



Médiévales

Langues, Textes, Histoire

49 | automne 2005

La paroisse, genèse d'une forme territoriale

La notion de *Christianitas* et la spatialisation du sacré au X^e siècle : un sermon d'Abbon de Saint-Germain

A sermo of Abbo of Saint Germain. The notion of christianitas, space and sacred in the 10th century

Piroska Nagy



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/medievales/1252>

DOI : 10.4000/medievales.1252

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2005

Pagination : 121-140

ISBN : 2-84292-177-1

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Piroska Nagy, « La notion de *Christianitas* et la spatialisation du sacré au X^e siècle : un sermon d'Abbon de Saint-Germain », *Médiévales* [En ligne], 49 | automne 2005, mis en ligne le 03 novembre 2010, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/1252> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/medievales.1252>

Ce document a été généré automatiquement le 22 avril 2022.

Tous droits réservés

La notion de *Christianitas* et la spatialisation du sacré au X^e siècle : un sermon d'Abbon de Saint-Germain ¹

A sermo of Abbo of Saint Germain. The notion of christianitas, space and sacred in the 10th century

Piroska Nagy

- ¹ Notre recherche collective porte sur l'appropriation de l'espace et sa transformation en territoire, dans la longue durée et sous plusieurs angles. Géographes et historiens s'accordent aujourd'hui pour désigner par *territoire* un espace approprié par une communauté, à travers l'exercice d'un pouvoir, à la différence de *l'espace*, indéfini et illimité. Le processus de transformation qui nous intéresse s'est déroulé à plusieurs niveaux (local, régional, européen...) et en plusieurs étapes. Je propose de distinguer *spatialisation* et *territorialisation* comme deux types de rapport à l'espace et deux étapes successives du processus qui s'est déroulé au Moyen Âge, où l'un des artisans majeurs de la transformation était l'Église. Par l'expression *spatialisation du sacré*, mise en place par Michel Lauwers ² il y a quelques années et reprise par Dominique Iogna-Prat lors de l'organisation de ce chantier collectif, je désignerai ici le premier ancrage et l'expansion spatiale d'une société chrétienne, passant par la sacralisation des pôles de l'espace qui ont ensuite servi de base à la territorialisation. À ce premier niveau se passèrent les consécration d'églises et de cimetières ³ et les octrois de privilèges, qui ont créé les points d'ancrage spatiaux de la société chrétienne, permettant l'instauration d'un maillage, d'un réseau ; les voyages pontificaux ont mis en œuvre cette stratégie à travers les consécration et octrois ⁴. Par *territorialisation*, on entendra l'organisation de la domination (territoriale) de ce réseau, à travers la définition des frontières et l'organisation politique. La *territorialisation du sacré* a lieu au Moyen Âge central, à l'époque de la grande réforme, dite grégorienne, de l'Église et de sa place dans la société (1050-1215). Toutefois, il convient de remarquer avec Michel Lauwers

que ces deux phases médiévales (spatialisation et territorialisation) de gestion du sacré interviennent après une période de *déterritorialisation* au tout début du haut Moyen Âge : dès la fin du v^e siècle, les autorités ecclésiastiques « produisirent un discours affirmant la *non-territorialité* des formes de domination, et de dépendance ». Ce discours, sur lequel il convient de s'arrêter, devait aussi servir de principe pour régler des problèmes concrets ; les modèles des relations sociales devenaient spirituels ⁵.

- 2 Ces phases – d'ancrage territorial ou sa négation – dans le développement du christianisme se comprennent si l'on distingue soigneusement théorie et réalité ; il convient toutefois de noter que paradoxalement, inscription spatiale et spiritualisation du sacré étaient des processus concomitants ⁶. Du point de vue théologique, le processus historique d'inscription spatiale qui nous intéresse ici peut paraître absurde ; seule la non-territorialité, souvent affirmée, paraît cohérente avec le message chrétien. Le christianisme est une religion « hors du monde » ; ses fidèles sont des pèlerins sur terre, leur seule « patrie » est la Jérusalem céleste. Les églises, points sacrés dans un espace profane, contiennent les tombeaux et les restes de saints aux puissances miraculeuses, permettant de capter le surnaturel et de relier la communauté de fidèles à l'au-delà. Enfin, l'Église, l'*ecclesia* vient de Dieu ; sa réalisation finale, (puisque l'Église a une existence temporelle, *in via*) ne peut s'accomplir qu'avec la Parousie. La notion même de l'Église est fondée sur cette conception : le christianisme, la chrétienté n'existe que dans l'*ecclesia*. De ce point de vue, le processus d'ancrage dans le sol de l'Église apparaît comme une inversion. Toutefois, la « spatialisation » apparaît comme la conséquence inévitable qui découle de la nécessité de diffuser la bonne nouvelle : il suffit de songer aux voyages de Paul et à ses épîtres qui s'adressent aux églises primitives disséminées dans l'empire. La logique même du christianisme commande sa diffusion auprès de tous, dans l'*oikouménè* entier. Les conversions deviennent rapidement collectives, car si l'on ne peut se convertir que dans son cœur, pour pratiquer, participer à la liturgie et aux sacrements, il faut appartenir à une communauté chrétienne, une *ecclesia*, une église. Dès lors, l'Église se conçoit comme un peuple nouveau dans lequel se fondent les peuples, les *gentes* qui se sont convertis. La conversion entraîne nécessairement la création d'une communauté, d'une *ecclesia* qui s'enracine, se matérialise par l'érection de lieux de culte, de « pôles » chrétiens ancrés dans le sol et tendus vers le ciel ; à terme, on assiste successivement à la naissance d'une société – *populus christianus* – et d'un espace lui appartenant ; enfin à celle d'un pouvoir qui revendique son règne sur les chrétiens. Michel Lauwers parle, à propos de cette organisation sociale cristallisée autour des lieux de culte qu'on observe dès l'époque carolingienne, d'*inecclesiamto*, en contraste clair avec l'idée d'une Église spirituelle ⁷.
- 3 L'historiographie actuelle admet généralement que par Chrétienté (avec majuscule, la plupart du temps) on désigne l'entité sociale et territoriale médiévale qui trouve son identification dans le système religieux chrétien ⁸. Or le terme latin *christianitas* est polysémique ⁹ : présent dans la langue latine dès les premiers siècles du christianisme, il nomme au départ le fait ou la chose chrétien(ne), l'appartenance à la fraternité chrétienne, et est un équivalent du terme peu usité de *christianismus*. Cependant, au cours des siècles, les usages du terme se sont multipliés et, d'un usage large, on perçoit un lent glissement vers le développement d'un *sens social* ¹⁰ et *spatial* qui se précise surtout à partir du ix^e siècle, où l'on commence à parler de « toute la chrétienté », comme le fait Angilbert ¹¹, abbé de Saint-Riquier et ancien élève d'Alcuin autour de 800,

pour désigner l'*oikouménè* chrétien. On retrouve cet usage et les expressions *tota christianitas* ou *totius christianae religionis universitas* chez d'autres clercs comme Hincmar de Reims, et notamment dans l'adresse des lettres pontificales¹². Dès le VIII^e siècle, nous pouvons également rencontrer la notion de *christianitas* liée à celle de *dilatatio*¹³ et à celle d'*imperium*, dans l'aire carolingienne et sous la plume soit de clercs liés à l'empire comme Alcuin, soit des papes à partir de Zacharie (741-752). Ainsi, la construction d'une notion sociale et spatio-temporelle de *christianitas* apparaît en force dès l'époque carolingienne, dans les écrits de clercs liés aux centres de pouvoir héritant de la prétention romaine et chrétienne : tant autour de l'empereur carolingien puis ottonien qu'autour du pape, ainsi que – comme on le verra – dans le discours monastique relayant le pouvoir en son absence.

