



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**  
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris  
(Institut historique allemand)  
Band 13 (1985)

DOI: 10.11588/fr.1985.0.52288

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

aus Unfähigkeit sondern aus Überzeugung. Mulliez zeigt, daß man sich in der Praxis bei der Großviehzucht auf eine Aufgabentrennung zwischen den Ursprungs-, Aufzucht- und Nutzungsländern verließ. Diese Teilung führte dann zur Ausbildung der verschiedenen Großviehrassen. Die alte Landwirtschaft war konservativ, denn sie war das Ergebnis einer Anpassung an das gegebene Milieu, und das Milieu war nicht oder kaum veränderbar.

Marie-Thérèse KAISER-GUYOT, Essen

Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au moyen âge, III<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles. [Actes du colloque tenu à] Paris, 9–12 mars 1981, Paris (Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique) 1984, 579 p. (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n° 604).

Ce colloque international sur le thème général des réponses proposées par les chrétiens aux problèmes liés à l'expérience du temps aboutit, trois ans plus tard, à la parution d'un volume particulièrement riche puisqu'il ne compte pas moins de 38 communications. Il serait donc fastidieux, non seulement de résumer toutes les interventions, souvent importantes par elles-mêmes car il s'agit en général de mises au point de qualité sur des questions largement discutées par les spécialistes, mais aussi d'en donner la liste complète. Par contre, il peut être intéressant de dégager les grands problèmes abordés, qui disparaissent parfois dans les discussions érudites, et les perspectives ouvertes par cette confrontation.

On regrettera d'abord qu'on n'ait pas invité un philosophe ou plutôt un historien de la philosophie, non pour définir le temps – la tentative serait vaine, comme l'a si bien dit saint Augustin (Confessions, 11, 14, 17) –, mais pour faire ressortir les grandes questions théoriques que les chrétiens se posent depuis longtemps et auxquelles se sont affrontés les intervenants au colloque. L'indispensable critique savante des sources aurait été replacée dans un cadre plus précis.

Pour les individus, mais plus encore pour les sociétés organisées, il faut mesurer et organiser le temps dans lequel toute existence se déroule, afin d'élaborer des repères permettant de classer les événements passés dans une chronologie cohérente, de faciliter les relations entre individus à un moment donné, pour le travail, la prière..., ou de fixer des rendez-vous dans le futur.

Un exposé technique (J. FLAMANT, communication n° 2 d'après l'ordre indiqué dans la table des matières) montre la difficulté de fixer un calendrier mathématiquement parfait: l'année solaire ne compte pas un nombre entier de mois lunaires et de jours. D'où les difficultés rencontrées par le christianisme, comme par tout autre système de pensée, pour définir une année, et, en particulier, la décision de Grégoire XIII de modifier légèrement l'année julienne. On est apparemment loin du temps chrétien. Cependant le calendrier restait chose sacrée puisque anglicans et orthodoxes tardèrent à adopter une réforme scientifiquement nécessaire, ou la refusèrent absolument, pour ne pas obéir au pape.

Le point de départ du temps historique est, lui aussi, affaire religieuse. L'Orient choisit la date de la création du monde, d'abord selon l'ère d'Alexandrie, le centre le plus prestigieux d'Orient, puis selon l'ère de Constantinople, lorsque, à la suite des conquêtes arabes, ce patriarcat devint le centre indiscuté de toute la vie religieuse byzantine, au VII<sup>e</sup> siècle (J. BEAUCAMP et autres, n° 29). L'Occident, pour sa part, manque de point de référence jusqu'à l'adoption, sous l'influence du pape, de la naissance du Christ pour point de départ d'une ère nouvelle. Ici, l'idéologie politique n'interdisait pas de «couper en deux» l'empire romain. Mais la généralisation de cette ère date seulement du XI<sup>e</sup> siècle (G. ARNALDI, n° 34). Elle permit aux chroniques monastiques et urbaines de gagner en précision chronologique. La christianisation du temps historique fut particulièrement lente.

De même pour la vie des individus. On data longtemps la mort, sur les épitaphes, par



l'indiction (E. MARIN, n° 9), ou par des ères locales. On aurait aimé que ce dernier aspect ait été étudié car c'est le meilleur indice que le temps des chrétiens fut pendant des siècles la continuation du temps local.

