dans les affaires de la capitale depuis au moins l'époque de Jean Chrysostome.

En ce sens, le passage de cet évêque sur le siège de Constantinople n'a assurément pas nui à l'affermissement de la primauté d'honneur de la capitale impériale. Au contraire, il a si bien entretenu les relations avec les évêques des trois diocèses avoisinants que leurs successeurs voient avec bienveillance la confirmation canonique d'un état de fait qui était présent depuis au moins l'époque de Jean Chrysostome³². Nos auteurs ont reconnu, chacun à leur façon, la légitimité des actes de l'évêque de Constantinople et la normalité de ceux-ci : Palladius d'Hélénopolis nous aide à comprendre le processus de la cour d'appel du siège épiscopal de la capitale impériale, Socrate de Constantinople, par sa brièveté sur la question, nous montre bien le caractère coutumier d'une telle intervention de Jean et Sozomène présente l'affaire sous l'angle de la nécessité de régler des problèmes d'ordre disciplinaire en Asie. En comparant l'entourage de l'évêque de Constantinople à l'époque de Jean et à celle du concile de Chalcédoine en 451, nous voyons de nombreux métropolitains de la région être en relation constante avec le siège de la capitale impériale et même affirmer avoir été ordonnés par leur collègue constantinopolitain. Il semble donc clair que Jean Chrysostome a bel et bien exercé la primauté d'honneur qui avait été attribuée à son siège en 381, que la légitimité de cette manifestation de pouvoir était reconnue par les auteurs contemporains et qu'il a contribué, en entretenant les relations avec les évêques des trois diocèses hellénophones, à la confirmation canonique des pouvoirs patriarcaux de l'évêque de Constantinople. Passons maintenant à l'analyse de notre dernier événement.

5.3. La déposition de Jean

Nous touchons, en analysant cet événement, à une question primordiale pour la compréhension de la primauté d'honneur accordée à Constantinople en 381. En effet, si l'évêque de la capitale est devenu, en théorie, par cette affirmation, le premier

³¹ *Ibid.*, p.89-94. Eusèbe d'Ancyre, métropole de Galatie, participe aux débats ayant lieu après le vote de ce canon. Voir p.97 à ce sujet.

³² Brian E. Daley, *op. cit.*, p.543-544.

prélat d'Orient, comment son homologue d'Alexandrie a-t-il pu avoir le dessus lors de l'affaire des Longs Frères? Plusieurs auteurs ont souligné le sens politique de Théophile et la maladresse de Jean à ce niveau³³. Palladius d'Hélénopolis, Socrate de Constantinople et Sozomène présentent tous, de leur côté, Théophile comme un homme colérique, violent et opportuniste (Dia VII, 29-60, Soc HE VI, VII, 27-29 et Soz HE VIII, XII, 11). D'un autre côté, nous avons vu précédemment que Wolf Liebschuetz trouve plausible de voir comme principaux ennemis de Jean des membres de la nouvelle aristocratie constantinopolitaine (voir chapitre 4, p.59). Ainsi, l'angle à partir duquel aborder nos textes n'est pas évident. Susanna Elm peut nous offrir une réponse intéressante à cette question, car elle a étudié de façon approfondie l'implication de Théophile dans la déposition de Jean. Voyons ce qu'elle a à nous apprendre à ce sujet.

L'auteure nous présente dès le début son point de départ : l'utilisation du silence, à savoir ici l'absence d'accusations doctrinales directes entre Théophile et Jean, comme outil argumentatif chez les auteurs contemporains des événements traités. Elle cherche en fait à présenter « a more comprehensive explanation of Theophilus' attitude towards doctrine in his conflict with John than the usual one, according to which Theophilus was a Machiavellian opportunist who simply used doctrine as a mean to his ends »³⁴. Susanna Elm souligne d'ailleurs que malgré le fait que Théophile est l'une des figures de proue de la controverse origéniste, peu d'auteurs modernes ont présenté sa position doctrinale, se concentrant plutôt sur d'autres aspects de sa personnalité. En effet, dès que l'évêque d'Alexandrie et celui de Constantinople entrent en scène, ils sont tous deux accusés par les auteurs de mauvaise conduite administrative, les accusations doctrinales étant réservées, de part et d'autre, aux proches des deux hommes³⁵. Susanna Elm croit que cette situation est la résultante des relations entre les deux sièges épiscopaux qui, malgré l'existence

³³ Rudolf Brändle, *op. cit.*, p.152. Voir aussi John N.D. Kelly, *op. cit.*, p.201-203 et John Hugo Wolfgang Gideon Liebschuetz, *op. cit.*, 1992, p.203.

³⁴ Susanna Elm, « The dog that did not bark : Doctrine and patriarchal authority in the conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople », dans *Christian Origins : Theology, Rhetoric and Community*, sous la dir. de Lewis Ayres et Gareth Jones, New York, Routledge, 1998, p.68.

³⁵ *Ibid.*, p.69.

d'un équilibre précaire sous le règne de Nectaire, avaient très mal commencé dès l'ordination de Jean Chrysostome³⁶.

L'auteure cherche ensuite à nous montrer que l'un des éléments qui obscurcissent le plus notre image de Théophile d'Alexandrie est le fait que l'histoire de la déposition de Jean ne nous est connue que par des sources qui lui sont sympathiques et qui dépeignent donc l'évêque égyptien comme un scélérat³⁷. Elle se sert, pour expliquer sa position, des textes d'auteurs contemporains à cette histoire. C'est ainsi qu'elle montre comment Palladius d'Hélénopolis présente deux modèles d'attitude épiscopale diamétralement opposés et incarnés par Jean Chrysostome et Théophile. Ainsi, ces deux évêques utilisent de façon correcte ou incorrecte l'autorité d'un prélat, ce qui se traduit dans le caractère et les attitudes des deux personnages mis en scène par l'évêque d'Hélénopolis³⁸. Une autre source de l'époque, les *Actes* du concile du Chêne, nous présente le même type d'accusations, mais d'un point de vue divergent. En effet, si ceux-ci nous sont parvenus par la *Bibliothèque* de Photius et que ce dernier était sympathique à la cause de Jean, il n'en reste pas moins que les accusations faites à l'encontre de ce dernier sont celles présentées par Théophile et ses acolytes. Encore une fois, ici, il n'est pas question d'hérésie (Jean n'est pas accusé d'être un origéniste), mais plutôt de mauvaise gouvernance (l'évêque de Constantinople côtoyait des origénistes et ne se comportait donc pas comme il l'aurait dû avec ceux-ci)³⁹.