- 4 À la lecture des sources, il apparaît clairement que les hommes des temps médiévaux ne découpaient pas la réalité dans les mêmes catégories que nous. Sous leur plume, trois aspects de la construction d'une société – l'enracinement dans le sol, la configuration sociale et l'inscription dans le temps chrétien – sont si étroitement liés qu'ils peuvent ne pas être distingués par la langue. Le terme *christianitas* prend seulement progressivement le sens de « communauté des chrétiens », « société chrétienne », pour revêtir, à un moment donné, un aspect territorial. C'est ce passage que l'usage historiographique marque par le remplacement de la minuscule (chrétienté) par une majuscule de la Chrétienté (occidentale)¹⁴. Ce changement orthographique marque à mon sens le passage d'une entité relativement abstraite à une entité désormais bien définie, ancrée dans la réalité, qui se comporte sous la plume des auteurs comme l'équivalent d'un nom de pays. L'historiographie parle ainsi, pour le Moyen Âge central, de « l'espace de la Chrétienté »¹⁵. Toutefois, l'usage du terme au sens proprement « territorial » n'apparaît que relativement tard, et relié à d'autres aspects du mot, notamment social et temporel. Le processus de territorialisation, fort lent, ne fait qu'accompagner le développement d'une culture chrétienne relativement homogène et consciente de cette homogénéité, laquelle prend aussi une expression idéologique (ou plus précisément : ecclésiologique) et politique. Le processus se fait en parallèle à celui de la naissance des États-Nations. L'on sait que le passage de la titulature du *rex Francorum* au *rex Franciae* ne se fait qu'au XIII^e siècle ; la faiblesse du principe territorial et la dissociation du principe territorial et du principe ethnique sont générales dans l'Occident du haut Moyen Âge, comme le prouve la lecture de *l'Histoire ecclésiastique* de Bède le Vénérable¹⁶. Le processus d'appropriation de l'espace par l'Église fonctionne selon des mécanismes analogues et parallèles dans le temps : l'espace sera *d'abord* celui des chrétiens ; il ne devient que bien plus tard considéré comme « christianisé », devenu Chrétienté.
- 5 Il me semble donc légitime de s'interroger sur les étapes chronologiques de ce processus, pendant le Moyen Âge. À quelle époque et par quelles étapes les choses changent-elles à ce sujet ? Dominique Iogna-Prat, au début de son livre *Ordonner et exclure*, pose cette même question¹⁷ et y répond en examinant la période des XI^e et XIII^e siècles. Nora Berend analyse la conceptualisation identitaire des frontières, donc de la territorialisation, de la Chrétienté au XIII^e siècle¹⁸. En amont de ces études, je m'attacherai ici à cerner les traits du moment précédent, au début du X^e siècle, moment de l'effondrement carolingien. Je partirai pour ce faire d'un sermon d'Abbon de Saint-Germain († v. 939), intitulé *De fundamento et incremento christianitatis*, qui aidera à saisir les significations de la notion de *christianitas* autour de 920 ; à partir de là, je voudrais

tenter de poser les jalons de la chronologie et des modalités de la construction spatiale de la société chrétienne.

Abbon de Saint-Germain ¹⁹, Du fondement et de l'accroissement de la chrétienté

- 6 Abbon de Saint-Germain ²⁰, connu avant tout comme l'auteur d'un long poème sur la bataille de Paris en 885-886 dont il était témoin très jeune, a vécu comme moine à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés dès les années 880. Il semble avoir été gardien de l'hôpital du monastère entre 914 et 919, et mourut probablement en 939 ²¹. Il rassembla ses sermons dans un recueil entre 921 et 927, à la requête de Frotier/Frotaire, évêque de Poitiers, et de Fourre/Fulrade, évêque de Paris de 921 à 927 ²². Le sermon qui a pour objet la *christianitas* est une symphonie sur ce thème : il exploite la polysémie du terme qui apparaît 43 fois dans le sermon et permet d'en saisir les significations différentes au moment de l'effondrement du rêve carolingien. Abbon était un homme de bonne culture classique, ce qui transparaît aussi dans ce texte ; mais outre l'omniprésence de la Bible, la seule référence patristique du sermon est faite à la *Cité de Dieu* d'Augustin. Ce qui frappe le lecteur de ce texte peu connu, c'est qu'Abbon décrit la chrétienté dans des termes très concrets, en se servant d'images spatiales : la *christianitas* est un édifice, une cité dont il s'agit de s'écrire la construction, la plantation, la diffusion. Tentons donc de comprendre ces images et ce qu'est la chrétienté pour Abbon, afin de pouvoir placer le texte et le moment qu'il incarne dans le cours du processus médiéval esquissé plus haut.
- 7 La structure du sermon est bipartite. Une longue première séquence évoque le passé lointain : elle décrit la construction de la *christianitas* depuis le Christ, par les apôtres, jusqu'aux débuts du Moyen Âge. Dans un second temps, le récit se fait contemporain : l'auteur se plaint de la destruction présente de la *christianitas* par les grands de ce monde ainsi que par les barbares, qui spolient les biens et les valeurs de l'Église. Le récit des spoliations alterne ici avec la consolation des chrétiens : comme remède à cet état déplorable des choses, derrière lequel se lit le vide de pouvoir du moment, Abbon propose aux vrais chrétiens la patience et l'espoir eschatologique : seules les choses venant du ciel, de Dieu, sont durables, alors que les choses terrestres passent. De la sorte, le sermon offre à la fois une interprétation très concrète et matérielle de la *christianitas* construite et à reconstruire sur terre et une conception abstraite, eschatologique. Après un bref tour d'horizon des usages du terme, on essaiera ici de suivre le mouvement du sermon qui décrit la construction puis la destruction de la *chrétienté*, et offre enfin une consolation aux chrétiens.

