

## Ouverture

### Nature et droit Servais de Tongres (ep. c. 343 — c. 359)

#### *La constance qui autorise*

La proto-histoire du Pays de Liège conduit à se pencher préalablement sur Servais, l'évêque de Tongres, car la *Civitas Tungrorum* fondée par l'armée romaine et datant des dernières décennies avant l'ère chrétienne, comprend un vaste espace qui anticipe le territoire même du Diocèse de Liège, d'où procédera ultérieurement la Principauté liégeoise, aux dimensions plus limitées géographiquement<sup>1</sup>.

En tout cas, un certain *Sarbatios*, Σαρβάτιος, fut bien évêque — identifié plus tard comme celui des Tongres — à partir d'environ 343, suivant sa souscription au quatre-vingt-cinquième rang de la liste générale du concile

1. Cf. J. Dury, *De la civitas Tungrorum au Diocèse de Liège (des origines au XIII<sup>e</sup> siècle) : la problématique des limites*, Université de Liège, 2003. Et M.-Th. Raepsaet-Charlier et al., « Tongres au Bas-Empire romain », in *Capitales éphémères, Supplément à la Revue archéologie du centre de la France*, 2004, p. 51-73 (avec une riche cartographie). L'auteur a par ailleurs insisté sur une romanisation non-linéaire, en mettant en relief, d'après les *inscriptions* tongriennes, la multiculturalité et le multilinguisme dans la Cité des Tongres à l'époque romaine ; désignant, en l'occurrence, les trois cultures : latine, celtique et germanique : « les familles utilisaient les noms indigènes au même titre que les noms latins, et honoraient les dieux, qu'ils soient romains, de nom celtique ou de nom germanique, en croisant constamment les langues ». Multiculturalité empirique toutefois, qui ne suppose pas un débat de principe. S'agit-il de pluralisme, de simple collaboration interethnique — modèle anglo-saxon, menaçant le principe d'égalité — ou d'intégration culturelle, voire d'un universalisme républicain comme expression d'une volonté générale ?

anti-arien de Sardique (Sofia, dans l'actuelle Bulgarie), comprenant 282 évêques, et au septième rang des trente quatre évêques de Gaule cités, sans indication de siège ; liste attestée par les actes de Sardique, capitale de la *Dacia Mediterranea*, où fut édicté l'Édit de tolérance. Édit qui mettait fin aux mesures anti-chrétiennes de Dioclétien en 311, et préparait ainsi son décret d'application par le *mandatum* de Milan de 313, dispensant également de la vénération divine de l'Empereur. Notre source, Athanase d'Alexandrie (ep. 328-373), commence ainsi sa liste des évêques souscripteurs de Gaule : « Γαλλίας, Μαξιμιανός, Βηρίσιμος, Βήκτουρος, Βαλεντῖνος, Δισιδέριος, Εὐλόγιος, Σαρβάτιος ... » ; vingt-sept autres noms suivent cette liste<sup>2</sup>.

Servais, s'il s'agit bien de lui, est encore évêque en 359, car au concile de Rimini, un *Servatio* prend une position remarquable parmi une vingtaine d'évêques résistants, sur plus de quatre cents qui avaient cédé, les uns après les autres, dans une lamentable palinodie, aux pressions impériales et "arianisantes". *Servatio* apparaît comme *le plus constant* de tous et, cette fois, son siège est nommé, mais de manière encore vague, car on ne peut discerner vraiment s'il s'agit d'un évêque des Tongres ou de Tongres : *constantissimus... Servatio Tungrorum episcopus*<sup>3</sup>.

Cette *constantia* ne se perçoit pas ici sans une connotation hautement significative, vu l'importance particulière que le chroniqueur, Sulpice Sévère, attache à la constance de l'introduit du monachisme en Gaule moyenne, évangélisateur des campagnes : saint Martin. Il s'agit de la *constantia Martini*, celle de son modèle majeur<sup>4</sup> ! Constance à la fois morale et « logique », mais également « politique », car contrairement à l'*inconstantia* de nombreux évêques, Martin est capable de se montrer ferme face au pouvoir impérial : la *constantia* est alors identifiée explicitement à l'*auctoritas* apostolique (*Vita Martini* 20, 1). Et l'on ne peut exclure ici un jeu de mots porteur : *Servatio* fut plus constant non seulement que ses collègues, mais que l'empereur Constance en personne.