Une troisième source de l'époque, celle du *Discours sur la vie de Jean Chrysostome* du Pseudo-Martyrius, un partisan anonyme de Jean Chrysostome, cherche elle aussi à rétablir l'évêque de Constantinople, mais ne se concentre pas sur les mêmes points que le *Dialogue* de Palladius. En effet, le Pseudo-Martyrus présente Théophile comme un habile stratège dénué de scrupules qui a su utiliser des erreurs de décorum et de gouvernance afin de faire déposer Jean Chrysostome. Encore une fois ici, les accusations ne portent pas du tout sur la doctrine, mais plutôt sur des

³⁶ *Ibid.*, p.70.

³⁷ *Ibid.*, p.71.

³⁸ *Ibid.*, p.71-73.

³⁹ *Ibid.*, p.74-75.

éléments plus mondains⁴⁰. On peut ajouter à cette série de sources la lettre écrite par Jean à l'évêque Innocent de Rome et à d'autres évêques d'Occident afin de plaider sa cause. Jean Chrysostome cherche à faire invalider le concile du Chêne en opposant la mauvaise attitude de Théophile à sa propre conduite irréprochable et en minimisant l'implication de la maisonnée impériale. Encore une fois, ce sont des éléments de mauvaise conduite administrative qui sont mis de l'avant et non pas des accusations d'hérésie⁴¹. Comme le montre bien Susanna Elm, « if it were not for synods and ordination, one might think that this was a power-struggle between figures of secular authority. Indeed, all issues of a doctrinal nature are subordinated to the authors' rhetorical construction of the antagonist ». Les questions de doctrines n'étaient visiblement pas l'enjeu du conflit entre les deux hommes⁴².

Afin de mieux saisir la raison d'un tel silence, l'auteure s'intéresse à un autre corpus de sources, plus difficile à employer, qui est celui des écrits de Théophile lui-même. Elle montre que, de ce point de vue, la critique de Palladius disant que l'évêque d'Alexandrie utilisait la doctrine afin d'étendre son pouvoir semble tout à fait justifiée puisque dès qu'il est question d'autorité, c'est cet élément qui devient primordial. Ainsi, Jean Chrysostome, en accueillant les Longs Frères, remettait en cause les compétences de Théophile en matière de doctrine et transgressait ainsi le cinquième canon de Nicée qui régulaient les frontières de l'autorité épiscopale. Comme le dit Susanna Elm,

what was at stake for Theophilus were three kinds of authority : his authority within the boundaries of his own see; his authority in relation to other sees of equal importance, namely Constantinople and Rome; and his authority with regard to the imperial court. If any one of these three realms of authority was challenged, the other two were automatically affected as well⁴³.

Un examen des écrits de l'évêque d'Alexandrie nous confirme qu'une telle position est plausible. Du point de vue de Théophile, l'affaire a débuté lorsqu'après avoir convoqué un concile afin d'évaluer la validité de certains enseignements

⁴⁰ *Ibid.*, p.75-76.

⁴¹ *Ibid.*, p.76-77.

⁴² *Ibid.*, p.78.

⁴³ *Ibid.*, p.79.

d'Origène, les moines qui se trouvèrent tenir une mauvaise conception ne furent pas convaincus de leur erreur. Théophile n'eut donc d'autre choix que de les expulser hors de l'Église. Les moines faisant preuve d'insubordination s'étant réfugiés en dehors du diocèse d'Égypte, l'évêque d'Alexandrie avertit ses collègues des problèmes potentiels que ceux-ci pouvaient causer, ce qui était tout à fait dans les limites de ses pouvoirs⁴⁴.

L'affaire prit de tout autres proportions lorsque certains de ces moines embarquèrent pour Constantinople dans le but avoué d'en appeler à l'Empereur et à Jean Chrysostome. Théophile tenta alors à plus d'une reprise de gagner le support de Jean et de l'évêque de Rome dans cette affaire, mais il semble ne pas avoir eu ni assentiment ni refus de la part du premier⁴⁵. Malgré ces efforts, l'évêque d'Alexandrie reçut une convocation de l'Empereur l'appelant à comparaître devant son homologue constantinopolitain pour une affaire qui, de son point de vue, concernait l'administration de son propre diocèse. Jean se trouvait ainsi en train d'enfreindre le cinquième canon de Nicée, mais aussi le deuxième de Constantinople. Théophile, face à une telle situation, n'avait donc pas d'autre choix que de répliquer et c'est ce qu'il fit⁴⁶.

L'évêque d'Alexandrie n'accusa pas Jean d'être un origéniste, mais plutôt d'accueillir ceux-ci, donc de mettre en question son autorité dans son propre diocèse. Susanna Elm montre que si l'attaque de Théophile contre Jean a été un succès, c'est parce qu'elle a été supportée par « similar charges unrelated to the Origenist question, namely John's aggressive and improper handling of the reorganization of the Asian sees and the ordination of Heraclides as bishop of Ephesus »⁴⁷. Elle affirme même que la conception moderne selon laquelle la doctrine devrait l'emporter sur l'autorité lorsque ces deux éléments sont les enjeux d'une situation conflictuelle est en fait le résultat de la façon qu'ont les sources hostiles à Théophile de présenter ce conflit. Palladius, un origéniste impliqué dans le conflit entre les deux évêques, avait

⁴⁴ *Ibid.*, p.79-80.

⁴⁵ Peut-être est-ce là une manifestation du peu d'intérêt que Jean semblait avoir pour la doctrine. Voir John N.D. Kelly, *op. cit.*, p.195, à ce sujet.

⁴⁶ Susanna Elm, *op. cit.*, p.80-81.

