

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

3 | 2010
Varia

Guerre « juste » et défense de la patrie dans l'Antiquité tardive

“Just” War and Homeland Defense in Late Antiquity

Amaury Levillayer



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7619>

DOI : 10.4000/rhr.7619

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 317-334

ISBN : 978-2200-92657-1

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Amaury Levillayer, « Guerre « juste » et défense de la patrie dans l'Antiquité tardive », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2010, mis en ligne le 01 octobre 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7619> ; DOI : 10.4000/rhr.7619

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Tous droits réservés

Guerre « juste » et défense de la patrie dans l'Antiquité tardive

“Just” War and Homeland Defense in Late Antiquity

Amaury Levillayer

- 1 Pour nombre d'historiens de l'Antiquité tardive, il semble désormais avéré qu'après l'hellénisme et la romanité, le christianisme a permis une nouvelle définition de la civilisation commune. Dans cette évolution au long cours, le lien historique et les visées communes définis par Eusèbe de Césarée (c. 263-c. 340) entre l'Église et l'Empire constituent une rupture : après lui en effet, l'universalisme impérial romain et l'universalisme chrétien semblent confondus dans une seule et même dynamique, qui forme l'un des axes majeurs de la construction idéologique de la chrétienté médiévale¹. Les prolongements occidentaux de l'eusébianisme² eurent d'importantes conséquences : face aux invasions barbares du IV^e siècle, qui sont autant d'atteintes à l'intégrité territoriale et culturelle de l'Empire³, l'évêque Ambroise de Milan (c. 339-397) en appelle à la sauvegarde de la patrie menacée, se faisant ainsi l'artisan non pas tant de la théorie de la guerre « juste », que de l'idée d'une légitime défense, appliquée à l'échelle d'un empire.
- 2 Dans son *Traité de polémologie*, Gaston Bouthoul définit la guerre comme « une forme de violence méthodique et organisée, limitée dans le temps et l'espace, et soumise à des règles juridiques particulières, extrêmement variables suivant les lieux et les époques⁴ ». *A priori*, la guerre serait donc le fait des hommes. Pourtant, il suffit de lui accoler les adjectifs de « sainte » ou de « sacrée » pour qu'elle paraisse échapper à leur stricte compétence. En langue française (à l'instar de l'anglais) nous faisons une distinction entre « saint(e) » et « sacré(e) », ce qui n'est pas le cas en allemand, par exemple, où l'adjectif *heilig* recouvre les deux acceptions. Selon nos catégories, « saint(e) » et « sacré(e) » ne sont pas deux notions synonymes : en simplifiant à l'extrême, alors que la sainteté implique le principe de transcendance divine, le sacré renvoie davantage à celui d'immanence, où l'Homme est alors le sujet agissant qui, ontologiquement, adopte une attitude révérencieuse. En conséquence, parler de guerre « sainte » dans la tradition hébraïque par exemple, serait un abus de langage. Toutefois, et bien que l'expression

même de « guerre sainte » soit relativement récente⁵, elle se révèle pertinente à l'usage, surtout quand il s'agit d'opposer aux principes divins qui la caractérisent, les motifs humains qui sont ceux de la guerre « juste ».

La christianisation de l'idée de guerre « juste »

- 3 Vraisemblablement, on peut attribuer la paternité de la notion de guerre « juste » à Cicéron (106-43 av. J.-C.) qui, dans son *De Republica*⁶, affirme d'une part que seules sont « justes » les guerres dont les motifs sont soit le respect d'une alliance, soit la défense contre une agression, et, d'autre part, que l'établissement d'une paix durable doit être la finalité de toute guerre. Cet argumentaire est repris en partie par Augustin (354-430) : comme chez Cicéron, la réalisation de la paix est le seul but légitime qu'on puisse assigner à une guerre ; et pareillement, il peut être nécessaire de recourir à la guerre pour rétablir la paix quand elle a été injustement violée. L'évêque d'Hippone précise toutefois que les hostilités ne doivent être déclenchées qu'une fois tous les autres recours épuisés. Surtout, Augustin introduit une notion complémentaire dont on connaît l'immense fortune médiévale : une guerre est « juste » dans la mesure où, au final, elle s'inscrit dans l'économie du Salut.
- 4 À ma connaissance, Origène (c. 185-c. 253) serait le premier auteur chrétien à avoir écrit qu'une guerre pouvait être « juste », encore que ce ne soit qu'à l'occasion d'une digression, au terme d'une réponse qu'il fait à Celse sur la comparaison entre la société des Hommes et celle des apidés : « Peut-être même ces sortes de guerres des abeilles sont-elles un enseignement, écrit-il, pour que les guerres parmi les hommes, si jamais il le fallait, soient justes et ordonnées⁷ ». Malheureusement pour mon propos, il n'ajoute rien de plus. Dans le *Dialogus de Recta Fide*, un texte anonyme composé probablement à l'entour de 300 en Syrie, les Juifs sont présentés comme ceux par qui le châtement divin s'exerce, car « il est parfaitement juste que ceux qui ont déclenché injustement la guerre soient dépouillés comme des ennemis selon les lois de la guerre ». D'après l'auteur, il était « juste que ceux qui s'étaient révoltés soient massacrés comme des ennemis et des conspirateurs », ceux qui engagent une guerre injustement devant « normalement recevoir ce qui est le résultat de la loi de la guerre », car c'est ainsi que « le Christ lui-même a ordonné que les ennemis soient rejetés dans les ténèbres du dehors⁸ ». On retrouve la notion d'une guerre « juste » chez Athanase (qui accède à l'épiscopat d'Alexandrie en 328) dans une lettre qu'il écrit à un moine et dont le sujet est pourtant fort éloigné à l'origine, puisqu'il s'agit de montrer que les pollutions nocturnes dont les moines peuvent être les victimes involontaires, ne constituent en rien un péché. Convaincu qu'en toutes choses ce n'est pas l'acte en soi qui importe mais bien davantage l'intention, Athanase rappelle que, si en temps normal il n'est pas permis de tuer, détruire les adversaires à la guerre est, en revanche, légal et digne de louange⁹. Quelques années plus tard, en 362, Grégoire, futur évêque de Nazianze (372), adopte une position très peu équivoque en la matière, quand il suggère qu'une guerre louable vaut mieux qu'une paix qui sépare de Dieu¹⁰. Lors d'un autre discours prononcé à Constantinople quelques mois avant le grand concile de 381, il insiste sur la possible opportunité d'une guerre, même si l'homme de Dieu doit privilégier un penchant pour la paix¹¹. Et justement, la paix comme téléologie de la guerre était une idée que défendait déjà Cicéron dans son *De Republica*. Avant Augustin, dans les années 380, elle est également réaffirmée par Grégoire de Nysse qui propose la version chrétienne d'un point de vue développé par un de ses