Christianitas

- 8 La définition de la *christianitas* selon Abbon oscille entre plusieurs images et registres. La première définition du terme dans le sermon s'établit par équivalence entre *christianitas* et *civitas Dei* : la chrétienté d'Abbon est l'équivalent de la cité de Dieu ²³, dans sa dimension double : pour Abbon, la *christianitas* est la « *sacra religio* », d'abord, que je traduirais par « le lien sacré », reliant ciel et terre. Il s'agit donc de la cité de Dieu qui descend du ciel pour se réaliser sur terre, la réalisation terrestre de la Jérusalem céleste ²⁴ qui conduit à la perfection par sa diffusion et propagation, et qui contient en

même temps, par son lien à la cité céleste, une perspective eschatologique ²⁵ immédiate. Cette signification en implique une seconde : la *christianitas* comprise comme l'Église, nommée épouse du Christ ou celle de l'Agneau : « Clairement, cette cité, c'est-à-dire la chrétienté, est aussi appelée épouse de l'Agneau, c'est-à-dire du Fils de Dieu » ²⁶. L'identification de la chrétienté et de l'Église, ici comprise comme une entité spirituelle, est aussi explicite ailleurs, comme dans ce passage où l'Église apparaît bien plus comme une réalité à la fois sociale et institutionnelle : « sans aucun doute la Chrétienté, l'Église de Dieu sainte catholique, c'est-à-dire universelle et droite (*recta*), diffusée sur toute la terre » ²⁷. Le terme peut également revêtir un rôle de qualificatif sous la plume d'Abbon : *ecclesia christianitatis* ²⁸, où l'on doit lire *christianitas* dans son sens originel, celui de la religion chrétienne et *ecclesia* comme la communauté des chrétiens. Abbon utilise également le terme dans un sens social et spirituel : c'est la *fraternité des chrétiens* ²⁹. Ce faisant, il recourt à toute un outillage rhétorique souvent utilisé dans l'exégèse médiévale, depuis l'époque patristique, pour décrire l'âme du fidèle comme Temple spirituel ³⁰, dont chacune constitue une pierre vivante de l'Église, construite de l'humanité du Christ ³¹. Notre auteur construit la *christianitas* collective à l'aide de ces métaphores : la chrétienté comprise comme siège ou maison de Dieu, le temple dont le Christ est la porte d'entrée ; ou comme une ville-forteresse, la cité de Dieu ³² où l'on sauve son âme. L'image s'élabore à l'aide de l'emploi au collectif de la métaphore du Temple, qui gagne une nouvelle importance à partir du XI^e siècle sur le plan individuel ³³. Ainsi, la *christianitas* d'Abbon revêt tous les aspects de la *religio*, ce « lien sacré » : c'est l'Église, réalisation de la Cité de Dieu sur terre, ainsi que le peuple chrétien, la société chrétienne ; ce que le christianisme a pu construire de matériel et de spirituel, en termes de réseau social et spatial, depuis Jésus Christ, par les apôtres et les chrétiens – tout ce qu'Abbon sent menacé à son époque. Ces significations différentes de la *christianitas* se dégagent du texte, au fur et à mesure de l'argumentation qu'il conviendra de suivre.

Construction idéologique

- 9 Toute la première partie du sermon, qu'on peut considérer comme une partie historique, explique la construction de la *christianitas* depuis la Création, par le Christ et les apôtres. Les termes sont clairs : ils le décrivent comme un *lieu*, un bâtiment, lequel se construit dans l'espace-temps de l'Église. L'image se construit à un double niveau : elle établit un parallèle entre le fidèle, temple de Dieu, et l'Église, communauté des fidèles. La base de cette construction est la première épître aux Corinthiens. Si l'association est ancienne, la seule nouveauté radicale est ici l'usage conséquent de ces images au registre collectif. Ce qui frappe le lecteur, c'est effectivement la domination des métaphores architecturales dans la description de la *christianitas* au niveau collectif, social : la construction, l'édification d'un bâtiment, la *domus*, qui permettent d'enraciner, d'ancrer la notion dans le concret, le terrestre, le vécu. La *christianitas* se construit comme un édifice, à l'aide de l'outillage fourni par Paul : Abbon le cite pour parler du *fondement* ³⁴, et emprunte également à l'apôtre l'idée que le *pavimentum* ou *fundamentum* de la chrétienté était le Christ, qui a posé ces fondements par sa mort, « en tuant la mort de l'âme par la mort de la chair ». Pour notre propos, il importe de noter que la *christianitas* collective ainsi construite est à la fois quelque chose de métaphysiquement solide et de méthodiquement construit : alors que tout passe dans

ce monde, seule la *christianitas* est éternelle. La construction proprement dite de la *christianitas* était, selon Abbon, le travail des apôtres qui ont déployé leurs efforts en deux sens spatiaux différents, vertical et horizontal : d'un côté, en édifiant³⁵, en construisant la Chrétienté-bâtiment comme *sedes Dei* ; d'autre part en la *propageant* sur la terre et parmi les hommes, dans un sens social et spatial³⁶. Le travail de construction des apôtres, comme celui du Christ, a été accompli, solidifié par leur mort. Ici la description se fait méthodique. Abbon énumère les apôtres et les régions de leur apostolat les uns après les autres, pour décrire une première extension de la Chrétienté *per orbem*, l'installation d'un réseau au sens géographique en Méditerranée par les apôtres qui ont fondé les premières communautés, monastères et cloîtres³⁷.

- 10 Les images entrelacées dans le texte décrivent la *christianitas* comme un bâtiment, qui apparaît avant tout une *domus* spirituelle ; et en termes de communauté des fidèles, un réseau vivant. La chrétienté, c'est le siège de Dieu, la maison de Dieu, l'Église, matérialisée par des lieux concrets que le texte énumère : monastères, églises et leurs possessions³⁸. Mais cette *christianitas* est aussi l'église-communauté des fidèles, cette vigne que le Christ et les apôtres, ces « arbres du paradis »³⁹, ont plantée⁴⁰ partout à travers l'*oikouménè*. Par le travail des apôtres, la *christianitas* céleste, fondée ici-bas par le Christ, a été à la fois enracinée dans le sol et diffusée dans le monde. L'idée de la semence, de la plantation nous permet également d'imaginer les communautés chrétiennes comme des plantes ou des plantations, fertiles de salut qui, prenant racine, vivent, fleurissent, grandissent et se multiplient : nous voyons là des images puissantes de construction et d'engendrement spirituels, à la base de la diffusion du message évangélique, pour figurer la vie des églises qui deviennent autonomes et fortes, autant de petits jardins terrestres de la Jérusalem céleste.
- 11 Le dernier passage de cette première partie du sermon traitant de la construction de la chrétienté décrit comment les pieux rois ont édifié églises et monastères, et ont doté ces pôles de terres exploitables : *villae* (villages ou domaines) et *fiscs* (domaines publics)⁴¹. Le texte passe donc du registre de l'Église universelle et du temps des origines à celui de son église propre, celui du monde franc, dont par la suite il doit déplorer les changements. Les pieux rois et leurs « grands » ecclésiastiques (*pii reges eorumque religiosi proceres*) dont Abbon parle ici, sont ceux de l'ordre carolingien dont il décrit plus bas la décadence. Pour lui, l'âge d'or de la chrétienté, c'était le règne carolingien, l'époque où pouvoir séculier et religieux agissaient ensemble, où les princes dotaient et construisaient des églises. C'était le moment d'achèvement de la « construction » de la chrétienté, commencée par le Christ et les apôtres : le moment où une première spatialisation de la chrétienté spirituelle était devenue une réalité ; où les bases d'une possible territorialisation, dans le cadre de l'Empire, étaient posées.
- 12 Ce fut effectivement au même moment carolingien que pour la première fois la légitimation du pouvoir s'est appuyée sur sa qualité chrétienne, au-dessus de toute autre appartenance ethnique ; seule une telle légitimité, impériale et chrétienne, pouvait justifier l'expansion carolingienne. L'existence d'un pouvoir avant tout chrétien constitue alors une nouveauté remarquable, qui explique également l'émergence de la notion de *christianitas* dans un sens concret : social, politique et spatial. C'est alors que se développe effectivement un premier discours sur la chrétienté, *christianitas* au sens médiéval du terme – avant qu'*ecclesia* prenne la nouvelle importance qui sera la sienne à partir du XI^e et du XII^e siècles. Les premiers résultats de l'enquête quantitative sur la notion dans la base de données de la