⁴⁷ *Ibid.*, p.82.

avantage à subordonner les questions de gouvernance à celles de doctrine, mais en étudiant de façon approfondie la manière d'agir de Théophile, il semble plutôt que ce soit l'inverse qui soit légitime⁴⁸. Pour conclure, Susanna Elm montre que si la gouvernance et la doctrine sont indissociables dans les problèmes entre patriarchats, les questions d'autorité sont généralement beaucoup plus décisives pour régler ces situations puisqu'elles sont codifiées et canonisées. Dans le cas précis de Théophile et de Jean, l'évêque d'Alexandrie ne pouvait pas accuser son homologue constantinopolitain d'origénisme puisque cette doctrine n'avait pas officiellement été déclarée hérétique par un concile général ou oecuménique. Il s'est donc tourné vers le seul levier de pouvoir qui lui restait, les règles entourant les limites des pouvoirs épiscopaux, afin de se débarrasser de son adversaire et cela fonctionna très bien⁴⁹.

Cette présentation de la déposition de Jean nous offre un point de vue très intéressant pour notre bonne compréhension de cet événement. Il ne faut pas voir en Théophile le mauvais évêque par excellence, mais plutôt un habile politicien qui a su faire ce qu'il devait au moment qu'il le devait. Il y a d'ailleurs un parallèle intéressant à faire entre Théophile qui adopte la position de la majorité de son clergé, c'est-à-dire une conception anthropomorphite de Dieu⁵⁰ et Valens, l'Empereur du IV^e siècle dépeint comme un des grands persécuteurs de la foi orthodoxe, qui, si l'on croit Guy Sabbah, n'a fait qu'adopter la foi du plus grand nombre d'évêques en Orient, c'est-à-dire l'arianisme⁵¹. Ainsi, le rôle de Théophile dans la chute de Jean doit être instrumental : l'évêque d'Alexandrie n'avait pas d'animosité particulière à l'égard de son collègue constantinopolitain et s'il a réussi à le faire déposer, c'est parce qu'une conjoncture d'événements a permis qu'une telle situation se produise. D'ailleurs, Théophile quitte la scène dès le retour de Jean de son premier exil et il n'aura plus d'impact pour la déposition définitive de l'évêque de Constantinople (Dia IX, 8-9, Soc HE VI, XVII, 6 et Soz HE VIII, XIX, 3). Nous devons donc nous tourner vers d'autres personnes afin d'identifier les véritables responsables de la chute de Jean.

⁴⁸ *Ibid.*, p.82-83.

⁴⁹ *Ibid.*, p.83.

⁵⁰ Socrate et Sozomène affirment tous deux que la majorité des moines égyptiens étaient dans le camp des anthropomorphites. Voir Soc HE VI, VII, 26 et Soz HE VIII, XII, 12.

⁵¹ Guy Sabbah, *op. cit.*, p.311.

Le témoignage de nos auteurs peut certainement nous éclairer à ce sujet. Commençons par celui de Palladius. Aux premiers abords, l'affirmation de Susanna Elm que l'évêque d'Hélénopolis présente Théophile comme le principal stratège de la chute de Jean⁵² et les réserves de Florent van Ommeslaeghe quant à la justesse du témoignage de Palladius lors du procès de l'évêque de Constantinople (voir chapitre 4, p.69), pourraient discréditer cet auteur. Pourtant, c'est justement cette implication personnelle qui rend son opinion intéressante, car l'évêque d'Alexandrie n'étant plus un élément déterminant entre les deux exils, les raisons avancées par l'évêque d'Hélénopolis pour expliquer cette deuxième condamnation devront assurément être plus proches de la vérité que celles présentées pour la première.

Palladius affirme que Théophile a mandaté des évêques égyptiens, armés de canons de conciles ariens, afin de trouver une raison de déposer à nouveau Jean (Dia IX, 16-22). L'évêque d'Hélénopolis réussit donc à rattacher la nouvelle conspiration à l'évêque d'Alexandrie. Mais il mentionne aussi un détail intéressant : les évêques envoyés par Théophile étant entrés en communion avec Jean afin de ne pas se faire discréditer comme ceux ayant participé au concile du Chêne, des gens influents sont irrités de cette situation (Dia IX, 33-39). Anne-Marie Malingrey associe ces derniers aux dames de la cour impériale et aux évêques menés par Théophile⁵³, mais ne faudrait-il pas plutôt voir là une référence à l'un des groupes hostiles à Jean identifiés par Wolf Liebeschuetz, à savoir la nouvelle aristocratie sénatoriale (voir chapitre 4, p.59)? Un autre commentaire de Palladius fait émerger une autre option : Léonce d'Ancyre et Ammonios de Laodicée-la-Brûlée ne cèdent pas aux menaces des gens influents, mais ils espèrent recevoir des largesses impériales (Dia IX, 53-58). L'évêque d'Hélénopolis retire, par contre, bien rapidement la possibilité d'une implication impériale, puisqu'il montre que l'Empereur était en fait mal conseillé (Dia IX, 96-100). De plus, quelques mois plus tard, Arcadius est à nouveau trompé par les évêques, ce qui l'incitera à déposer Jean une seconde fois (Dia IX, 115-120). Nous pouvons donc retenir du témoignage de Palladius qu'au moins deux groupes étaient encore hostiles à Jean Chrysostome dans la capitale : un groupe non identifié

⁵² Susanna Elm, *op. cit.*, p.71.

⁵³ Anne-Marie Malingrey, *op. cit.*, tome I, p.184-185.

et des évêques mandatés par Théophile. Ces intrigants faisaient pression chacun à sa façon sur l'Empereur pour réclamer la destitution de Jean, de telle sorte qu'Arcadius n'eut d'autre choix que de se ranger à leur avis. Voyons ce que Socrate nous apprend à ce sujet.