La constance de *Servatio* apparaît donc à la fois *virtus* du sage antique — parfois opposée à la complaisance du médecin domestique, et dont le modèle dépasse celui des héros<sup>5</sup> —, *hypomonè* néotestamentaire<sup>6</sup> et

2. Athanase, Κατὰ Ἀρειανῶν λόγοι, *Apologia contra Arianos*, 50 in *Patrologia Graeca*, tome 25, col. 337 B ; *Apologia* écrite vers 350-357 ; C. Brennecke et alii, in *Athanasius Alexandrinus Werke*, t. II, Die « Apologien », Berlin, 2006, p. 127, ligne 8.
3. Sulpice Sévère, *Chronica* [c. 400-403], II, 44 ; *Patrologia Latina*, t. 20, col. 154 A ; SC 441, 328.
4. Sulpice Sévère, *Vita Martini* [c. 396-397], 4,5 ; 5,5 ; 10,1 : « constantissime » ; 22, 4 ; *Vie de saint Martin*, tome I, texte et trad., J. Fontaines, rééd., Paris, 2011 (SC 133).
5. Cf. Sénèque, *De constantia sapientis* I,1 ; II, 1.
6. Cf. *Luc* 8, 15 : καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ ; 21,19 : Ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ; *Hébreux* 12, 1b : δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν ; 2b ; 4a.

*exousia* évangélique. L'*exousia* est liée à la puissance de l'enseignement, et opposée à la faiblesse des sages lettrés ou des scribes<sup>7</sup>. Cette question de la constance et de l'inconstance constituera même un centre de la réflexion du plus important penseur du dixième siècle européen, Rathier de Vérone<sup>8</sup>.

Toujours est-il que la constance exceptionnelle de Servatio est associée directement, par Sévère, à celle de son collègue Phoebadius d'Agen (« noster Foegadius et Servatio »), auteur d'un *Contra arianos*, rédigé vers 357<sup>9</sup>. Suivant Phoebadius (ep. c. 340), il ne faut pas que le Fils soit sujet au commencement, à la visibilité et à la mortalité, bref aux « passivités » : « si l'on affirme qu'il [le Fils] commence, si l'on explique qu'il est visible et si l'on en conclut qu'il est mortel, je ne vois pas ce qui le différencie d'un homme en qui ces passivités dominent »<sup>10</sup>. Le Fils est l'acte pur, ce par quoi il est lui et non-séparé. En ce sens, la foi chrétienne ne remet pas en cause l'invisibilité divine par laquelle la puissance divine se fait mieux sentir partout.

Il s'agit là, également, d'une pensée qui résiste à la visibilité de la puissance impériale, mais peut être déjà à une visibilité divine comme image artificielle (non seulement idole, mais *icône*) ; ce qui se formalisera dans les *Libri Carolini* (VIII<sup>e</sup> siècle). Phoebadius insiste donc sur l'acte naturel : en tant que naturel, l'acte ne subit aucune passion ou perturbation. Il défend ainsi la *constantia naturae*. Une telle *constantia naturae* serait perturbée par les raisonnements humains, même si les arguments « ariens » ne peuvent perturber la constance naturelle divine (comparable, pour la philosophie stoïcienne, à la constance animale pure).

### *Un siège itinérant*

Sur Servatius lui-même, évêque de la *civitas Tungrorum* (à laquelle appartenaient Tongres, Maastricht et la *villa* de Liège) dont le siège sera transféré de Tongres à Maastricht à une date inconnue — Grégoire de Tours, au sixième siècle, fait déjà interférer le nom des deux cités —, et puis à Liège, nous n'avons que des informations très réduites. Il est raisonnable de penser, comme nous allons le préciser, que Maastricht, cité fortifiée à l'intersection d'un fleuve (la Meuse) et d'une voie romaine importante

7. Cf. Marc 1,22 : ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων (Vlg. *quasi potestatem habens*), καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.

8. Voir notre ch. IV qui est consacré à la pensée sinieuse de cet évêque singulier.

9. Cf. Leyde, *Universiteitsbibliotheek*, Vossianus Latinus F 58, IX<sup>e</sup> s. (il s'agit d'un ms. unique) ; *editio princeps* 1570 ; PL 20 ; éd., trad. A. Durangues, 1927 ; éd. R. Demeulenaere CCL 64, Turnhout, 1985.

10. Phoebadius d'Agen, *Contra Arianos*, 22, 4 ; éd. CCL 64, p. 16-18.

(Bavay-Cologne)<sup>11</sup>, devient le siège épiscopal effectif dès le quatrième siècle, époque où la région se trouve encore sous administration romaine.