Patrologie Latine montrent que c'est à l'époque tardo-carolingienne qu'apparaît le plus grand nombre d'occurrences ⁴². Ainsi lorsque l'Empire carolingien se défait, c'est la notion de *christianitas* qui permet de maintenir une continuité et unité qui se revendique de ses valeurs spirituelles, comme l'atteste le sermon d'Abbon de Saint-Germain.

Destruction temporelle

- 13 Après la construction des pôles chrétiens, Abbon décrit la spoliation de l'Église de son époque, le gaspillage des biens par les « grands », d'une manière également très concrète : il donne un inventaire minutieux des méthodes des abus des biens de l'Église utilisées par les seigneurs laïques au Xe siècle. Le déroulement de son texte obéit à une règle qu'on peut vérifier dans toutes les œuvres historiques de l'époque : en approchant les temps présents depuis le temps des origines, on passe du registre de la description abstraite et idéalisée à celui du concret et du local, décrits en termes détaillés et réalistes. Dans cette seconde partie du texte – qui oscille entre description des destructions et encouragement des chrétiens, en rappelant le sens eschatologique de l'engagement de la foi, de la *christianitas* –, Abbon se fait chroniqueur de son temps.
- 14 D'abord il énumère les spoliateurs, « qui sont maintenant les princes du monde : à savoir les rois, les comtes, les vicomtes, les consuls, les proconsuls, et leurs vicaires, les *vassi dominici*, leurs auxiliaires, et tous ces mauvais juges » ⁴³, en amalgamant de manière surprenante sa connaissance des réalités de la société de son temps avec sa culture antique. Ces « grands » « arrachent en effet avec une habileté perverse aux églises séculières et monastiques les biens et les domaines avec lesquels les évêques, moines et chanoines doivent assurer leur subsistance » ; Abbon décrit ici comment « ils détruisent les défenses de la chrétienté, c'est-à-dire les sièges épiscopaux et les monastères », s'en transfèrent la propriété en usant de rapines, de faux précaires et de fausses signatures, ils usent donc de la violence pour dépouiller les biens de l'Église et les posséder illicitement : « C'est ainsi que ces accapareurs sacrilèges s'attribuent en biens propres et alleux les biens du Christ. » Il rappelle que nombre de monastères sont abandonnés des clercs à cause de la perte des biens dont leurs habitants devaient vivre ⁴⁴, et décrit les pauvres qui se pressent, affamés, aux tombeaux des saints ⁴⁵. Abbon semble bien plus préoccupé des dégâts causés par les grands laïcs que de ceux des barbares, qu'il n'évoque – tant par leurs noms contemporains que sous des noms bibliques – que bien plus tard dans le texte, et seulement pour les comparer aux spoliateurs « pseudo-chrétiens », qu'il trouve bien pires ⁴⁶. Fait remarquable en soi concernant la perception contemporaine des désordres du Xe siècle, cette différence d'accent l'est d'autant plus sous la plume de l'auteur du poème sur le siège de Paris.

Consolation spirituelle

- 15 De cette description, l'auteur passe vite à l'espoir de la juste vengeance divine : il exprime sa certitude que l'âme de ceux qui dévorent, dépeuplent ou possèdent injustement les églises, fera la seule nourriture du diable de l'enfer, et sera dévorée jusqu'à la fin des temps ⁴⁷. C'est au nom de la justice et de la grandeur divines et à l'aide de nombre de citations bibliques qu'Abbon appelle les chrétiens au courage face aux « pseudo-chrétiens » : le chrétien n'a que Dieu à craindre et il doit aussi espérer en Lui,

aimer la chrétienté, l'Église, la cité de Dieu dont il est le citoyen. Abbon oppose la pauvreté matérielle causée par les injustes à la richesse spirituelle des fidèles, les destructions présentes à la chrétienté éternelle. Ici, sa *christianitas* n'est plus la même que celle construite par les apôtres et les pieux rois : on est passé à un autre registre de compréhension du terme. L'auteur oppose les choses terrestres qui passent, à la cité de Dieu en réalisation, la *christianitas* perpétuelle. C'est au nom de cette cité céleste dont tous les chrétiens sont les concitoyens, qu'il encourage ses frères à la patience : quoi qu'il arrive ici-bas à la *christianitas* matérielle, le salut est réservé à ceux qui portent le nom du Christ, qui sont les convives de la Jérusalem céleste ; aucune destruction terrestre ne peut les atteindre, car ils font la volonté de Dieu et leur est promise la vie éternelle⁴⁸. Il souligne à plusieurs reprises que les spoliateurs seront punis, car personne ne peut plus nuire à d'autres qu'il ne nuit à soi-même⁴⁹. Dans ces passages l'on peut lire, finalement, la victoire (provisoire) du spirituel sur le temporel, de la *christianitas* céleste sur la *christianitas* terrestre menacée.