L'historien constantinopolitain montre, par son récit, que les ennuis de Jean Chrysostome recommencèrent après que l'un de ses sermons fut à nouveau identifié à l'Impératrice, ce qui provoqua la fureur d'Eudoxie (Soc HE VI, XVIII, 1-5). Par contre, il ne faut pas croire Socrate sur ce point, car il est maintenant prouvé que ce sermon est un faux écrit par les adversaires de Jean afin de le discréditer. Étant donné l'hostilité latente de l'historien constantinopolitain à l'égard de Jean, c'est probablement pour cette raison qu'il mentionne cet événement dans son *Histoire*⁵⁴. La suite de son récit est par contre intéressante. Lui aussi, comme Palladius, mentionne l'arrivée d'évêques (Léonce d'Ancyre, Ammonios de Laodicée, etc.), sans toutefois mentionner qu'ils ont été envoyés par Théophile (Soc HE VI, XVIII, 6). L'historien constantinopolitain nous montre aussi que la communion était rompue entre Jean et l'Empereur dès la fin de 404 (Soc HE VI, XVIII, 7). Finalement, après la seconde déposition de l'évêque de Constantinople, Socrate mentionne que c'est un préfet de la ville, Optat, qui fut chargé de punir les partisans de Jean (Soc HE VI, XVIII, 19). Ainsi, si l'on se fie à l'historien constantinopolitain, c'est encore un groupe de pression composé d'évêques qui incita l'Empereur à condamner à nouveau Jean. Sozomène a exactement la même position que Socrate, car son récit des événements ne diffère pas de façon significative (Soz HE VIII, XX, 1-6).

Si la réticence de nos trois auteurs à attribuer la faute du second exil de Jean à l'Empereur peut s'expliquer par un certain respect ou crainte à l'égard du gouvernement, cela nous apprend aussi quelque chose de très important concernant le siège épiscopal de Constantinople : sa grande dépendance à l'égard du pouvoir impérial. Ainsi, si divers groupes d'intérêts ont cherché à faire valoir leur point de vue à l'égard de Jean Chrysostome, la décision finale de sa déposition fut prise par Arcadius. Théophile, retourné en Égypte, a probablement été satisfait de la tournure

⁵⁴ Florent van Ommeslaeghe, *op. cit.*, 1979, p.157-158.

prise par les événements, mais il n'a pas nécessairement participé à ceux-ci. Eudoxie, pour sa part, a très bien pu être une femme prompte à la colère, mais elle ne pouvait prendre la décision finale à la place de l'Empereur. En ce sens, la déposition de Jean n'est pas une preuve que ce dernier ait nui à l'établissement de la primauté d'honneur de Constantinople. Elle en a plutôt montré les limites. L'évêque de Constantinople n'était pas dans une position suffisamment sûre pour se permettre d'empiéter sur la juridiction de son homologue d'Alexandrie, ce qui était d'ailleurs au-delà des pouvoirs qui lui avaient été accordés au concile de 381. L'évêque de la capitale peut être considéré comme un élément du jeu de pouvoir entourant l'Empereur qui peut, comme les membres des autres partis, tomber en disgrâce et être remplacé, à l'instar d'Eutrope. Cela, nos auteurs le montrent amplement.

Dans ce chapitre, nous avons analysé trois événements de la vie de Jean Chrysostome : la crise provoquée par Gainas, l'affaire d'Asie et sa déposition. Nous avons vu que si les auteurs modernes voient le rôle de Jean dans l'insurrection de Gainas et son implication auprès des Goths comme des preuves que l'évêque de Constantinople a élargi les pouvoirs accordés à son siège lors du concile de 381, Palladius d'Hélénopolis, Socrate de Constantinople et Sozomène ne reconnaissent pas ce fait. L'image qu'ils nous offrent de cette crise est teintée par leur opinion sur les Goths et ils se situent trop près des événements pour arriver aux mêmes conclusions. Pour eux, il convient de limiter les relations de Jean avec ce peuple germanique et ils ne voient donc pas comment ce fait montre l'originalité de l'évêque de Constantinople dans sa façon d'utiliser la primauté d'honneur.

Par contre, le témoignage de nos trois auteurs par rapport à l'affaire d'Asie est beaucoup plus significatif pour celui qui étudie le développement de la primauté de Constantinople. À travers les trois récits forts différents de ces événements, on voit Jean, secondé par les prémisses du synode permanent, user pleinement de sa primauté pour arbitrer des conflits en Asie et effectuer des dépositions ainsi que des nominations dans plusieurs provinces. En comparant les sièges des évêques qui côtoyaient Jean et ceux des pères du concile de Chalcédoine en 451, on remarque tout de suite l'étendue des liens entre la capitale et les trois diocèses hellénophones ainsi

que la persistance dans le temps de cette association. Par conséquent, Jean, en passant sur le trône épiscopal de Constantinople, semble avoir contribué à entretenir ces liens et, par le fait même, à assurer l'affirmation de la primauté d'honneur de son siège.

Enfin, les événements entourant la déposition de Jean nous offrent des limites quant aux pouvoirs maniés par l'évêque de la capitale impériale. Son conflit avec Théophile d'Alexandrie souligne non seulement l'incapacité de l'évêque de Constantinople à imposer un pouvoir absolu dans tout l'Empire d'Orient (cela ne faisait d'ailleurs pas partie des attributs conférés par le concile de 381), mais aussi la grande dépendance du titulaire de ce siège à l'égard de l'Empereur. Nos auteurs nous montrent plusieurs groupes d'intérêts qui cherchent à influencer Arcadius afin de se débarrasser de Jean Chrysostome. En ce sens, l'évêque de Constantinople peut être considéré comme l'un de ces partis devant préserver la faveur de l'Empereur afin de rester au pouvoir. Comme nos trois auteurs l'ont bien démontré, l'évêque de la capitale impériale peut donc être démis de ses fonctions s'il n'entretient pas une assez bonne relation avec la famille impériale. D'une certaine façon, les pouvoirs de l'évêque de Constantinople s'arrêtent là où ceux de l'Empereur commencent.

Une telle situation n'est pas vraiment surprenante puisque ce siège épiscopal a acquis son importance à cause du principe de l'accommodement politique. Ainsi, le siège de Constantinople garde une place prépondérante en Orient, mais son titulaire ne doit sa position qu'au fait que sa ville est la capitale impériale. Si la primauté d'honneur de l'évêque de Constantinople fait de lui le premier prélat en Orient, le même principe d'accommodement politique peut être employé pour la lui retirer. Les événements de la vie de Jean Chrysostome illustrent très bien cette situation : tant que ce dernier gardait la faveur du couple impérial, il était en mesure d'établir de façon ferme son autorité au sein de la capitale (auprès des populations gothes) et dans les frontières de son protopatriarcat (dans le diocèse d'Asie). Mais c'est le retrait de cette même faveur impériale qui lui vaudra d'être démis de ses fonctions et exilé. Ainsi, le principe de l'accommodement politique semble bel et bien être le principe moteur de la promotion d'un siège, ou même, d'un évêque en Orient au V^e siècle.