Le début de l'année fut parfois modifié. A Tours (L. PIETRI, n° 7), l'ancienne date du 1<sup>er</sup> mars réapparaît (ou se perpétue?) après l'abandon de la tradition julienne qui plaçait en janvier le passage d'une année à l'autre. A-t-on choisi le mois où se situait en Gaule la date de Pâques ou a-t-on profité de la concordance entre l'année locale et l'année liturgique pour écarter l'année julienne? La question est importante pour savoir comment s'opéra la christianisation du temps, par compromis ou par innovation radicale.

Pour rythmer l'année chrétienne, des fêtes nouvelles se substituèrent aux anciennes. Elles sont de plus en plus nombreuses, comme on l'apprend au détour d'un paragraphe, mais n'ont pas donné lieu à des développements importants.

En ce qui concerne la semaine (Ch. PIETRI, n° 5), on sait que, dès le IV<sup>e</sup> siècle, la liturgie, principalement celle du dimanche, impose un cycle hebdomadaire à la vie chrétienne, mais les épitaphes utilisent rarement la datation par les jours de la semaine (dans 3 % des cas pour Rome et l'Italie). Est-ce la preuve que les formulaires ont la vie plus dure que les modes de vie ou que les chrétiens n'assistent pas à la messe du dimanche? Cependant une pédagogie chrétienne se développe pour apprendre aux fidèles la signification de chaque jour dans le plan de Dieu.

Pour les moines au moins, la journée est elle-même soumise à un nouveau découpage. Les prières en commun rappellent en permanence que la vie n'appartient pas à l'homme et que pour la magnifier, on doit la consacrer à Dieu. La nuit elle-même est entrecoupée de prières (J. BIARNE, n° 6). Les cloches, d'abord monastiques, puis urbaines (J. LE GOFF, n° 33, p. 525) imposent peu à peu à tous un découpage de la journée imprégné de christianisme.

La christianisation du temps social n'avait de sens que si elle exprimait une théologie chrétienne du temps. Les rythmes quotidiens, hebdomadaires ou annuels permettent le salut et donnent au temps sa « vraie » place par rapport à l'éternité.

Tous les pères de l'Eglise sont d'accord contre les païens pour qui le bon usage de la vie est une fin en soi: l'homme est sur terre pour faire son salut. Cependant les avis divergent sur la meilleure manière d'y parvenir. Tertullien prône l'abstinence la plus complète possible des biens de ce monde, comme les montanistes, ce qui lui vaut une critique sévère, éloignée de l'impartialité historique (C. RAMBAUX, n° 18). Cyprien, auteur complexe, aux idées parfois imprécises ou contradictoires, insiste surtout sur le fait que le chrétien doit surtout conserver la grâce reçue au baptême, mais entrevoit la possibilité d'un progrès spirituel pendant la vie. Cependant ce progrès est purement personnel car l'incarnation marque le sommet de l'histoire (S. DELÉANI-NIGOUL, n° 18). Chez les Cappadociens s'exprime, dans les éloges de saints personnages, la dévalorisation radicale du temps. Seul compte l'au-delà, et l'ascèse doit détourner du monde. Plus la vie dure, plus les risques de péché augmentent (M. HARL, n° 12). Le saint en particulier, se dépouille de tout et ne se sent heureux qu'après s'être libéré de toute contrainte sociale (A. LE BOULLUEC, n° 13). La hâte perpétuelle du pèlerin exprime sans doute ce désir de l'au-delà et le sens de la fragilité de la vie (P. MARAVAL, n° 31). Le saint fait même tout pour que son corps ne reçoive aucun honneur après sa mort (M. ALEXANDRE, n° 15). Cependant on trouve chez Grégoire de Nysse un appel au progrès spirituel: l'instabilité des choses humaines peut être utilisée pour une marche vers Dieu (A. SPIRA, n° 16).

Le grand moment de la vie est donc la mort, puisque le salut éternel dépend de la situation où on se trouve à ce moment. La pénitence constitue le meilleur moyen pour se préparer (J. GOUILLARD, n° 30), mais la prédestination, pour saint Augustin, rend tout effort inutile (J.-M. GIRAND, n° 23). A Byzance l'âme passe devant de véritables fonctionnaires célestes qui évaluent ses mérites et tranchent. En Occident, où le poids de l'Etat est moins lourd et l'organisation ecclésiastique plus sûre de son pouvoir, une transition est introduite entre la mort et le jugement dernier par l'idée d'un purgatoire où l'âme se purifie et par l'idée d'une



assistance que les vivants peuvent apporter au défunt. Cette conception se développe tout au long de la période considérée et devient populaire, surtout à partir du XIII<sup>e</sup> siècle (J. LE GOFF, n° 33).