Il est probable que ce Servatius (dont le nom même ne suffit pas à indiquer une origine) soit issu de la classe sociale supérieure de l'ensemble de la *Civitas Tungrorum*, et qu'il fut élu par la communauté chrétienne du lieu (les clercs), avec l'acceptation métropolitaine. La cité des Tongres est mentionnée pour la première fois au premier siècle de notre ère, dans la *Naturalis Historia* de Pline l'Ancien (IV, 17, 106), à l'époque où se mélangent des populations d'origine celtique et germanique, sans compter les administrateurs romains. Mais l'occupation du centre urbain, de nature militaire, date des dernières décennies avant l'ère commune — vers 15-10 avant notre ère, comme base arrière de Drusus pour sa conquête germanique d'outre-Rhin —, avant que n'y soit installé le chef-lieu (Atuatuca) de la *civitas* des Tongres.

Dans ses *Res Gestae*, Ammien Marcellin († c. 391-400) évoque la région où les Francs Saliens sont autorisés à résider dès 358<sup>12</sup>, et la ville de Tongres telle qu'elle apparaît dans le troisième quart du quatrième siècle, comme une ville vaste et prospère, comparable à celle de Cologne, en *Secunda Germania* : « Agrippina [Cologne] et Tungris munita, civitatibus amplis et copiosis »<sup>13</sup>. Et pourtant, les recherches archéologiques laissent voir, dès cette époque, un déclin graduel de la ville, des échanges économiques (la statistique des monnaies du site est un symptôme) et de la démographie, vu notamment la décroissance du nombre et de la richesse des tombes. Le commerce s'est alors déplacé de l'axe routier Boulogne-Cologne vers le bord de Meuse, à Maastricht, au bénéfice du commerce fluvial ; commerce auquel participent Jupille sur Meuse, Flémalle, Huy, Dinant ou Namur, peut-être autant de *résidences secondaires* des évêques, mais sans forcer cette expression, car cette représentation semble déjà carolingienne.

La *Vita Landiberti*, rédigée dans les années 730, signale l'existence d'un *portus* (débarcadère protégé) de Maastricht<sup>14</sup>. Ainsi le corps de Lambert, assassiné un quart de siècle auparavant, fut ramené à Maastricht par bateau (*Vita Landiberti*, 17 : « Ils le transportèrent en bateau vers sa ville »). Il est attesté que Maastricht, vers 830, est un bourg commerçant, un *vicus* fort peuplé et tout particulièrement par des marchands ; *vicus est habitan-*

11. Cf. M. Suttor, « Le rôle d'un fleuve comme limite ou frontière au Moyen-Âge, de Sedan à Maastricht », in *Le Moyen-Âge*, 2010/2, p. 335-366. Id., *Vie et dynamique d'un fleuve. La Meuse de Sedan à Maastricht (des origines à 1600)*, Bruxelles, 2006.
12. Ammien Marcellin, *Res Gestae*, XVII, 8, texte et trad. G. Sabbah, Paris, 2002 ; XX, 10,1 ; texte et trad. J. Fontaine et alii, Paris, 1996.
13. Ammien Marcellin, *Res Gestae*, XV, 11,7 ; texte et trad. E. Galletier, Paris, 2002.
14. *Vita Landiberti*, éd. B. Krusch, MGH., S. R. M., 6, p. 371.

*tium et precipue negociatorum multitudine frequentissimus*<sup>15</sup>. Par contre, l'on connaît bien peu l'activité économique liégeoise avant le dixième siècle ; un diplôme d'Otton III, daté de 987, confirme les droits régaliens de l'Église de Liège sur Maastricht, *tam in navibus et ponte quam foro*<sup>16</sup>.

Toutefois, on ne peut dissocier le développement des cités de la cohérence sociale (celle des *civitates* romaines et des *vici* germaniques), en sus de leurs vecteurs économiques comprenant l'importance de l'activité agricole et même métallurgique (en Hesbaye notamment, mais aussi en Ardenne, comme à Saint-Hubert), des foires rurales de l'*arrière-pays* du fleuve, ou de l'axe rhénan majeur. S'il faut évidemment tenir compte des marchands, il ne faut pas sous-estimer l'impulsion des officiers militaires ou des magistrats, des aristocrates ou des évêques, ni, ultérieurement, l'action stabilisatrice des carolingiens et des ottoniens. Les invasions normandes (c. 850-900) n'ayant pas interrompu de manière décisive le développement des villes mosanes depuis la période mérovingienne.