- 16 Nous retrouvons ici toutes les images déjà évoquées à propos de la construction de la *christianitas*, mais dotées d'une dimension qui, dans la première partie du texte, n'apparaissait point : la dimension eschatologique. La chrétienté construite sur terre est la continuité de la Jérusalem céleste, éternelle, indestructible, qui descend du Christ ; de la même manière, le nom de chrétien n'est pas terrestre, le christianisme n'est pas transitoire, mais perpétuel. C'est alors qu'on comprend les images évoquées au tout début de notre analyse : ce « lieu » saint qu'est la maison de Dieu est un *lieu céleste sur terre* ; si matériellement elle se trouve détruite, spirituellement elle survivra. Le peuple chrétien (la *civitas*), épouse de l'Agneau, est la cité de Dieu⁵⁰, qui transcende toute construction matérielle. Toute la construction apostolique de la chrétienté reçoit ici un autre éclairage : la *christianitas*, le temple de Dieu, se construit aussi dans le cœur du fidèle. La cité spirituelle est toute intérieure : ce sont, avec les mots de Paul (I Cor 3, 17), les chrétiens eux-mêmes. Porter le nom du Christ, de sa cité « déjà céleste » (*jam coelestium*), c'est participer à la « fraternité » des chrétiens, à la chrétienté dont le fondement est le Christ. Cette fraternité, société spirituelle, qui survit et résiste à toutes les spoliations matérielles, c'est l'Église au sens spirituel, l'Église de ceux que Dieu a envoyés travailler dans sa vigne pour opérer sa volonté, avec pour récompense uniforme la vie éternelle, quel que soit le temps qu'ils aient travaillé (cf. Mt 20, 1-16). Abbon fait alors la louange de la *christianitas* comme cité de Dieu dont les chrétiens sont les concitoyens⁵¹ ; il s'agit d'une cité spirituelle, qui prend un sens nouveau, en termes sociaux et politiques : la résistance intérieure mais collective des fidèles à la destruction présente. L'encouragement donné aux « vrais » chrétiens contre les « faux », les spoliateurs, est fondé à la fois sur la dimension sociale du christianisme (la fraternité des fidèles), sur le souvenir de l'âge d'or carolingien et sur la dimension d'un espace-temps eschatologique, deux dimensions fondamentales et conjointes de la *chrétienté* du temps d'Abbon : celles qui survivaient.

Chrétienté, espace et pouvoir

- 17 Abbon écrit au moment où le rêve carolingien s'est déjà défait et où le pouvoir séculier fait défaut. Son sermon dessine la chrétienté sous deux angles conjoints, essentiels pour la compréhension de la notion à son époque. La chrétienté d'Abbon est à la fois une construction véritable, déployée dans l'espace, matérialisée par des lieux de culte,

des édifices, des biens appartenant à l'Église en tant qu'institution, réseau de clercs : tout un aspect que bientôt on appellera temporel. Mais cette chrétienté, c'est aussi une réalité spirituelle : la fraternité des fidèles, l'Église en tant que société chrétienne en marche vers le salut. Si la première chrétienté est destructible, dit Abbon, la seconde ne l'est pas, grâce à son origine céleste et sa destinée eschatologique. La construction du spirituel, dans son sermon et encore à son époque, l'emporte sur le terrestre.

- 18 Scrutons alors de plus près : dans quelle mesure peut-on parler d'une « chrétienté spatialisée » avec ce texte ? Si les expressions et métaphores spatiales marquent fortement le sermon, il s'agit d'un glissement des aspects concrets, matériels de la chrétienté-Église construite à l'époque carolingienne, à la désignation d'un lieu symbolique, où la métaphore architecturale utilisée pour décrire l'âme du fidèle à l'aide des images d'Augustin et de Paul ⁵², sert à décrire l'Église spirituelle au niveau collectif, où ciel et terre se rejoignent. En l'absence de pouvoir public efficace, la chrétienté se matérialise ici-bas par une construction sociale et quasi politique : la fraternité des chrétiens, citoyens d'une même cité. On perçoit ici l'émergence d'un pouvoir ecclésial qui est en train de se profiler comme garant de l'ordre, en clamant la *translatio* de la *christianitas* en l'absence d'un *imperium* – et qui, à la même époque, prend l'initiative des assemblées de paix. Dans ces lignes, nous pouvons lire les traces d'un des premiers pas sur le chemin de la construction territoriale et politique de la *christianitas* qui s'accomplira aux XI^e-XIII^e siècles. La base d'une possible territorialisation de la chrétienté passe alors par la spatialisation : l'établissement des réseaux de lieux, de communautés et de personnes respectant le même ordre. C'est à ce moment-ci, me semble-t-il, que la notion de *christianitas* commence à acquérir les sens qui lui permettront de devenir le dénominateur commun de l'Occident chrétien. Pour l'instant, on est loin de la Chrétienté territoriale : pour Abbon, il ne semble pas exister de remède terrestre à la désolation dont il est témoin, seulement un espoir eschatologique.
- 19 L'agent essentiel du passage de la « spatialisation » à la « territorialisation », où religieux et politique s'articulent conjointement et non pas en termes d'opposition, est l'apparition d'un pouvoir qui tient pour sa mission essentielle la défense de la *chrétienté* – de la « chose chrétienne » – et qui la dote de tous les instruments de protection. Ce n'est pas par hasard que les premières mentions d'un *imperium christianitatis* ⁵³ apparaissent à l'époque carolingienne : c'est à partir de là qu'entre empire et papauté, on trouve des pouvoirs qui tiennent l'établissement d'une *Chrétienté* sur terre, d'une société chrétienne en continuité avec son horizon eschatologique, pour leur mission essentielle. Il me semble donc que c'est à partir des Carolingiens, première dynastie définissant et légitimant son pouvoir par sa qualité chrétienne, qu'on a affaire à une *christianitas* spatialisée qui, après un repli spirituel court, pourra évoluer, à la faveur du pouvoir grandissant du clergé, vers une Chrétienté territorialisée. Les bases d'une telle évolution sont posées par les structures carolingiennes. C'est avec l'apogée carolingienne que missions évangélisatrices et domination politique se conjuguent pour la première fois et que l'intégration dans la chrétienté par la conversion signifie également une soumission *politique*, qui engendre nécessairement une *defensio christianitatis*.
- 20 Ce qui se met en place à ce moment décisif apparaît comme la configuration caractéristique du politique et du religieux dans l'Occident médiéval, qui s'affine, s'affermir, se conjugue de manières différentes par la suite, pendant cinq siècles. Cet

univers – société-espace-temps – chrétien se caractérise d'un côté par rapport à son centre (multiplié ou répliqué) ; d'autre part, par son *rapport à son dehors* : son expansion territoriale, sa dilatation ou, à l'inverse, la menace de sa destruction ; bref, par la relation double entre centre et limites, entretenue avec ses marges et son horizon réels et abstraits, comprenant tout autant les confins orientaux ou méridionaux de l'Europe et la Terre Sainte que les confins eschatologiques.