contemporains, le païen Végèce, dans son *Traité de l'art militaire*, selon qui désirer la paix revient à préparer la guerre¹². En effet, dans son exégèse *Sur les titres des Psaumes*, Grégoire de Nysse affirme que la paix est une conséquence logique de la destruction des ennemis et qu'elle naît de la victoire¹³.

- 5 Arrêtons-nous là. La plupart des historiens qui, peu ou prou, se sont intéressés à l'idée chrétienne de la guerre « juste » font d'Augustin son inventeur, au sens littéral du terme. Sans doute, ici comme ailleurs, l'impulsion du puissant penseur africain est décisive. Mais si théorie il y a, elle n'est pas une création *ex nihilo* de l'évêque d'Hippone. Parmi ceux qui, en amont, ont contribué à élaborer cette théorie de la guerre « juste » dont, rappelons-le, la définition canonique ne sera formulée que beaucoup plus tard (aux XII^e et XIII^e siècles), on trouve Ambroise de Milan. Son apport en la matière est d'autant plus intéressant à mes yeux que cette légitimité, qu'il confère le cas échéant à l'acte de violence guerrière, résulte avant tout d'un sentiment patriotique, l'un des fruits probables de l'eusébianisme idéologique¹⁴ d'une part et d'un repositionnement chrétien en faveur de l'Empire à la suite des invasions barbares d'autre part. Qu'un évêque en appelle, au nom du Christ, à défendre par les armes un empire romain qu'il considère désormais comme sa *patria*¹⁵ en dit long sur le chemin accompli depuis les origines : prendre la défense de l'Empire équivaut désormais à assurer celle de l'Église, et vice-versa. Car, en ce IV^e siècle finissant, il semble que dans l'esprit de certains chrétiens, « l'espace¹⁶ » romain soit devenu, par une lente maturation, un « territoire » chrétien à part entière, fût-ce du seul point de vue symbolique¹⁷. Les anthropologues le savent depuis longtemps : objectivement organisé, un territoire est aussi culturellement inventé. C'est sur cet aspect précis que je voudrais insister : n'est-on pas en mesure de supposer que, sur le moyen terme, les chrétiens se soient approprié « l'espace » impérial romain pour en faire un « territoire » romain chrétien, lieu de vie d'une communauté à laquelle ils aient eu le sentiment d'appartenir, autrement dit, une *patria communis*¹⁸ chrétienne ? Et cette patrie, comprise toujours comme le pays des pères, n'était-il pas légitime d'en prendre la défense, fût-ce en recourant aux armes ?
- 6 À ce sujet, les mentions néo-testamentaires étaient pourtant claires : le croyant est apatriote par essence. Mieux, comme on le lit dans l'*Épître aux Philippiens*, sa « cité se trouve dans les cieux¹⁹ ». Comme le conseille Hermas au II^e siècle dans un passage où cité signifie empire romain, « puisque tu habites sur une terre étrangère, ne te réserve rien de plus que le strict nécessaire et sois prêt : ainsi, lorsqu'il plaira au maître de cette cité de t'expulser pour opposition à ses lois, tu sortiras de sa cité, tu rejoindras la tienne et tu vivras selon ta loi, sans dommage, dans la joie²⁰ ». Toujours est-il que moins de deux cents ans après *Le Pasteur*, Ambroise exhorte ses coreligionnaires à faire montre de dévouement à l'égard de leur patrie menacée, Rome. Face aux invasions barbares, il en appelle au patriotisme des chrétiens et n'hésite pas à légitimer tout acte visant à sa défense. Précisons néanmoins que si le terme de « patrie » existe – il désigne alors essentiellement la cité dans son acception institutionnelle, la prise en compte de sa dimension territoriale intervenant bien plus tardivement –, celui de « patriotisme » est un néologisme²¹. Toutefois, le sentiment que ce mot traduit, cet « amour de la patrie » (*philopatris* ou *amor patriae*, comme le disent les inscriptions et les textes latins²²) est incontestablement une réalité au IV^e siècle, même s'il n'en a pas toujours été ainsi²³. Ajoutons aussi que dans cette évolution de la représentation chrétienne d'un « espace » impérial romain aboutissant entre autres choses à la naissance d'un patriotisme chrétien, la doctrine césaro-papiste

promue par Eusèbe de Césarée constitue indubitablement un tournant. Surtout, elle fut assimilée au plan idéologique, sinon politique, autant par les Grecs que par les Latins²⁴.

- 7 Toutefois, faire de l'empire romain chrétien de Constantin (306-337) l'entéléchie de l'Histoire impliquait que l'Empire demeurât éternel, seule la Parousie mettant un terme à sa dimension terrestre. Or, les invasions barbares, en portant des coups décisifs à l'intégrité impériale, vont obliger les contemporains à s'interroger sur ce lien eusébien qui conférait à l'empire romain chrétien une sacralité intemporelle. C'est la raison pour laquelle je crois qu'il est utile de s'interroger sur la nature de ce lien entre Église et Empire et sur les conséquences qui en découlent quant à l'idée de patriotisme.