Ainsi le déplacement de Tongres à Maastricht (situé à une quinzaine de kilomètres) a peut-être été facilité par l'éparpillement des élites au sein de la *Civitas*. La documentation épigraphique concernant la cité antique de Tongres aux alentours des quatrième et cinquième siècles, ne nous livre que la mention d'un seul magistrat et d'un seul décurion, mais ils ne résident pas à Tongres même. Et si l'on tient compte du fait que l'évêque Servatius (*Aravatus Traiectensis episcopus*) est enterré à Maastricht plutôt qu'à Tongres<sup>17</sup>, cela trahit déjà le changement du centre de gravité de la province tongrienne. Au V<sup>e</sup> siècle, en tout cas, l'ancien chef-lieu semble déserté après les premières décennies ; aucun nom d'évêque n'est connu, ni à Tongres ni à Maastricht (peut-être n'y en avait-il plus dans cette période troublée), pas plus d'ailleurs qu'à Cologne ! Et pourtant, en 437, six ans après la prise de Tournai par les Francs Saliens, les garnisons romaines sont toujours à Maastricht. Tandis que l'extrême sud de la *civitas Tungrorum* reste encore sous la gouvernance du dernier représentant de l'Empire romain en Gaule, Syagrius, jusqu'en 486.

Quant aux évêques du sixième siècle — et probablement déjà Falcon (avant 535), évêque dont nous reparlerons, vu sa volonté d'établir une école et des lecteurs nombreux jusqu'aux limites extrêmes de son Diocèse, en amont de la Meuse, à Mouzon, en Ardenne<sup>18</sup> —, ces évêques, dis-je, siègent

15. Eginhard, *Translatio et miracula ss. Marcelini et Petri*, éd. Waitz, in MGH., SS., 15, p. 261.

16. *Regesten des Kaiserreiches unter Otton III*, 1956, p. 472, n° 991.

17. Suivant Grégoire de Tours, à propos de celui qu'il nomme Aravatus : *Historia Francorum*, II, 5, in MGH., *S. Rer. Merov.*, 1, 2, p. 47 ; *Liber de gloria gloria confessorum*, 71 ; in MGH., S.R.M., 1, p. 790.

18. Cf. *Fondements* II, 1.

sans doute déjà à Maastricht, soit à une trentaine de kilomètres de Liège, et feront prospérer le culte de saint Servais autour de sa tombe (réelle ou imaginaire)<sup>19</sup>. Grégoire de Tours l'identifie au *templum magnum* qu'aurait construit l'évêque Monulphus dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle (après 549), époque où le culte de Servais est réactivé, alors que son oratoire était tombé en ruine en même temps que le pouvoir romain (*In Gloria Confessorum*, 71)<sup>20</sup>. Pouvoir dont il s'agissait pourtant de retirer encore un certain ascendant, fût-ce précisément par le biais d'un Servatius et de son siège romain. Monulphe, en mal de prestige de son siège, est sans doute l'inventeur de saint Servais<sup>21</sup> !

Auparavant, le prédécesseur de Monulphus, Domitianus, évêque de 535 à 549 — si l'on tient compte de la date où il assiste au concile de Clermont comme *Episcopus Ecclesiae Tungrorum quod et Trajecto*, jusqu'à celle où il assiste encore au concile d'Orléans — est enterré à Huy : *castrum* qui est sans doute l'épicentre de sa puissance familiale (qui aurait pu devenir le siège épiscopal, vu sa position plus aisée à défendre que Liège), et non près de saint Servais ou de la *sedes episcopalis*. Il en ira de même pour l'évêque Perpetuus (sixième siècle), censé enterré à Dinant (près de Namur, mais à une centaine de kilomètres de Maastricht), tandis qu'Amand, l'éphémère tenant du siège maastrichtois (649), sera enterré à Elnone, Saint-Amand-les-Eaux, situé à deux cents kilomètres de Maastricht ! Remacle sera également sépulture en l'abbaye de Stavelot qu'il avait fondée, mais à une septantaine de kilomètres de cette ville mosane où se signerait un jour l'important *Traité de l'Union européenne*.