- 21 Le texte d'Abbon date de la période suivante, du moment du repli ; l'idéal, les souvenirs de la construction carolingiennes sont plus présents que jamais. Toutefois, la seule réalité présente de la chrétienté pour Abbon est spirituelle, eschatologique. Du point de vue chronologique, il importe alors d'être attentif à la date et au milieu de provenance de ce texte, à la continuité désormais bien établie qu'il atteste entre l'esprit et la production des centres carolingiens et ottoniens d'un côté, et pontificaux de l'autre. Comme dans nombre d'autres témoignages du x^e siècle, on constate avec ce sermon, de nouveau, que la culture carolingienne survécut au pouvoir carolingien, tant dans l'empire ottonien que dans un ensemble de foyers culturels⁵⁴ liés à ces centres de pouvoir, où les prémices du renouveau sont bien présentes dès ce x^e siècle autrefois considéré comme obscur. Peut-on encore parler de « culture carolingienne » ? Il s'agit plutôt d'une culture chrétienne occidentale qui construit, dans des foyers monastiques, pontificaux ou dans les cours des princes, le pouvoir d'une Chrétienté ancrée dans l'espace et la société, en même temps que reliée au ciel. Jacques Rupp, dans son étude désormais ancienne sur la Chrétienté dans la pensée pontificale⁵⁵, percevait les nouveautés de la période carolingienne mais, fort d'une conception du Moyen Âge fondée sur la rupture de la « chute » de l'empire carolingien, il a laissé entièrement de côté les écrits des clercs ottoniens et ne reprit l'histoire de la notion qu'à partir de Grégoire VII, en calquant l'histoire de la notion sur la rupture habituellement acceptée dans l'historiographie de son temps. Plus d'un demi-siècle plus tard, l'on perçoit une nette continuité plutôt qu'une opposition entre types de pouvoir et de discours, qui à l'époque ne se sont pas encore distingués dans leur nature et orientation. Les papes grégoriens ne font que déplacer et reprendre la réforme de l'Église déjà commencée dans les territoires de l'Empire, laboratoire de la réforme et de l'expansion de l'Église vers l'Est autour de l'An Mil. La définition et la distinction des pouvoirs « laïc » et « ecclésiastique » seront l'œuvre de la période suivante, de la réforme dite « grégorienne », entre 1059 et 1215.
- 22 Pour finir, on peut remarquer que la naissance et les étapes de transformation de l'identité de la Chrétienté occidentale suivent la règle à laquelle obéissent les affirmations identitaires sur un plan très général. On parle de la *christianitas* quand elle est menacée : la *christianitas* d'Abbon, autant spirituelle que terrestre, émerge en l'absence d'un pouvoir séculier fort, et s'affermi pendant « l'époque féodale ». Quand le pouvoir séculier se renforce, le discours sur la Chrétienté se lie au *dehors* : aux menaces extérieures, aux hérétiques – et offre une justification des revendications – ou au déploiement d'une défense territoriale. Idéologique dans ces circonstances, ce discours perd ses liens avec la réalité vécue dans les derniers siècles du Moyen Âge. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre l'horizon eschatologique, si présent au xiii^e siècle, quand le terme de chrétienté apparaît au plus près de l'expression de la société européenne. Lorsque cette Chrétienté occidentale se replie sur son espace et sa société, lorsque la légitimation de l'organisation sociale, à la fin du Moyen Âge, se

distancie progressivement du ciel, l'affirmation de l'horizon eschatologique devient d'autant plus présente.

NOTES

1. Ce dossier a été préparé lors d'un *junior fellowship* au Collegium Budapest, Institute for Advanced Study au cours de l'année 2001-2002. Je remercie toutes celles et tous ceux avec qui j'ai eu l'occasion de discuter des diverses étapes de ce travail : mes collègues du *focus group* « Frontières, identités et espaces en Europe » au Collegium Budapest en 2002 et tout particulièrement Nora Berend, Damien Boquet, Catherine de Firmas, György Geréby, Dominique Iogna-Prat, Michel Lauwers, Didier Méhu, Monique Paulmier-Foucart.
2. M. LAUWERS, *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)*, Paris, 1997.
3. Voir maintenant M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts en Occident médiéval*, Paris, 2005.
4. Cf. les travaux en cours de Didier Méhu sur « Les voyages pontificaux et la création d'un espace romain aux XI^e et XII^e siècles ».
5. M. LAUWERS, « Représentation et gestion de l'espace dans l'Occident médiéval », *Actes du Colloque « Rome et l'État moderne européen : une comparaison typologique »*, à paraître.
6. M. LAUWERS, « Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux », *Annales HSS*, 54, 1999, p. 1047-1072, ici p. 1047-1049.
7. M. LAUWERS, « De l'Église primitive à l'institution des lieux de culte. Autorité, lectures et usages du passé de l'Église dans l'Occident médiéval (IX^e-XIII^e siècles) », dans J.-M. SANSTERRE dir., *L'Autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004, p. 297-323.
8. Rappel identique au nôtre fait par D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*, Paris, 1998, p. 11. Cf. entre autres, l'article « Christianitas » du *Lexikon des Mittelalters*, vol. II/2, col. 1915-1916 ; « Chrétienté » et « Chrétientés nouvelles », in DEMAC, dir. A. Vauchez, Paris, 1997, p. 319-320, ainsi que l'usage dans *Histoire du christianisme*, dir. A. Vauchez, Paris, 1993, t. IV et V. En amont, quelques études sur la notion : M. HÉLIN, « Christianitas », *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 29, 1959, p. 229-237 ; F. KEMPF, « Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert », *Historisches Jahrbuch* 79, 1960, p. 104-123 ; B. LANDRY, *L'Idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle*, Paris, 1929 ; G. B. LADNER, « The Concepts of "Ecclesia" and "Christianitas" and their relation to the idea of papal "plenitudo potestatis" from Gregory VII to Boniface VIII », dans *Id.*, *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1983, t. II, p. 487-515 ; R. MANSELLI, « Il medioevo come "Christianitas": una scoperta romantica » et « La Christianitas medioevale di fronte all'eresia », dans *Concetto, storia, miti e immagini del Medio evo*, éd. V. BRANCA, Venice, 1973, p. 51-135 ; P. ROUSSET, « La notion de Chrétienté aux XI^e et XII^e siècles », *Le Moyen Âge* 69, 1963, p. 191-203 ; J. RUPP, *L'Idée de Chrétienté dans la Pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, 1939 ; J. VAN LAARHOVEN, « "Christianitas" et réforme grégorienne », *Studi gregoriani* 6, 1959-61, p. 1-98. Deux excellentes mises au point sur la notion : R. BARTLETT, « The concept of Christendom », dans *Id.*, *The Making of Europe. Conquest, colonization and Cultural Change 950-1350*,

Princeton, 1993, p. 250-255; N. BEREND, *At the Gate of Christendom. Jews, Muslims and "Pagans" dans Medieval Hungary col. 1000-col. 1300*, Cambridge, 2001, p. 42-43.

9. Cf. les articles « Christianitas » du dictionnaire Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, Paris, 1842; *Mittellateinische Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhunderts*, Munich, 1967.

10. J. RUPP, *L'Idée de Chrétienté*, op. cit.

11. « Quapropter totis visceribus totaque mentis intentione laborare contendimus, qualiter per auxilium omnipotentis Dei et adiutorium gloriosi domini mei magni imperatoris de diversis partibus totius christianitatis quantas et quales vel unde allatas recondere in hoc sancto loco valuissemus, prout in consequentibus patet. » Angilberti abbatis *De ecclesia Centulensi libellus*, MGH, SS, XV/1, éd. Waitz, Hanovre, 1887, p. 175.