L'intervention de Dieu dans les guerres humaines

- 8 Pour la majorité des auteurs anciens, l'Incarnation (ou, parfois, la Passion) du Christ constitue une rupture fondamentale dans l'Histoire universelle. De façon synchronique, l'unification politique et territoriale qu'incarne l'Empire romain précède l'instauration de la paix voulue par la Providence pour favoriser l'expansion du christianisme. Sous la plume des auteurs chrétiens, il apparaît qu'à partir de cette date, à partir de ce moment privilégié, Dieu intervient de plus en plus dans l'Histoire humaine. En premier lieu, Dieu fait preuve de discernement, notamment quand il s'agit de venir en aide aux autorités romaines, pour autant qu'elles se soient montrées bienveillantes à l'égard des chrétiens. Les prémices de cette idée se retrouvent déjà chez Origène. Celse se demande, sans y croire un instant, ce qu'il arriverait si les Romains négligeaient les honneurs et devenaient chrétiens. La réponse que fait Origène est claire, sans ambages : si les Romains se convertissaient, ils pourraient « détruire un bien plus grand nombre d'ennemis lancés à leur poursuite que n'en détruisit la prière de Moïse poussant des cris vers Dieu en même temps que ceux qui étaient avec lui²⁵ ».
- 9 Eusèbe de Césarée et Lactance (c. 250-après 325) semblent être les premiers témoins littéraires de l'ingérence divine dans une bataille au profit d'un empereur. Et il n'est guère étonnant que ce soit Constantin, modèle de l'empereur chrétien par excellence, qui bénéficie avant tous les autres de cette assistance divine à laquelle nos auteurs confèrent, non sans complaisance, un caractère particulièrement violent, comme aux temps des guerres de YHWH. Au livre IX de son *Histoire ecclésiastique*, sans doute achevée vers 324, Eusèbe consacre un chapitre entier à la description par le menu de la fin tragique des opposants à Constantin et lorsqu'il rapporte la bataille du Pont Milvius (octobre 312) où ce dernier affronte Maxence (306-312), il n'hésite pas à comparer la prise de Rome avec la libération du peuple hébreu d'Égypte, et à identifier Constantin à Moïse²⁶. L'hécatombe qui s'ensuivit est nécessairement à mettre sur le compte de Dieu, céleste allié de Constantin qui « combattit avec lui d'une manière très merveilleuse²⁷ ». Plus surprenant peut-être, Eusèbe déplore que Maximin Daïa (309-313) ait souffert les affres de la mort « moins qu'il n'aurait fallu²⁸ ». Son agonie dut toutefois être longue puisque, un peu plus loin, Eusèbe ajoute « que c'est justement qu'il souffre ainsi à cause de ses violences contre le Christ²⁹ ». De même, le titre retenu par Lactance pour son célèbre ouvrage achevé en Gaule vers 321, *De la mort des persécuteurs*, donne en quelque sorte le ton. La ligne adoptée par l'auteur est la même que celle d'Eusèbe en ce qui concerne le soutien divin à Constantin. En revanche, plus que l'évêque de Césarée encore, il semble se réjouir des souffrances – mises en scène avec moult détails – des adversaires de Constantin dont, après l'intervention de Dieu « il ne subsist[e] [...] ni rejet ni racine³⁰ ». Ici aussi la mort de

Daïa³¹ est l'objet d'un long développement et l'extermination des ennemis du christianisme semble tout à fait réjouir le très cicéronien Lactance³².

- 10 Cette faveur, dont profite Constantin, est à l'origine d'une longue tradition d'ingérence divine. Désormais, Dieu est omniprésent dans l'Histoire des hommes. Tant que l'empire romain reste chrétien, il n'a rien à craindre d'éventuels ennemis. Cette vision est également manifeste chez le mystérieux Aphraate, surnommé le sage persan³³, qui rédige ses *Exposés* une dizaine d'années après le concile œcuménique de Nicée (325). Si d'aventure l'empire romain devait entrer en guerre contre l'empire sassanide, il n'aurait rien à redouter, explique Aphraate, puisque ses armées arborent le *labarum*³⁴. Écrivant à la même époque, Firmicus Maternus abonde en ce sens. S'adressant aux Romains, il leur rappelle que « depuis que des temples ont été anéantis, [leur] prospérité a grandi grâce à la puissance de Dieu. Vous avez vaincu vos ennemis, reculé les bornes de l'Empire [*propagastis imperium*] », ajoute-t-il³⁵. Un peu plus tard, en 364, Grégoire de Nazianze n'hésite pas à mettre en garde l'Apostat contre la persécution de l'Église, car, écrit-il, « tenter d'évincer et de supplanter la religion chrétienne [revient] à ébranler l'empire romain et à mettre en danger l'État tout entier³⁶ ». Prudence (348-c. 410), auteur du *Contre Symmaque*, fait de l'empire romain théodosien, promoteur de l'interdiction du paganisme, le meilleur de tous³⁷. Sur le plan temporel, l'empire romain est l'acmé de tous les empires. Sur le plan spirituel, le christianisme est l'ultime révélation faite à l'humanité en âge de sagesse. L'empire romain chrétien tel qu'il se présente aux yeux de Prudence donne une vision achevée du monde : en ce sens, il serait une finalité de l'Histoire. L'Empire étant chrétien, il occupe une place privilégiée dans l'économie divine. Sa réussite, sa domination militaire ne seront pas remises en cause tant qu'il le restera : le soutien de Dieu apparaît assuré si l'Empire doit lutter pour maintenir ses frontières. En revanche, de nouvelles conquêtes n'obtiendraient pas l'appui divin. Pour Prudence, Rome, rendue inexpugnable par la Providence, est donc protégée de l'assaut des barbares qui, malgré leurs ambitions, ne pourront jamais menacer l'intégrité de la Ville³⁸. Il faut dire que Prudence écrit vers 403-404 : Alaric dévaste certes l'Italie du Nord depuis deux ans environ, mais le sac de Rome reste encore aux yeux de tous inenvisageable. La *Pax christi* protège la Ville, explique son pouvoir et ses victoires passées, présentes et à venir.
- 11 C'est donc d'un contrat hautement moral qu'il s'agit : pour s'assurer l'assistance de Dieu, les Romains doivent garder leur foi et l'Église son unité. Le revers de la médaille est évident : si les clauses de ce contrat ne sont pas respectées, il faut s'attendre à expier. Grégoire de Nazianze, par exemple, perçoit les invasions barbares comme le châtement d'une Église divisée par l'arianisme³⁹. La défaite d'Andrinople (août 378) d'abord, puis les désastres qui ont suivi jusqu'au paroxysme que représente la prise de Rome en 410, semblent avoir convaincu Jérôme (c. 345-c. 419) de l'imminence de la destruction de l'empire romain, préliminaire de la fin du monde. Le constat est simple : les malheurs du temps, la violation de l'intégrité territoriale de l'Empire sont les conséquences directes de l'impiété des Romains. Quant aux barbares, ils sont les instruments de la vengeance divine⁴⁰. Cette vision participe bien évidemment du schéma deutéronomiste, lorsqu'Israël s'attire les foudres divines après avoir rompu l'alliance. Ailleurs, le portrait que peint Jérôme de ces barbares change radicalement. Comme chez Ambroise qui avait insisté sur la victoire des Arméniens orthodoxes contre l'empereur hérétique Valens (364-378), et comme chez Rufin d'Aquilée (c. 345-c. 410), un peu plus tard, qui érige les Arabes Saracènes en modèle de l'orthodoxie, Jérôme présente les barbares non plus seulement comme le bras vengeur de Dieu, mais comme des champions de la foi chrétienne face à