6. Conclusion

Dans ce mémoire, nous avons cherché à voir quelle influence Jean Chrysostome a pu avoir dans le processus d'émergence de la primauté d'honneur du siège épiscopal de Constantinople au IV^e siècle. Dans le premier chapitre, nous avons mis en contexte la situation de l'Église chrétienne à cette époque. Celle-ci était, tout au long du IV^e siècle, en pleine uniformisation de son institutionnalisation. Nous l'avons vu, la politique religieuse des empereurs romains, presque tous chrétiens à partir du règne de Constantin, a fortement influencé le développement de l'Église et la création d'une norme permettant de différencier les chrétiens orthodoxes des hérétiques. Ainsi, l'histoire de l'Église au IV^e siècle est indissociable de celle de l'Empire romain. L'hérésie la plus virulente, à cette époque, était l'arianisme et les débats qu'elle provoqua ne furent réglés qu'en 381, lors du concile de Constantinople I. Ce dernier ne fit pas que répondre à des questions dogmatiques, mais il légiféra aussi au sujet de la juridiction des évêques. De plus, c'est lors de cette assemblée que l'on accorda la primauté d'honneur à l'évêque de la capitale impériale. Le concile de Constantinople I ne fut pas considéré immédiatement comme œcuménique et ses décisions ne furent pas approuvées par l'ensemble de la chrétienté. Pourtant, il est le point de départ pour nos réflexions sur la primauté dans l'Église.

Dans le deuxième chapitre, nous avons tenté de dégager une définition de la primauté d'honneur à partir du contexte du pouvoir et de l'autorité dans l'Église du IV^e siècle. Dans un premier temps, nous avons fait un survol de l'organisation ecclésiale à cette époque. Nous avons vu que l'unité de base du gouvernement de l'Église est l'évêque qui est à la fois pasteur, juge, légiste et protecteur de sa communauté locale, composée autant de chrétiens que de païens. Celui-ci évolue au milieu des pairs de sa région et entre en contact avec eux dans le cadre des conciles, réunion d'évêques visant à régler des problèmes concernant un plus grand nombre de chrétiens. De fil en aiguille, l'Église du IV^e siècle verra se développer des instances supérieures : le concile œcuménique, le métropolitain et le patriarche. Tout cela se fit en calquant le modèle de l'Empire romain et en s'adaptant aux nouvelles divisions administratives, les métropolitains étant les évêques de la capitale d'une province et les

patriarches étant les prélats de la ville la plus importante d'un ou de plusieurs diocèses civils.

Ces questions nous ont menés à étudier la source de l'autorité maniée par les évêques. À la suite de François Dvornik, nous avons vu deux conceptions qui permettent de comprendre cette question : l'accommodement politique et l'apostolicité. La première consiste tout simplement à adapter la structure de l'Église à celle de l'Empire romain. Ainsi, un siège épiscopal sera plus ou moins important selon l'influence de sa ville dans l'État. Cette pratique, présente très tôt dans l'histoire de l'Église, prenait sa source dans l'hellénisme chrétien, conception présente surtout en Orient faisant de l'Empereur le représentant de Dieu sur Terre. L'accommodement politique allait évidemment favoriser la promotion du siège épiscopal de Constantinople, la nouvelle capitale impériale. La deuxième conception, l'apostolicité, fut développée principalement par l'évêque de Rome afin d'occuper une place centrale dans l'Église. Nous avons vu comment ce prélat en est venu à associer son siège à l'apôtre Pierre, faisant de cette connexion la source de toute autorité dans l'Église. Nous avons vu aussi qu'il existe d'autres façons de concevoir l'apostolicité en Orient, probablement à cause du grand nombre de sièges épiscopaux ayant été fondés par un apôtre.

Enfin, l'étude attentive du troisième canon du concile de Constantinople I nous a menés à saisir la primauté d'honneur comme un pouvoir effectif de l'évêque de la capitale impériale. L'analyse linguistique de Brian Daley nous montre bien qu'il faut envisager la primauté d'honneur comme un pouvoir réel et non pas purement honorifique. En faisant un parallèle avec le vingt-huitième canon du concile de Chalcédoine de 451, nous avons montré que les limites territoriales du pouvoir de Constantinople étaient les trois diocèses du Pont, d'Asie et de Thrace, où l'évêque de la capitale impériale sert d'instance d'appel et peut nommer les métropolitains. Toutefois, il n'est pas certain que l'évêque constantinopolitain était déjà considéré comme le prélat des régions extérieures à l'Empire, ce qui sera éventuellement le cas du patriarche œcuménique de Constantinople.

Dans le troisième chapitre, nous avons fait une courte biographie de Jean Chrysostome, la critique externe des œuvres de Palladius d'Hélénopolis, Socrate de Constantinople et Sozomène ainsi que la présentation de trois événements importants de la vie de l'évêque de la capitale impériale à travers le regard de nos trois auteurs. Nous avons vu ces événements aident à saisir son rôle dans l'affirmation du patriarcat de Constantinople : la crise provoquée par Gainas, l'affaire des évêques d'Asie et la déposition de Jean. La critique externe des documents de nos auteurs, quant à elle, nous a montré la diversité de leurs affiliations et de leurs points de vue. L'évêque Palladius d'Hélénopolis, ami de Jean, a cherché, par son *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, à rétablir le nom de l'évêque de Constantinople et offre donc un témoignage de première main sur les événements qu'il relate. L'historien Socrate de Constantinople, de son côté, écrit une *Histoire ecclésiastique* à la suite de celle d'Eusèbe de Césarée qui sort de l'ordinaire par ses sympathies novatiennes, donc hérétiques, et origénistes. Finalement, le palestinien Sozomène cherche à corriger les lacunes de son prédécesseur constantinopolitain en offrant une œuvre qui montre bien ses affinités avec le monachisme et son ouverture sur le christianisme extérieur à l'Empire romain.