12. J. RUPP, *L'Idée de Chrétienté*, op. cit., p. 22.

13. Par ex. dans <http://pld.chadwyck.co.uk> : christianit* near dilat* = 21 occurrences en 18 œuvres dans la PL.

14. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, op. cit., p. 11-12.

15. Cf. par exemple J. LE GOFF, « Le concile et la prise de conscience de l'espace de la Chrétienté », dans 1274. *Année charnière*, Paris, 1977, p. 481-490.

16. G. TUGÈNE, *L'Image de la nation anglaise dans l'Histoire Ecclésiastique de Bède le Vénérable*, Strasbourg, 2001, p. 18-19.

17. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, op. cit., p. 11.

18. N. BEREND, « Défense de la Chrétienté et naissance d'une identité. Hongrie, Pologne et péninsule ibérique au Moyen Âge », *Annales HSS*, 2003/5, p. 1009-1027.

19. Le sermon se trouve dans la PL, 132, col. 770-778 ; édition scientifique : U. ÖNNERFORS, *Die Predigten des Abbo von Saint-Germain-des-Prés. Editio und Kommentierung von 17 Predigten aus dem Codex Sangermanensis*, (Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde des Fachbereichs Sprach- und Literaturwissenschaft der Universität Trier), Francfort-sur-le-Main, 1985, p. 133-146, désormais citée éd. Önnersfors.

20. Malgré son poème sur les Normands, Abbon reste un auteur mineur, sur lequel les renseignements sont minces dans les dictionnaires. Voir l'introduction d'U. ÖNNERFORS, *Die Predigten*, op. cit. ; et aussi J. LECLERCQ, « Le Florilège d'Abbon de Saint-Germain », *Revue du Moyen Âge latin*, 3/II, 1947, p. 113-140.

21. U. ÖNNERFORS, *Die Predigten*, op. cit., p. 18.

22. J. LECLERCQ, « Le florilège d'Abbon... », loc. cit., p. 116 ; cf. PL, 132, col. 762, 764.

23. « Suos denique observatores sancta Christianitas que est civitas Dei ad perfectionem conduxit », éd. Önnersfors, p. 133 ; « Siccine propagata est christianitas, que est civitas Dei... », *ibid.*, p. 136.

24. « Coelestis nihilominus Jerusalem nuncupatur Christianitas, probante eodem Joanne in eadem Apocalypsi : "Vidi, inquit, Jerusalem descendentem de coelo, ornatam auro mundo, et lapidibus pretiosis intextam" », éd. Önnersfors, p. 141.

25. « Letetur itaque omnis Christianitas per universum orbem dilatata, pro eo quod meruit vocari sponsa Christi et civitas Dei, quam de coelo descendentem asserit Apocalypsis evangeliste », éd. Önnersfors, p. 142.

26. « Plane hec eadem civitas, id est Christianitas, vocatur sponsa Agni, hoc est Filii Dei », éd. Önnersfors, p. 141 ; cf. aussi note précédente, « sponsa Christi ».

27. « Hec procul dubio Christianitas est, Ecclesia Dei sancta Catholica, id est universalis et recta, in toto orbe terrarum diffusa », éd. Önnersfors, p. 144.

28. « Animadvertite vos Deicole, quam inenarrabili tormento mortis stabilivit noster Dominus Ecclesiam Christianitatis, quam exosi justitiam male dissipant », éd. Önnersfors, p. 134.

29. « nostra fraternitas, que est Dei civitas et Christianitas Christum habens fundamentum », éd. Önnersfors, p. 143.
30. Sur le développement de ce thème, cf. J. A. HARRIS, « Peter Damian and the Architecture of the Self », dans G. MELVILLE, M. SCHÜRER éd., *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster, 2002, p. 133-157.
31. D. IOGNA-PRAT, « Lieu de culte et exégèse liturgique à l'époque carolingienne », dans C. CHAZELLE, B. VAN NAME EDWARDS, éd., *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, 2003 (*Medieval Church*, 3), p. 215-244, ici p. 223.
32. « Igitur Christianitas que est Dei civitas, que est sedes Dei, unde legitur, Deus sedet super sedem sanctam suam (Psalm. XLVI, 9) », non coepit de terra, sed de coelo descendit in suo gloriosissimo auctore Christo : quapropter Christianum nomen non est terrenum, catholica religio non est transitoria, sed perpetua : nec vilis est, sed charissima Christo tanquam sua caro, tanquam sua anima, quam morti tradidit pro christianitate que est thronus ejus, ecclesia ejus templum ejus est : « Templum, inquit Apostolus, sanctum est quod estis vos (I Cor. III, 17) » Christiani. Hostium autem et janua et porta hujus civitatis et templi est Christus Dominus et Deus noster. Huic etiam puto Jacob patriarcham dixisse : « Vere locus iste sanctus est, et nihil aliud est, nisi domus Dei (Gen. XXVIII, 16) », que est Christianitas, et « porta coeli », que est Christus. Sic ipse approbans : « Ego, inquit, sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur (Joan. X, 9) », éd. Önnersfors, p. 142.
33. J.A. HARRIS, « The Body as Temple in the High MA », dans A. I. Baumgarten éd., *Sacrifice in religious experience*, Leyde, 2002, p. 233-256.
34. « Nemo potest aliud fundamentum ponere, preter id fundamentum christianitatis, quod jam positum est (I Cor III, 11) », éd. Önnersfors, p. 133.
35. « O quantus labor edificande Christianitatis ! », éd. Önnersfors, p. 133-134; « talis nimirum labor edificandi bonum... », *ibid.*, p. 138.
36. « Ita perpendite, fratres, quanto labore, quantisque tribulationibus propagaverunt apostoli, id est arbores paradisi et columnae, Christianitatem coeli et regnum coelorum in terris, et sedem Dei edificaverunt... », éd. Önnersfors, p. 135-136.
37. *Ibid.*, p. 136-137.
38. « Deinde Christianitatis monasteria et claustra pii reges, eorumque religiosi proceres ubique fundaverunt, suisque rebus cum donis ditaverunt, quin etiam principes, qui erant inclityi urbium possessores, dimiserunt eas, Christianique aulas in eisdem urbibus condiderunt, statuantes ibidem episcoporum cathedras, quibus corda et anime fidelium credentium indesinenter in Deo firmarentur. Se quoque, suaque omnia, villas scilicet et fiscos tam his sedibus, quam monasteriis tradiderunt, satisque adjecerunt ibidem die ac nocte Christo servientibus tam canonicis quam monachis », éd. Önnersfors, p. 139.
39. « ... suasit... occidere legatos Christi, qui erant arbores paradisi... », éd. Önnersfors, p. 138.
40. « Itaque non voluptates carnis, nec deliciae, neque hujus seculi divitiae, nec honores plantaverunt Christianitatem per orbem, sed tristes mortes apostolorum eorumque doctrinis obtemperantium... », éd. Önnersfors, p. 137.
41. « Deinde christianitatis monasteria et claustra pii reges eorumque religiosi proceres ubique fundaverunt, suisque rebus cum donis ditaverunt, quin etiam principes, qui erant inclityi urbium possessores, dimiserunt eas, Christianique aulas in eisdem urbibus condiderunt, statuantes ibidem episcoporum cathedras, quibus corda et anime credentium indesinenter in Deo firmarentur. Se quoque, suaque omnia, villas scilicet et fiscos, tam his sedibus, quam monasteriis tradiderunt satisque adjecerunt ibidem die ac nocte Christo servientibus tam canonicis quam monachis », éd. Önnersfors, p. 139.
42. Je remercie Alain Guerreau d'avoir soutenu par sa propre recherche lexicale ce point de travail. Pour l'étude du champ sémantique du terme *christianitas*, je pars des premiers résultats