des Romains à la foi peu affermie⁴¹. Si l'impiété des simples est répréhensible, à combien plus celle d'un empereur ? Il est donc tout naturel que l'empereur Julien (360-363), par exemple, fasse les frais de son apostasie. L'une des conséquences directe est que « l'espace » de l'Empire s'étiole sous son gouvernement, ce que Jérôme, dans sa lettre à Héliodore, confirme : « Julien [...] le bourreau de l'armée chrétienne, éprouva en Médie la colère de ce Christ qu'il avait jadis renié en Gaule, et, tandis qu'il veut agrandir le territoire romain [*Romanos propagare uult fines*], il perd les agrandissements antérieurs [*perdidit propagatos*]⁴². » Enfin, dans le cadre d'une exégèse sur *Ézéchiël*, Ambroise assimile le Goth à Gog, la barbarie à l'hérésie et fait de l'empereur le champion de la défense de l'orthodoxie. Surtout, il conclut en écrivant que « [...] la cause évidente de la colère divine nous a prévenus : la fidélité à l'Empire romain se brise d'abord là où s'est brisée la foi en Dieu⁴³ ».

L'idéologie patriotique⁴⁴ d'Ambroise et la défense de l'empire romain chrétien

- 12 Avant d'être (fortuitement) élu évêque, Ambroise avait été un haut fonctionnaire. Sans être le chancelier que l'on décrit parfois, sa position et son goût pour les affaires publiques lui permirent d'avoir une influence prépondérante sur les décisions des empereurs auprès desquels il agissait en tant que conseiller, comme lors de l'interdiction du paganisme⁴⁵. Et jamais Ambroise ne cache que cette proximité avec le pouvoir sert les intérêts de l'Église⁴⁶ : il assigne d'ailleurs à l'Empire un rôle bien précis, celui de préserver les intérêts de l'Église chrétienne nicéenne⁴⁷. Ceci n'empêche pas que l'empereur soit considéré comme un croyant parmi d'autres, « dans l'église, non pas au-dessus de l'église⁴⁸ », puisque « ce n'est pas la loi, mais la foi en Christ qui a formé l'église⁴⁹ ». Depuis les règnes de Constance II (337-361) et de Valens qui n'avaient pas hésité à sacrifier l'orthodoxie nicéenne sur l'autel de l'unité idéologique de l'Empire, Ambroise refusait que les empereurs puissent intervenir dans un domaine qui était, selon lui, du seul ressort des évêques. Il lui importait que l'Empire reconnaisse à l'Église un caractère institutionnel distinct et indépendant de celui-ci⁵⁰. C'est dans cet esprit que, mettant en conformité ses actes avec ses paroles, il intervient en faveur de l'Église dans deux affaires importantes, l'incendie d'une synagogue à Callinicum (en 388), en Osroène, et le massacre de Thessalonique (en 390)⁵¹. Au plan théologique, Ambroise emprunte à Origène et Eusèbe leur position contre le millénarisme et les attentes eschatologiques. Cependant, lorsque les Goths se rendent maîtres de la péninsule balkanique, il paraît perdre courage⁵² et en arrive à se demander si les invasions ne constituent pas un prodrome de la fin du monde, prédite par les Écritures⁵³. Le bruit et la fureur des armes, entre l'Empire et les barbares et entre les barbares eux-mêmes, l'angoissent au point qu'il y voie la fin du monde⁵⁴. Et, en accord avec l'idée que la Parousie surviendra lorsque l'Évangile aura été proclamé à toutes les nations, il écrit : « Que l'Évangile soit annoncé, pour que le siècle soit détruit ! La prédication de l'Évangile au monde est déjà venue ; déjà les Goths et les Arméniens ont cru en elle : aussi voyons-nous le monde à sa fin⁵⁵ ». Certes, Ambroise est désemparé. Mais il convient de relativiser cette interprétation eschatologique à laquelle il cède : elle doit probablement son excès à la défaite d'Andrinople qui a marqué les esprits. Par la suite, dans la perspective du triomphe de l'empire théodosien et l'interdiction des cultes païens, Ambroise se montre à nouveau confiant dans l'avenir. Il affirme alors, dans la lignée directe d'Origène et d'Eusèbe, que l'Empire est garant de la paix et de l'unité qui