### *Linéaments de la réception*

Il semble toutefois que les évêques mérovingiens de Tongres liés aux grandes familles comme aux élites locales — la christianisation n'est pas le seul fait des missionnaires ou du clergé —, résidèrent en principe à Maastricht jusque vers 736. C'est de cette époque également que provient le plus ancien manuscrit de la *Vita s. Servatii*, déjà lui-même une copie, et

19. Pour un état de la question, cf. A. Dierkens, « Réflexions sur l'histoire religieuse de Maastricht à l'époque mérovingienne », in *L'évangélisation des régions entre Meuse et Moselle...* (éd. M. Polfer), Luxembourg, 2000, p. 541-567.
20. Grégoire de Tours, *Liber de gloria confessorum*, c. 71, éd. Krusch, in MGH., *S. Rer. Merov.* I, p. 340, l. 15.
21. Cf. F. Theuws, « Maastricht as a centre of power in the early Middle Ages », in M. de Jong, F. Theuws, C. van Rijn, *Topographies of power in the early Middle Ages*, Leyde, 2001, p. 155-216 ; ici particulièrement : *Maastricht, the saint and the Merovingian bishops* (p. 160-165) ; *Servatius' grave* (p. 166-172).

inspiré de l'*Historia* de Grégoire de Tours<sup>22</sup>. La seconde *Vita* y ajoutera le chapitre II, 6 de l'*Historia*, ainsi que le chapitre 71 de l'*In Gloria*, lui-même conjoint à une inscription funéraire en vers métriques qui célèbre la clarté du visage, le corps splendide et la parole du saint<sup>23</sup>. Pièce en vers probablement composée au VI<sup>e</sup> siècle, lors de la construction d'un nouveau mausolée dédié à saint Servais, en ce temps où, à Maastricht comme à Tongres, l'on ignorait déjà tout de Servatius. Et c'est précisément cette vie qu'Hériger de Lobbes (avant 980) résumera rapidement dans ses *Gesta*<sup>24</sup>.

En outre, la mémoire de Servais fut maintenue éveillée par les pèlerinages dont le plus fameux, peut-être, fut celui de l'empereur Henri II en 1003, pour y favoriser sa guérison ; mais il ne l'obtint finalement qu'auprès des reliques de saint Lambert à Liège, là où siégeait encore Notger — ce qui confirmait symboliquement la suprématie définitive de Liège sur Tongres-Maastricht<sup>25</sup>. Bien entendu, la mémoire de Servais fut maintenue aussi par la rédaction d'autres vies, notamment celle de Jocundus vers 1070, et d'autres encore dans la première moitié du douzième siècle ; une version néerlandaise fameuse due à van Veldeke date de c. 1170. Époque où l'on édifie à Liège une église Saint-Servais, reconstruite au XIII<sup>e</sup> siècle. Elle fut préservée lors du sac de la ville par Charles le Téméraire, en 1468<sup>26</sup>.

Par ailleurs, il ne faut pas minorer l'iconographie de Servais, malgré son caractère assez restreint, et tout particulièrement le *Livre xylographique de saint Servais*<sup>27</sup>. Texte chiro-xylographique composé à l'initiative du chapitre Saint-Servais de Maastricht (désireux de soutenir le pèlerinage aux reliques), comportant sur chacun des 12 feuillets recto-verso une gravure sur bois rehaussée sans soin de peinture vive, accompagnée d'un texte en français négligé, copié à la main, et dont les 20 premières illustrations reproduisent la légende. Viennent ensuite les scènes de l'ostension des « reliques » qui y sont reproduites.

Enfin, évoquons l'écriture dramatique, le théâtre pédagogique à l'époque moderne, comme cette pièce en cinq actes, représentée par les étudiants : *Servatius Octavianus sive Tungrensis Drama sacrum...*, écrite par

22. Cf. B. Krusch, in MGH., S.R.M., 3, p. 84.

23. *Vita Servatii*, 3 ; MGH., S.R.M., 3, p. 90.

24. Cf. Hériger de Lobbes, *Gesta Pontificum Tungrimensium sive Leodicensium*, 20-21 ; in MGH., SS., 7, 172-173 ; voir notre chapitre V.

25. Cf. Adelbold d'Utrecht, *Vita Heinrici* II, c. 20-21 ; in MGH., SS., 4, p. 689.

26. Voir la fin de notre tome II : *Entre le sac de Liège en 1468 et la neutralité liégeoise en 1492*.

27. Cf. *Het blokboek van sint Servaas. Facsimile met commentaar...* [c. 1460], éd. Koldeweij et Pesch, Utrecht..., 1984.