Enfin, dans le quatrième chapitre, nous avons fait une analyse des trois événements de la vie de Jean Chrysostome que nous avons retenu à la lumière de la définition de la primauté d'honneur que nous avons développée au deuxième chapitre. Ainsi, nous avons vu que si Jean Chrysostome a, par son charisme personnel, agrandi les limites du pouvoir de l'évêque de Constantinople en s'intéressant à l'évangélisation des Goths dans et hors de l'Empire romain, cette situation n'a pas été perçue par nos auteurs qui n'envisagèrent la relation du prélat de la capitale impériale avec ce peuple qu'en fonction de leur opinion contemporaine. Palladius, Socrate et Sozomène sont trop proches et trop impliqués personnellement pour constater l'originalité de Jean Chrysostome à ce sujet. Ensuite, l'analyse de l'affaire d'Asie nous montre l'évêque de Constantinople en pleine utilisation des pouvoirs que lui confère la primauté d'honneur. Jean Chrysostome a réglé des questions d'ordre ecclésiastique dans le diocèse d'Asie, territoire sous la juridiction du patriarcat de Constantinople. Nos trois auteurs reconnaissent, chacun à leur façon,

la légitimité des actes de Jean. Finalement, l'étude des circonstances qui menèrent à la déposition de Jean nous montre les limites du pouvoir de l'évêque de Constantinople. Malgré les apparences, ce ne sont pas les manœuvres de Théophile d'Alexandrie ou de l'impératrice Eudoxie qui causeront la perte de Jean, mais plutôt sa relation avec l'Empereur Arcadius. Par leurs récits, nos auteurs nous montrent bien que le pouvoir de l'évêque de Constantinople est hautement tributaire de sa relation avec le chef de l'État romain.

Ainsi, il nous est possible d'affirmer que Jean Chrysostome a contribué positivement à l'affirmation du patriarcat de Constantinople. Son implication auprès des Goths, bien qu'elle n'ait pas été perçue ainsi par ses contemporains, est une preuve que son charisme personnel a aidé à étendre les pouvoirs de son siège épiscopal. Par ailleurs, sa médiation auprès des évêques d'Asie nous montre bien la réalité de ses pouvoirs dans les diocèses assignés au patriarcat de Constantinople. Nos auteurs, par leur récit de cette affaire, ne semblent pas questionner la légitimité de ces actions, ce qui renforce notre interprétation de la primauté d'honneur accordée à la capitale impériale en 381. Enfin, malgré les apparences, la déposition de Jean ne montre pas l'évêque de Constantinople subordonné à son homologue d'Alexandrie, mais elle illustre plutôt les limites du pouvoir du patriarche constantinopolitain. En effet, la promotion de cet évêque ayant été causée par l'accommodement politique de l'Église à l'Empire romain, il reste normal que ce prélat soit, d'une certaine façon, tributaire de l'Empereur.

Après avoir explicité les limites du pouvoir de l'évêque de Constantinople, il convient de rappeler celles de ce mémoire. À travers cette étude historique, nous avons tenté de mettre en relief les données permettant de comprendre la nature de la primauté du patriarche constantinopolitain. Le principe mis de l'avant par l'évêque de Constantinople pour revendiquer une certaine prééminence, c'est-à-dire l'accommodement politique, a ses forces et ses faiblesses. Ainsi, en suivant jusqu'au bout la logique sous-jacente à ce raisonnement, le siège de Constantinople n'aurait plus de raison d'être le premier de l'Église orthodoxe. Par contre, ce n'est pas le rôle de ce mémoire de chercher à légitimer la primauté du patriarcat œcuménique de

Constantinople ou celle de la papauté. De toute évidence, les théologiens orthodoxes ont déjà réfléchi à cette question et le font encore de nos jours, tout comme leurs collègues catholiques. Nous avons vu que Constantinople et Rome se référaient toutes deux à un principe différent pour revendiquer une certaine prééminence dans l'Église : l'accommodement politique et l'apostolicité. Ce mémoire aura servi à expliciter qu'historiquement, ces deux primautés ont fondé leur légitimité sur des considérations différentes l'une de l'autre. En ce sens, elles ne sont pas concurrentes, mais plutôt compatibles. Maintenant, il revient aux Églises d'en prendre connaissance et d'en prendre compte dans leurs rapports présents et futurs.

7. Bibliographie

- Afanassieff, Nicolas, « L'Église qui préside dans l'Amour », dans *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, sous la dir. de Nicolas Afanassieff, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1960, p.9-64.
- Akgönül, Samim, *Le patriarcat grec orthodoxe : De l'isolement à l'internationalisation de 1923 à nos jours*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005, 214p.
- Allen, Pauline, « Some Aspects of Hellenism in the Early Greek Church Historian », *Traditio*, vol. 43, 1987, p.368-381.
- Allen, Pauline, « The Use of Heretics and Heresies in the Greek Church Historians : Studies in Socrates and Theodoret », dans *Reading the Past in Late Antiquity*, sous la dir. de Graeme Clarke, Rushcutters Bay, Australian National University Press, 1990, p.265-289.
- Argov, Eran I., « A Church Historian in Search of an Identity : Aspects of Early Byzantine Palestine in Sozomen's *Historia Ecclesiastica* », *Zeitschrift für Antikes Christentum*, vol. 9, no. 2, 2006, p.367-396.
- Beinert, Wolfgang, « Concile », dans *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. de Jean-Yves Lacoste, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p.293-295.
- Bidez, Joseph et *ali.*, *Julien : Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 3 volumes, 1932.
- Birmele, André, « Ecclésiologie », dans *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. de Jean-Yves Lacoste, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p.433-435.
- Boisvert, Mathieu, dir., *Un monde de religions tome 2 : Les traditions juive, chrétienne et musulmane*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université du Québec, 2005, 230p.
- Brändle, Rudolf, *Jean Chrysostome (349-407), « Saint Jean Bouche d'or » : Christianisme et politique au IV^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, 228p.
- Cameron, Alan, « A Misidentified Homily of Chrysostom », *Nottingham Medieval Studies*, vol. 32, 1988, p.34-48.
- Carter, Robert E., « The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life », *Traditio*, vol. 18, 1962, p.357-364.
- Chesnut, Glenn F., « Kairos and Cosmic Sympathy in the Church Historian Socrates Scholasticus », *Church History*, vol. 44, 1975, p.161-166.