permettent l'expansion du christianisme. Le caractère providentiel de l'universalité romaine est le fondement du catholicisme ; seule l'hégémonie de Rome a permis au christianisme, de réaliser sa vocation œcuménique⁵⁶ et unitaire. En effet, après qu'Auguste a mis fin aux guerres jusqu'aux extrémités de la terre « pour que de plus grands espaces [...] soient ouverts [aux apôtres], la puissance romaine, au moment de la naissance de l'Église, s'est répandue sur le monde entier et la paix a été imposée aux parties en désaccord et aux régions en conflit⁵⁷ ».

- 13 Cet attachement quasiment viscéral à l'Empire conduit aussi Ambroise à voir dans la romanisation et la christianisation des peuples barbares des processus interdépendants. C'est en ce sens qu'il faut interpréter le témoignage, daté de 422, de Paulin de Milan, entré au service d'Ambroise comme secrétaire, puis devenu diacre après la mort de ce dernier. Selon lui en effet, l'évêque de Milan voulut convertir au christianisme Frigetil, la reine des Marcomans, en l'amenant à la soumission à Rome⁵⁸, la conversion au christianisme étant presque toujours conçue comme un moyen d'accès des barbares à la romanisation, par un processus complexe où le religieux et le politique se mêlent étroitement. Pour Rufin d'Aquilée également, l'universalité romaine et l'œcuménicité chrétienne sont articulées : la christianisation des barbares permet d'éviter des conquêtes inutilement coûteuses en hommes, si elle est considérée comme un préalable à leur intégration dans l'Empire. Enfin, en christianisant les peuples limitrophes, peut-on espérer que la zone d'influence politique romaine s'agrandisse également. D'ailleurs, n'écrit-il pas qu'en ce qui concerne la conversion des Ibères du Pont (une partie de l'actuelle Géorgie) : « [...] l'Empereur [Constantin] s'en réjouit beaucoup plus que s'il avait réuni à l'Empire romain des nations inconnues et des royaumes ignorés⁵⁹ » ?
- 14 Mais revenons à Ambroise. Dans les faits, donc, il semble privilégier la voie de la diplomatie afin de remédier au problème barbare. Dans les textes qu'il nous a laissés, en revanche, le Barbare est présenté comme une image inversée de l'homme « civilisé », c'est-à-dire le citoyen romain chrétien orthodoxe. De la sorte, l'arianisme devient une manière de ligne de démarcation entre Romains et Barbares, là où le christianisme aurait pu agir comme un vecteur d'unification. À ses yeux, ces barbares sont des ennemis tout à fait dépourvus d'humanité⁶⁰, qui n'hésitent pas à souiller leurs captives⁶¹, vision qui participe manifestement d'un sentiment de supériorité culturelle et qui confine au repli identitaire. Cette attitude ethnocentrique⁶², qui implique le rejet direct et définitif des cultures autres que romano-chrétiennes, les Grecs l'avaient déjà traduite dans le langage : l'épithète même de *barbaros* exprimant, à l'extrême, une réduction de l'humanité à la seule romanité⁶³. Chez l'évêque de Milan, l'opposition entre arianisme et invasions barbares d'une part et orthodoxie nicéenne et victoires militaires d'autre part est donc fréquente. Ces victoires résultent plus de la foi – chrétienne, bien sûr⁶⁴ – de l'empereur que de la vaillance de ses soldats⁶⁵. Ainsi, avec Ambroise (comme avec l'Espagnol Orose un peu plus tard), on mesure le lien très profond qui unit l'Église et l'Empire, notamment en terme « d'espace » et d'un point de vue idéologique *a minima*. Si l'on accepte l'idée qu'un « territoire » puisse être un « espace investi », ne serait-ce que du point de vue symbolique, on peut penser que l'évolution commencée avec Origène et, surtout, Eusèbe de Césarée, aboutisse, avec Ambroise, à une sorte de sanctuarisation de l'Empire. De sorte que, face aux invasions barbares qui menacent les terres impériales et contribuent à propager l'hérésie, il n'est pas étonnant qu'Ambroise décide d'en appeler, au nom d'un « sentiment naturel », au patriotisme de ses coreligionnaires : il juge ainsi qu'il est beaucoup plus précieux « d'écarter la destruction de la patrie » plutôt que de se soucier

de ses propres périls et il ajoute que « dépenser son activité pour la patrie » est plus remarquable que de mener une vie tranquille consacrée seulement à l'abondance des plaisirs⁶⁶. Si l'évêque de Milan s'exprime ainsi, c'est qu'il lui paraît clair que l'hégémonie romaine, désormais menacée, est un fait providentiel puisqu'elle a permis l'accomplissement de l'expansion géographique du christianisme et l'unité de la foi catholique. Lutter pour conserver ce qui a été voulu par Dieu apparaît donc pour Ambroise comme un devoir prioritaire, comme le respect du nouvel engagement chrétien pris au titre du *do ut des*, l'antique contrat passé entre Rome et ses dieux⁶⁷. Et ce patriotisme, au nombre des plus hautes vertus, doit se traduire effectivement par la défense de la patrie en péril : « le courage qui protège la patrie en guerre contre les Barbares, qui défend les faibles à l'intérieur du pays ou les alliés contre les brigands, ce courage est plein de justice⁶⁸ ».