Enfin, le sens de la vie est lié au sens général de l'Histoire. La question n'est pas étudiée pour elle-même, malgré l'intérêt qu'elle présente pour des historiens. Cependant on constate que le temps historique n'est pas le même selon que l'auteur défend une vision cléricale des événements (J. BEAUCAMP et autres, n° 29) ou celle du pouvoir politique (G. ARNALDI, n° 34). La quête du sens ultime de l'histoire conduit à des réflexions eschatologiques. Byzance n'a guère commenté l'Apocalypse (C. MANGO, n° 27, et G. PODKALSKY, n° 28) mais a cru fermement que la fin du monde coïnciderait avec l'avènement d'un empire universel chrétien (n° 28). En Occident, les interrogations eschatologiques aboutissent, au XIII<sup>e</sup> siècle, à des perspectives sociales, avec certains Franciscains qui espèrent que, à la fin du monde, l'Eglise trop riche sera condamnée, tandis que saint François et les pauvres obtiendront le salut.

Il convenait enfin de se demander en quoi le temps était devenu chrétien: par adaptation du christianisme aux réalités antérieures ou par transformation de celles-ci. C'est là que la perspective chronologique est la plus importante. Des exposés liminaires montrent une tendance à la divinisation du temps, maître de toute chose, par le paganisme (N. BELAYCHE, n° 1) et, en conséquence, à la quête d'un salut post mortem qui remet en question l'idéal traditionnel de l'Antiquité, pour qui le but de la vie est l'accomplissement de soi ici-bas (M. MESLIN, n° 3). Un exposé particulièrement documenté démontre la persistance des repas funéraires sur les tombes et des offrandes dans celles-ci, en même temps que la juxtaposition de formules typiquement païennes (DMS) et de la croix sur les épitaphes. Que signifie, dans ces conditions, être chrétien: assister aux offices et faire mettre une croix sur sa tombe, tout en gardant une foule de traditions païennes, ou vivre comme un moine, ou adopter une attitude intermédiaire (P.-A. FÉVRIER, n° 10)? La pédagogie chrétienne vise précisément à prendre le chrétien tel qu'il est et à épurer sa foi. De même, des nombres qui avaient acquis une valeur symbolique sont plus ou moins bien christianisés, et toute une tradition païenne est ainsi baptisée superficiellement (G. DAGRON, n° 26). L'astrologie, elle aussi, conserve largement ses droits et tire de la Révélation des conclusions qui sont en contradiction avec elle (T. GREGORY, n° 37). En outre le temps propre au folklore conserve toute sa séduction (J.-C. SCHMITT, n° 32).

On constate, à travers cette brève présentation, la richesse de l'ouvrage, mais aussi l'ambiguïté du thème choisi: l'élaboration d'un temps chrétien fut lente et ne se dégagea jamais totalement des influences extérieures. Les conceptions que les chrétiens, même les plus exigeants, se faisaient du temps, différaient souvent fortement les unes des autres. En outre l'importance accordée aux réflexions des théologiens de l'Antiquité et du moyen âge reflète un état de la recherche dans les sciences religieuses, qu'il faudrait modifier aussi rapidement que possible: plutôt que les normes, on devrait s'attacher à étudier l'écho qu'elles rencontraient dans la population. L'archéologie certes, mais aussi l'épigraphie (étudiée souvent dans des cadres géographiques trop limités), les chroniques, le folklore...attendent des chercheurs qui leur fassent livrer leurs secrets, et ils sont considérables, comme une rapide enquête sur les formules de datation utilisées du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle permet de le constater. Enfin, pour que le contenu de l'ouvrage corresponde pleinement à son titre, il aurait fallu consacrer quelques pages au moins à la période qui s'étend du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, en particulier aux innovations du XI<sup>e</sup> siècle, en Occident. Quoi qu'il en soit, on dispose d'un instrument de travail important pour un grand nombre de questions dont l'intérêt est considérable.

Jean DURLIAT, Toulouse