- Chiramel, Jose, *The Patriarchal Churches in the Oriental Canon Law*, Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1992, 281p.
- Clark, Elizabeth Ann, *History, theory, text : Historians and the linguistic turn*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, 325p.
- Clément, Marc, « L'apparition du patriarcat dans l'Église (IV-Vème siècle) », *Proche-Orient chrétien*, vol. 16, 1966, p.162-173.
- Dagron, Gilbert, *Naissance d'une capitale : Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, 578p.
- Daley, Brian E., « Position and patronage in the early Church : the original meaning of Primacy of Honour », *Journal of Theological Studies*, vol. 44, 1993, p.529-553.
- Daniélou, Jean, *L'Église des premiers temps : Des origines à la fin du III^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, 284p.
- De Durand, Matthieu-Georges, « Évagre le Pontique et le "Dialogue sur la vie de saint Jean Chrysostome" », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 77, 1976, p.191-206.
- Demetrios, Constantelos J., « John Chrysostom's Greek Classical Education and its importance to Us Today », *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 36, no. 2, 1991, p.109-129.
- De Sardes, Maxime, *Le patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe : Étude historique et canonique*, Paris, Éditions Beauchesne, 1975, 422p.
- Devos, Paul, « Approches de Pallade à travers le *Dialogue sur Chrysostome* et l'*Histoire Lausique* : Deux œuvres, un auteur », *Analecta Bollandiana*, vol. 107, 1989, p.243-266.
- Dolezal, Stanislav, « Joannes Chrysostomos and the Goths », *Graecolatina Pragensia*, vol. 21, 2006, p.165-185.
- Downey, Glainville, « The Perspectives of the Early Church Historians », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 6, no. 1, 1965, p.57-70.
- Ducellier, Alain et ali., *Le Moyen Âge en Orient : Byzance et l'Islam*, Paris, Hachette, 2003, 350p.
- Dumortier, Jean, « La valeur historique du dialogue de Palladius et la chronologie de S. Jean Chrysostome », *Mélanges de science religieuse*, vol. 8, 1951, p.51-56.
- Dvornik, François, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, Éditions du Cerf, 1964, 160p.

- Elm, Susanna, « The dog that did not bark : Doctrine and patriarchal authority in the conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople », dans *Christian Origins : Theology, Rhetoric and Community*, sous la dir. de Lewis Ayres et Gareth Jones, New York, Routledge, 1998, p.68-93.
- Every, George, *The byzantine patriarchate : 451-1204*, London, SPCK, 1962, 204p.
- Fédou, Michel, « L'écriture de l'histoire dans le Christianisme ancien », *Recherches de science religieuses*, vol. 92, no. 4, 2004, p.539-568.
- Fédou, Michel, « L'historien Socrate et la controverse origéniste du IV^e siècle », dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, sous la dir. de Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval, Paris, Beauchesne, 2001, p.271-280.
- Festugière, André-Jean et Bernard Grillet, *Sozomène : Histoire ecclésiastique, livres I à IX*, Paris, Éditions du Cerf, tome I, II, III et IV, coll. « Sources chrétiennes » 306, 418, 495 et 516, 1983, 1996, 2005 et 2008, 388, 391, 489 et 479p.
- Gaudemet, Jean, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris, Sirey, 1989, 818p.
- Grumel, Venance, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. I, Kadiköy, Socii Assumptionistae Chalcedonenses, 1932, 130p.
- Harries, Jill, « Sozomen and Eusebius : The lawyer as church historian in the fifth century », dans *The Inheritance of Historiography : 350-900*, sous la dir. de Christopher Holdsworth et Timothy Peter Wisemann, Exeter, University of Exeter, 1986, p.45-52.
- Hefele, Carl Joseph, *Histoire des conciles d'après les documents originaux, tome II, 1^{re} partie*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1973, 646p.
- Henry, René, *Photius : Bibliothèque, volume VIII*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, 232p.
- Hunt, Edward David, « Palladius of Helenopolis : A party and its supporters in the church of the late fourth century », *Journal of Theological Studies, N.S.*, vol. 24, 1973, p.456-480.
- Hunt, Edward David « The Church as a Public Institution », *The Cambridge Ancient History volume XIII : The Late Empire, A.D. 337-425*, sous la dir. de Averil Cameron et Peter Garnsey, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p.238-276.
- Kane, Thomas A., *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages : A Historical Commentary*, Washington, The Catholic University of America Press, 1949, 111p.

- Katos, Demetrios, « Origenists in the Desert : Palladius of Helenopolis and the Alexandrian Theological Tradition », *American Benedictine Review*, vol. 56, no. 2, 2005, p.167-193.
- Katos, Demetrios, « Socratic Dialogue or Courtroom Debate? Judicial Rhetoric and Stasis Theory in the *Dialogue on the Life of St. John Chrysostom* », *Vigiliae Christianae*, vol. 61, 2007, p.42-69.
- Kelly, John N.D., *Golden Mouth : The story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Grand Rapids, Baker Books, 1995, 310p.
- Kidd, Beresford James, *The Roman Primacy to A.D. 461*, London, SPCK, 1936, 159p.
- Koulomzine, Nicolas, « La place de Pierre dans l'Église primitive », dans *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, sous la dir. de Nicolas Afanassieff, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1960, p.67-90.
- Lanne, Emmanuel, « Les trois Rome », *Concilium*, no. 268, 1996, p.21-30.
- Lenski, Noel, *Failure of Empire : Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley, University of California Press, 2002, 454p.
- Le Pellec, Jacqueline et *ali.*, *Construire l'histoire*, Paris, Bertrand Lacoste, 1994, 173p.
- Liebeschuetz, John Hugo Wolfgang Gideon, *Barbarians and bishops : Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, Clarendon Press, 1992, 312p.
- Liebeschuetz, John Hugo Wolfgang Gideon, « Friends and Enemies of John Chrysostom », dans *Maistor*, sous la dir. de Ann Moffatt, Canberra, The Australian Association for Byzantine Studies, 1984, p.85-111.
- Liebeschuetz, John Hugo Wolfgang Gideon, « The Fall of John Chrysostom », *Nottingham Medieval Studies*, vol. 29, 1985, p.1-31.
- Lossky, Nicolas, « Patriarcat », dans *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. de Jean-Yves Lacoste, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p.1044-1045.
- Malingrey, Anne-Marie, *Palladios : Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, Paris, Éditions du Cerf, tome I et II, coll. « Sources chrétiennes » 341 et 342, 1988, 451 et 243p.
- Maraval, Pierre, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, 460p.