- 15 En réalité, force est de constater que chez Ambroise, plus que de guerre « juste », c'est d'une défense légitime qu'il s'agit, non à l'échelle individuelle, mais à celle d'un « État⁶⁹ ». En outre, il faut dire qu'Ambroise a essayé de résoudre les problèmes que pose la violence au regard des principes de la morale chrétienne. Autrement dit, il pose les jalons d'une éthique chrétienne de la violence : conscient de la brutalité de la société, il cherche à apporter une solution satisfaisante aux chrétiens qui, dans leur vie personnelle ou professionnelle, ont à y faire face. S'il n'y parvient pas complètement, il semble toutefois être le premier à exprimer en termes clairs les tenants et les aboutissants du conflit de devoirs qui agite les consciences chrétiennes et qui continueront de le faire tout au long de l'histoire de l'Église : — Soit le chrétien observe scrupuleusement le précepte selon lequel il doit s'abstenir de toute violence. Dans ce cas cependant il commettra une autre faute, en ne venant pas en aide à la victime d'une agression. Pire encore, comme l'ajoute Ambroise, « celui qui, alors qu'il le peut, ne repousse pas l'injustice qui menace son frère est aussi coupable que celui qui la commet⁷⁰ ». — Soit il porte assistance à la victime de l'agression et il manque en conséquence au précepte de non-violence.
- 16 Au-delà de cette première réflexion sur l'éthique, et lorsque la guerre paraît inévitable, il semble assuré qu'elle sera peu létale, ou, à tout le moins, peu sanglante. C'est ainsi qu'il arrive à Ambroise, comme à ses contemporains Paulin de Nole⁷¹, Grégoire de Nazianze⁷² ou, plus tard, à Orose⁷³, d'insister sur une idée chère à François Heim⁷⁴, la victoire sans combat⁷⁵, que l'on pourrait à certains égards rapprocher du concept contemporain – odieux s'il en est – de guerre « propre ». Mais il s'agit là d'une autre histoire.

Entre cité terrestre et cité céleste : la territorialisation des enjeux identitaires chrétiens

- 17 Augustin a forgé l'idée d'une guerre « juste » en accord avec les principes chrétiens de son temps. Mais, en dehors du fait que cette notion lui préexistait, la pensée de l'évêque d'Hippone est sur ce point sans doute plus synthétique qu'innovante. Bien que, dans la *Cité de Dieu* surtout, il parvienne à détacher les destins de l'Église et de l'Empire – liés un siècle plus tôt par Eusèbe de Césarée –, sa théorie de la guerre « juste » peut apparaître toutefois comme une ultime concession à l'eusébianisme idéologique tel que l'envisage Hervé Inglebert⁷⁶. En effet, une guerre « juste » ne peut être qu'une guerre menée par un empereur romain chrétien, dans le but de défendre à la fois des territoires et une construction politique spécifiques : l'Empire romain. Cet attachement à un empire providentiel serait donc le fruit d'une assimilation progressive de l'*imperium romanum* à

une *patria communis* des chrétiens. Dans ce cheminement, l'influence d'Ambroise fut considérable, pour qui « tous les hommes en vivant sous un seul empire territorial [*uno terrarum imperio*] ont appris à professer dans le langage de la foi l'empire d'un seul Dieu tout-puissant [*unius Dei omnipotentis imperium*]⁷⁷ ». En désignant clairement les ennemis (barbares ou hérétiques), en appelant à défendre la patrie menacée et en associant dans une seule dynamique christianisation et romanisation, Ambroise a largement contribué à « territorialiser » l'appartenance chrétienne à l'Empire.

NOTES

1. Giovanni Tabacco, *Universalismes et idéologies politiques, de l'Antiquité tardive à la Renaissance*, Paris, 2001, p. 1-10.
2. Hervé Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, Paris, 1996, p. 297-360.
3. Catherine Lheureux-Godbille, « Barbarie et hérésie dans l'œuvre de saint Ambroise de Milan (374-397) », *Le Moyen Âge* 109, 3-4 (2003), p. 473-492, ici p. 478.
4. Gaston Bouthoul, *Traité de polémologie*, Paris, 1991 (1961), p. 37.
5. Thomas Deswarte, « La guerre sainte en Occident : expression et signification », in *Famille, violence et christianisation au Moyen Âge. Mélanges offerts à Michel Rouche*, Martin Aurell et Thomas Deswarte (éd.), Paris, 2005, p. 331-349.
6. Cicéron, *La République*, II, 31 et III, 37, Esther Bréguet (éd.) (Collection des Universités de France, 6), Paris, 1921-1989. Cf. aussi *Les devoirs*, I, 36, Maurice Testard (éd.) (CUF, 182), Paris, 1965. Cf. les travaux de Ninon Grangé, en particulier sa thèse *La Cité en guerre. Crises, transgressions, limites : l'identité politique dans les tentatives philosophiques pour définir la guerre, de Héraclite à Carl Schmitt*, Lyon, ENS-LSH, 2003.
7. Origène *Contre Celse*, IV, 82, Marcel Borret (éd.) (*Sources chrétiennes* 136), Paris, 1968.
8. *Dialogus de Recta Fide*, I, 10 ; 12 et 13. Cité par Jean-Michel Hornus, *Évangile et labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève, 1960, p. 48.
9. Athanase d'Alexandrie, *Lettre à Amun*, in *Patrologiae graecae cursus completus*, XXVI, col. 1169-1173.
10. Grégoire de Nazianze, *Discours*, II, 82, Jean Bernardi (éd.) (*Sources chrétiennes* 247), Paris, 1978.
11. *Id.*, XXII, 15.
12. Végèce, *Traité de l'art militaire*, III, prologue. Une traduction (vieille) en français est disponible à l'adresse réticulaire suivante : http://www.mediterranees.net/civilisation/armee_romaine/vegece/Livre_3/Int-francais.html#Prologue.
13. Grégoire de Nysse, *Sur les titres des Psaumes*, IV, 34, Jean Reynard (éd.) (*Sources chrétiennes* 466), Paris, 2002.
14. Hervé Inglebert, *op. cit.*, p. 201.
15. Sur la notion de *patria*, cf. Yan Thomas, « Origine » et « commune patrie ». *Étude de droit public romain (89 av. J.-C. - 212 ap. J.-C.)*, Rome, 1996.
16. Dans cette étude, le terme « espace » est utilisé par défaut et je ne chercherai pas à en donner une définition. Je me contenterai de remarquer que, à la fois produit et producteur de rapports

sociaux comme jadis Henri Lefebvre l'a montré dans *La Production de l'espace* (Paris, 1974), « l'espace » tardo-antique est perçu et vécu très différemment du nôtre.