d'une interrogation des bases de données du Corpus Christianorum (CLCLT 4) et de la Patrologie Latine (<http://pld.chadwyck.co.uk>), qui permettent de faire des interrogations croisées.

43. « ... illi qui nunc sunt principes mundi ; reges videlicet, comites, vicecomites, consules, proconsules, eorumque vicarii, vassi dominici, horum satellites, omnesque mali iudices », éd. Önnersfors, p. 139.

44. « Auferunt namque perversa calliditate urbanibus ecclesiis, necnon monasticis, res, et villas, quibus debent episcopi, monachi et canonici vivere. Diversis plane dolis et fraudibus predicti invasores ecclesie destruunt presidia Christianitatis, hoc est, sedes episcopales et monasteria, prediis scilicet, rapinis, precariis falsidicis, manufirmitatibus iniquis. Habentes enim eas, inscriptum contemnunt reddere censum. Sic autem res Christi transferunt sibi in predium et allodium possessores sacrilegi. Interdum vero violenter easdem res ecclesie diripiunt, sibi illicite possident. Quam ob rem multa jam scimus et videmus monasteria a clericis derelicta propter res quippe unde vivere deberent illis ablatas », éd. Önnersfors, p. 139-140.

45. « Revera quotidie veniunt illi pauperes ad tumulos sanctorum, clamantes se occidi a predonibus fame et nuditate », éd. Önnersfors, p. 140.

46. « Quidnam sunt isti rapaces lupi, qui sine cessatione persequentes devorant et depaissant Christianitatem ? In orientis partibus mundi et australibus Idumei et Ismaelite, Moabite et Agareni, Ammonite et Amalechite, simulque illis pejores pseudochristiani. In climate vero septentrionali et occidentali gens Normannica, pariterque Danica, sed et impiissima Tungrorum natio. Nec non crudeliores his omnibus gentibus nostri qui sunt falso nomine Christiani, non cessant omnibus horis plebem Christi occidere fame et frigore, scilicet manducando escas, et bibendo vestes pauperum », éd. Önnersfors, p. 145.

47. « Prorsus nullum alium comedunt cibum diaboli in inferno, nisi animas eorum, qui res ecclesiarum Dei devorant, depopulantes, vel injuste possidentes. Certe animas eorum omnibus horis post terminum presentis vite devorant demones, et devorabunt in eternum », éd. Önnersfors, p. 140.

48. « Porro hec est illa vinea, in quam introduxit nos Dominus suam operari voluntatem. Operariis autem unum promisit denarium, utpote unam vitam eternam », éd. Önnersfors, p. 144.

49. « Siquidem hoc malum quod vobis estimant nostri facere adversarii, multo magis sibi illud ingerunt. Nemo enim alteri prius quam sibi nocere potest », éd. Önnersfors, p. 146.

50. « Plane hec eadem civitas, id est Christianitas, vocatur sponsa Agni... », éd. Önnersfors, p. 141.

51. « Tali quippe modo existimus omnes Christiani fratres ; ubique regnorum degentes, coelestis quoque Jerusalem sumus concives », éd. Önnersfors, p. 143.

52. J.A. HARRIS, « The Body as Temple », *loc. cit.* n. 33.

53. Recherche faite dans les bases de données de la PL et CLCLT, présentée note 42.

54. Cf. l'état de la question présenté dans *Religion et culture autour de l'An Mil. Royaume capétien et Lotharingie*, D. IOGNA-PRAT, J.-C. PICARD éd., Paris, 1990 ; *La France de l'an Mil*, D. IOGNA-PRAT, R. DELORT éd., Paris, 1990 ; *L'École carolingienne d'Auxerre*, D. IOGNA-PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON éd., Paris, 1991.

55. J. RUPP, *L'Idée de Chrétienté dans la Pensée pontificale*, *op. cit.*, n. 8.

RÉSUMÉS

Dans le cadre d'une recherche collective sur la spatialisation et la territorialisation du sacré, l'article s'intéresse à l'usage et aux sens de la notion de *christianitas* en France au début du x^e siècle. Par rapport à l'idée originelle de l'Église, incarnant la communauté des croyants d'une religion qui se veut hors du monde, la spatialisation ou territorialisation de la chrétienté, en cours depuis les débuts de l'ancrage au sol de l'Église, représente une inversion. Or l'usage du terme « chrétienté » avec un sens social et spatial apparaît avec l'affirmation de l'Empire carolingien aux alentours de l'an 800, dans les milieux proches de l'empereur et du pape ; au moment de la disparition de l'Empire, il est relayé par le discours monastique. C'est ce discours qu'analyse l'article, tel qu'il se manifeste dans le sermon d'Abbon de Saint-Germain intitulé *Du fondement et de l'accroissement de la chrétienté*, rédigé probablement dans les années 920. On perçoit ici l'émergence d'un pouvoir ecclésial qui est en train de se profiler comme garant de l'ordre, en clamant la *translatio* de la *christianitas* en l'absence d'un *imperium*.

This article results from collectively conducted research on the notions of “spatialisation” of the holy. The author studies here the use and the meanings of the term *christianitas* in Francia at the beginning of the 10th century. The primitive Christian Church embodied the community of the faithful who considered themselves belonging to a religion « outside the world ». Compared to this ideal present in the theological discourse, the reality of the medieval Church linked to the land represents an inversion. Parallel to this process, the use of the term « christianitas » with a social and spatial meaning appears around 800 in the imperial and pontifical circles. Once the Carolingian empire vanished, the idea was taken over by monastic circles. The article studies a sermon of Abbo of Saint-Germain dedicated to the notion of *christianitas* and written around 920. Through its use of the term, the sermon shows the emergence of a Church which wants to guarantee public order once the *imperium* failed in this mission.

INDEX

Mots-clés : Abbon de Saint-Germain, chrétienté, spatialisation/territorialisation, Église

Keywords : Abbo of Saint-Germain, christianity, territory, Church