- Maraval, Pierre, *Socrate de Constantinople : Histoire ecclésiastique, livres I à VII*, Paris, Éditions du Cerf, tome I, II, III et IV, coll. « Sources chrétiennes » 477, 493, 505 et 506, 2004, 2005, 2006 et 2007, 267, 366, 362 et 224p.
- Maraval, Pierre, « Socrate et la culture grecque », dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, sous la dir. de Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval, Paris, Beauchesne, 2001, p.281-291.
- Markus, Robert A., « Church History and the Early Church Historians », dans *The Materials Sources and Methods of Ecclesiastical History*, sous la dir. de Derek Baker, Oxford, Basil Blackwell, coll. « Studies in Church History » 11, 1975, p.1-17.
- Mayer, Wendy, « John Chrysostom as Bishop : The View from Antioch », *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 55, no. 3, 2004, p.455-466.
- Mayer, Wendy, « John Chrysostom : Deconstructing the construction of an exile », *Theologische Zeitschrift*, vol. 26, no. 2, 2006, p.248-258.
- McLynn, Neil Brendan, *Ambrose of Milan : Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, University of California Press, 1994, 406p.
- Meyendorff, Jean, « Saint Pierre, sa primauté et sa succession, dans la théologie byzantine », dans *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, sous la dir. de Nicolas Afanassieff, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1960, p.93-115.
- Moreau, Jacques, *Lactance : De la mort des persécuteurs, livre I*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 39-1, 1954, 178p.
- Morrisson, Cécile, dir., *Le monde byzantin I : L'Empire romain d'Orient (330-641)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 486p.
- Nobbs, Alanna Emmett, « Digressions in the Ecclesiastical Histories of Socrates, Sozomen and Theodoret », *Journal of Religious History*, vol. 14, no. 1, 1986, p.1-11.
- Norwich, John Julius, *Histoire de Byzance*, Paris, Perrin, 2002, 506p.
- Ortiz de Urbina, Ignacio, *Nicée et Constantinople, 324 et 381 : Histoire des conciles œcuméniques tome I*, Paris, Fayard, 2006, 307p.
- Papathomas, Grigorios D., « Les différentes modalités d'exercice de la juridiction du Patriarcat de Constantinople », *Istina*, vol. 40, 1995, p.369-385.
- Patsavos, Lewis, « The Primacy of the See of Constantinople in Theory and Practice », *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 37, no. 3-4, 1992, p.233-258.

- Peckstadt, Athénagoras, « L'autorité dans l'Église : une approche orthodoxe », *Irénikon*, vol. 75, no. 2, p.35-52.
- Perrot, Charles, *Après Jésus : Le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2000, 271p.
- Phidas, Vlassios, « The Johannine Apostolicity of the Throne of Constantinople », *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 45, no. 1-4, 2000, p.23-55.
- Pomian, Krzysztof, *Sur l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1999, 410p.
- Potter, David Stone, *The Roman Empire at Bay A.D. 180-395*, New York, Routledge, 2005, 762p.
- Rougé, Jean, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438) volume I : Code théodosien livre XVI*, Paris, Éditions du Cerf, Coll. « Sources chrétiennes » 497, 2005, 524p.
- Ruggini, Lellia Cracco, « The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography : Providence and Miracles », *Athenaeum*, vol. 55, 1977, p.107-126.
- Sabbah, Guy, « Sozomène et la politique religieuse des Valentiniens », dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, sous la dir. de Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval, Paris, Beauchesne, 2001, p.293-314.
- Schmemmann, Alexandre, « La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe », dans *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, sous la dir. de Nicolas Afanassieff, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1960, p.119-150.
- Schwartz, Edward, *Acta conciliorum oecumenicorum*, Berolini, Walter de Gruyter, tome II, vol. I, partie III, 1935, 154p.
- Stevenson, Walter, « Sozomen, Barbarians and Early Byzantine Historiography », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 43, no. 3, 2002, p.51-75.
- Thompson, Edward A., « Christianity and the Northern Barbarians », dans *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, sous la dir. de Arnaldo Momigliano, Oxford, Clarendon Press, 1963, p.56-78.
- Urbainczyk, Theresa, « Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 46, no. 3, 1997, p.355-373.
- Urbainczyk, Theresa, « Vice and advice in Socrates and Sozomen », dans *The Propaganda of Power : The Role of Panegyric in Late Antiquity*, sous la dir. de Mary Whitby, Leiden, Brill, 1998, p.299-319.

- Van Nuffelen, Peter, *Un héritage de paix et de piété : Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Louvain, Peeters Publishers & Department of Oriental Studies, 2004, 583p.
- Van Ommeslaeghe, Florent, « Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie : Le dossier et les origines d'une légende », *Analecta Bollandiana*, vol. 97, no. 1-2, 1979, p.131-159.
- Van Ommeslaeghe, Florent, « Jean Chrysostome et le peuple de Constantinople », *Analecta Bollandiana*, vol. 99, no. 3-4, 1981, p.329-349.
- Van Ommeslaeghe, Florent, « Que vaut le témoignage de Pallade sur le procès de saint Jean Chrysostome », *Analecta Bollandiana*, vol. 95, 1977, p.389-414.
- Wallraff, Martin, *Der Kirchenhistoriker Sokrates : Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 379p.
- Wallraff, Martin, « Le conflit de Jean Chrysostome avec la cour chez les historiens ecclésiastiques grecs », dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, sous la dir. de Bernard Pouderon et Yves-Marie Duval, Paris, Beauchesne, 2001, p.362-370.
- Woodhead, Linda, *An introduction to Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 439p.
- Zananiri, Gaston, *Histoire de l'Église byzantine*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1954, 316p.
- Zeegers-Vander Vorst, Nicole, « À propos du Dialogue de Pallade sur la vie de Jean Chrysostome », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 85, no. 1, 1990, p.30-41.