17. Sur le processus intellectuel du symbolisme appliqué à la notion « d'espace », cf. les travaux du géographe Antoine Bailly, en particulier « Espace et représentations mentales », in *Espaces, jeux et enjeux*, Franck Auriac et Roger Brunet (éd.), Paris, 1986, p. 161-170, ainsi que l'exemple étudié par Françoise Dunand, « Représentations de l'espace en Égypte tardive : de la représentation fonctionnelle à la représentation symbolique », in *Espace, paysages, histoire, Antiquité - actes du congrès de la SOPHAU (Besançon, 27-29 mai 1988)*, *Dialogues d'histoire ancienne* 15, 1 (1989), p. 141-174. Plus largement, la fonction symbolique et sa portée culturelle sont étroitement liées aux travaux du philosophe allemand Ernst Cassirer : cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, 1923-1929.

18. Sur l'idée et les modalités d'un accaparement chrétien de la *patria communis*, cf. Dominique Iogna-Prat, « Constructions chrétiennes d'un espace politique », *Le Moyen Âge* 107, 1 (2001), p. 49-69.

19. *Épître aux Philippiens*, III, 20.

20. Hermas, *Le Pasteur*, Sim. I, 1-6, Robert Joly (éd.) (*Sources chrétiennes* 53 bis), Paris, 1968.

21. Le terme est forgé en 1749 à partir de « patriote », lui-même emprunté (après 1450) au bas latin *patriota*, un dérivé de l'adjectif *patrius*, c'est-à-dire « du père » : cf. *Dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey (dir.), Paris, 2006 (1992), t. 2, p. 2614.

22. Patrick Le Roux, « L'*amor patriae* dans les cités sous l'empire romain », in *Idéologies et valeurs civiques dans le Monde Romain - hommage à Claude Lepelley*, Hervé Inglebert (éd.), Paris, 2002, p. 143-161.

23. Cf. Ernst Kantorowicz, « *Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought », *The American Historical Review* 56, 3 (1951), p. 472-492.

24. Cf. Jean-Marie Sansterre, « Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie *césaropapiste* », *Byzantion* 43, 1 et 2 (1972), p. 131-195 et 532-594. Cf. également Raffaele Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zurich, 1966 et Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Études sur le césaropapisme byzantin*, Paris, 1995.

25. Origène, *Contre Celse*, VIII, 69, Marcel Borret (éd.) (*Sources chrétiennes* 150), Paris, 1969.

26. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, IX, 9, 1-5, Gustave Bardy (éd.) (*Sources chrétiennes* 55), Paris, 1958.

27. *Id.*, IX, 9, 1.

28. *Id.*, IX, 10, 13.

29. *Id.*, IX, 10, 15.

30. Lactance, *De la mort des persécuteurs*, L, 1, Jacques Moreau (éd.) (*Sources chrétiennes* 39), Paris, 1954.

31. *Id.*, XLIX.

32. *Id.*, LII, 4.

33. Cf. Hervé Inglebert, « Aphraate le "sage persan". La première historiographie syriaque », *Syria* 78 (2001), p. 179-208.

34. Aphraate le sage persan, *Les Exposés*, V, 24 (I/233), Marie-Joseph Pierre (éd.) (SC, 359), Paris, 1989.

35. Firmicus Maternus, *L'Erreur des religions païennes*, XXVIII, 6, Robert Turcan (éd.) (CUF, 256), Paris, 1982.

36. Grégoire de Nazianze, *Discours*, IV, 74-75, Jean Bernardi (éd.) (SC, 309), Paris, 1983.

37. Prudence, *Contre Symmaque*, I, v. 1-30, Maurice Lavarenne et Jean-Louis Charlet (éd.) (CUF, 121), Paris, 1992.

38. *Id.*, II, v. 691-695.

39. Grégoire de Nazianze, *Discours*, XXII, 2-3, Justin Mossay (éd.) (SC, 270), Paris, 1980.

40. Jérôme, *Lettres*, LX, 16-17, Jérôme Labourt (éd.) (CUF, 131), Paris, 1951.

41. *Id.*, CVI, 1.
42. *Id.*, LX, 15.
43. Ambroise de Milan, *Sur la foi, à Gratien*, II, 16, 136-139, in *Patrologiae latinae cursus completus (PL)*, XVI, col. 549-726.
44. François Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rome, 1967, p. 328-335. Sur les questions de l'universalité chrétienne et de la dynamique transfrontalière qui l'anime, outre l'ouvrage déjà mentionné (note 1) de Giovanni Tabacco, cf. Jacques Fontaine, « De l'universalisme antique aux particularismes médiévaux : la conscience du temps et de l'espace dans l'Antiquité tardive », in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 29 (1983), p. 15-45 et Henry Chadwick, « Christian and Roman Universalism in the Fourth Century », in *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George Christopher Stead*, Lionel R. Wickham et Caroline P. Bammel (éd.), Leiden, 1993, p. 26-42.
45. Cf. Hervé Savon, *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris, 1999.
46. Ambroise de Milan, *Traité sur l'évangile de saint Luc*, V, 61, Gabriel Tissot (éd.) (SC, 45 et 52), Paris, 1956-1958.
47. Sur ces questions, l'ouvrage de référence reste celui de Jean-Rémy Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, 1933.
48. Ambroise de Milan, *Lettres*, XXXVI, in *PL*, XVI, col. 913-1342.
49. *Id.*, XXI, 24.
50. Marta Sordi, « La concezione politica di Ambrogio », in *I Cristiani e l'Impero nel iv secolo - atti del convegno di Macerata (17-18 dicembre 1987)*, Macerata, 1988, p. 143-154.
51. Lellia Cracco-Ruggini, « Ambrogio e le opposizioni anticattolique fra il 383 e il 390 », *Augustinianum* 14, 3 (1974), p. 409-449.
52. Ambroise de Milan, *Sur Noé*, I, 1, in *PL*, XIV, col. 381-438.
53. *Luc*, XXI, 9.
54. Ambroise de Milan, *Traité sur l'évangile de saint Luc*, X, 10.
55. *Id.*, X, 14.
56. Jean Coman, « Éléments œcuméniques dans l'horizon historique de saint Ambroise », in *Ambrosius Episcopus - Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano, 2-7 dicembre 1974*, vol. II, Milano, 1976, p. 194-219.
57. Ambroise de Milan, *Commentaires du Psaume XLV*, in *PL*, XIV, col. 1143b.
58. Paulin de Milan, *Vie d'Ambroise*, XXXVI, in *PL*, XIV, col. 27.
59. Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique*, I, 11, Theodor Mommsen (éd.), in *Griechische Christliche Schriftsteller*, II, 3, Leipzig, 1908.
60. Ambroise de Milan, *Les Devoirs*, II, 70-71, Maurice Testard (éd.) (CUF, 349), Paris, 1992.
61. *Id.*, II, 28, 136 et III, 13, 84.
62. Que Claude Lévi-Strauss définit comme un « phénomène naturel, résultant des rapports directs ou indirects entre les sociétés », in Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, t. II, Paris, 1973, p. 382.
63. Cf. Michel Meslin, « Nationalisme, État et religions à la fin du IV^e siècle », *Archives de sociologie des religions* 18 (1964), p. 3-20.
64. Cf. Ion Coman, « Prosopopée de Rome chez Symmaque, saint Ambroise et Prudence », *Studii Teologice* 2, 22 (1970), p. 493-508.
65. Cf. Ambroise de Milan, *Sur la foi, à Gratien*, II, 16, 136-139. Cf. aussi Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIII, 19, 7, Édouard des Places (éd.) (SC, 307), Paris, 1983.
66. Ambroise de Milan, *Les Devoirs*, III, 3, 23.
67. François Paschoud, *op. cit.*, p. 330-331.
68. Ambroise de Milan, *Les Devoirs*, I, 27, 129.

69. Cf. Lisa Sowle Cahill, « La tradition chrétienne de la guerre juste. Tensions et développement », *Concilium* 290 (2001), p. 81-90, et Kenneth Himes, « La rhétorique religieuse de la guerre juste », *Concilium* 290 (2001), p. 47-56.
70. Ambroise de Milan, *Les Devoirs*, I, 36, 178, Maurice Testard (éd.) (CUF, 268), Paris, 1984.
71. Paulin de Nole, *Poèmes*, XXVI, v. 177-181, Wilhelm von Hartel (éd.), (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XXIX-XXX), Vienne, 1894.
72. Grégoire de Nazianze, *Discours*, IV, 34-36.
73. Orose, *Histoires (Contre les païens)*, VII, 35, 6-9 ; 20-22 ; 36, 5 ; 37, 14 ; 43, 16-17, etc., Marie-Pierre Arnaud-Lindet (éd.) (CUF, 297), Paris, 1991.
74. François Heim, « Le thème de la victoire sans combat chez Ambroise », in *Ambroise de Milan - XVI^e centenaire de son élection épiscopale : dix études*, Yves-Marie Duval (éd.), Paris, 1974, p. 268-281.
75. Cf., par exemple, Ambroise de Milan, *Lettres*, XV.
76. Hervé Inglebert, « Les causes de l'existence de l'Empire romain selon les auteurs chrétiens des III^e-IV^e siècles », *Latomus* 54, 1 (1995), p. 18-50, surtout p. 32-43.
77. Ambroise de Milan, *Commentaires du Psaume XLV*, in *PL*, XIV, col. 1143b.

RÉSUMÉS

Empruntée au répertoire notionnel païen, l'idée de guerre « juste » a été diversement reçue parmi les penseurs chrétiens, surtout à partir du IV^e siècle, lorsqu'il s'est agi d'envisager les contours théologiques que pouvait revêtir une action armée conduite par un empereur chrétien. Cette *interpretatio christiana* supposait notamment que l'Empire romain devînt l'expression géographique idéale de l'Église. Dans ce lent processus d'appropriation territoriale menant de l'éloge d'un heimatlosat chrétien originel à la défense de la *patria* romaine menacée, les figures d'Eusèbe de Césarée et d'Ambroise de Milan sont centrales.

The idea of "just" war, borrowed from pagan notions, had a mixed reception among Christian thinkers of the fourth century, when various authors sought to forge theological arguments for an armed expedition under the authority of a Christian emperor. Underlying this *interpretatio christiana* was the supposition that the Roman Empire had become the ideal geographical expression of the Church. Eusebius of Caesarea and Ambrose of Milan played a central role in this gradual process of territorial appropriation that range from the praise of primitive Christian homelessness to the defense of a threatened Roman patria.

AUTEUR

AMAURY LEVILLAYER

Université Paris Ouest – Nanterre La Défense

ArScAn-THEMAM (Textes, Histoire et Monuments de l'Antiquité au Moyen Âge)

70, rue Serpentine

85000 La Roche-sur-Yon

amaury.levillayer@u-paris10.fr