Bernard von Heymbach en 1649<sup>28</sup>. Cette année est celle du départ de Heymbach pour Louvain, car il a été choisi par le Collège des Trois-Langues (fondé en 1518, avant le Collège de France, 1530), pour y professer la langue latine, avant de devenir aussi licencié *utriusque juris* en 1654. Il semble s'attacher très naturellement à l'époque romaine et, plus particulièrement, à la figure de Servais de Maastricht, puisqu'il donne encore une *Sylva Servatiana*<sup>29</sup>.

Quant aux débats scientifiques modernes touchant Servatius, nous en trouvons un exemple significatif chez le plus important mathématicien liégeois, René-François de Sluse, lorsqu'il s'attachait à certaines questions historiques, dans son *De S. Servatio Episcopo Tungrensi*<sup>30</sup>. Il s'agissait alors de résoudre la question chronologique posée par l'erreur de Grégoire de Tours et par l'identité de celui qu'il nomme Aravatius — son identification à Servatius se verra encore mise en doute par B. Krusch<sup>31</sup>, réfuté de manière décisive par G. Kurth<sup>32</sup>. Il reste que René de Sluse use déjà de toutes les sources historiques à sa disposition, anciennes (Théodoret, Sévère, Ammien, Sigebert de Gembloux, etc.) et modernes (Scaliger, Petau, Baronius, etc.). Relevons encore que l'Office des premières vêpres de Saint Servais (c. X<sup>e</sup> siècle) a été reconstitué et chanté par la *Schola Maastricht*<sup>33</sup>.

Si l'on examine, à présent, de manière succincte, le déplacement progressif de Tongres vers Liège, il faut d'abord rappeler que Tongres se situe seulement à une petite vingtaine de kilomètres de Maastricht et à une trentaine de kilomètres au nord de Liège. Le *transfert* graduel de la *sedes episcopalis* vers Liège n'est pas nécessairement le fruit d'une décision administrative ou politique, ni simplement un fait empirique. Un tel transfert est aussi lié très étroitement à la *translatio reliquiarum*, et donc à la création d'une infrastructure sacrale modifiant l'orientation géo-politique de la province romaine — vu le dynamisme démographique et économique que le pèlerinage favorise alors, sans exclure une certaine hésitation sur la *sedes episcopalis* jusqu'à Notger. Infrastructure sacrale mise en place suite aux

28. Bernard von Heimbach [professeur d'éloquence à l'école Saint-Servais de Maastricht, né à Zülpich/Tolbiac vers 1620, mort à Louvain en 1664], Mosa-Trajecti, E. Bucherius, 1649, 7 + 82 pp. (comprenant une épigramme en français écrite par des Hayons).
29. B. von Heimbach, *Sylva Servatiana seu diversi lusus poetici de vita S. Servatii primi Trajectensium ad mosam Episcopi ; praemissa synopsis vitae eiusdem Divi*, Louvain, Jérôme Nempœus, 1650, p. 46.
30. René-François de Sluse, *De S. Servatio Episcopo Tungrensi eius nominis unico : adversus nuperum de sancto Arvatio vel duobus Servatiis Commentum. Dissertatio historica*, Liège, Guillaume-Henri Strel, 1684, in 8°, 112 pages.
31. Cf. B. Krusch, in MGH., SRM, 3, p. 83.
32. G. Kurth, *Le pseudo-Arvatius*, in *Analecta Bollandiana*, 16, 1897, p. 164-172.
33. *Middleeuwse vespers van Sint Servaas in Maastricht*, dir. A. Kurris (CD 1996).



meurtres successifs des évêques de Maastricht, Théodard (669/70) et Lambert (705), déjà familier des lieux, car il aimait s'y retirer. Lambert y fait déjà transférer son prédécesseur selon une source plus tardive, mais la *translatio* du corps lui-même n'est pas attestée ; ce qui n'exclut pas l'organisation d'un culte de Théodard dans la bourgade liégeoise, avant l'assassinat de Lambert.

L'évêque Hubert, quant à lui, en accord avec d'autres instances (familiales, aristocratiques ou royales), y fait bien transférer, le 31 mai 718, la dépouille de son prédécesseur Lambert, assassiné au plus tard en 705, car Hubert est déjà cité dans une charte de mai 706. Dépouille initialement déposée dans une tombe familiale au sud de Maastricht — à moins que, par Saint-Pierre dont parle la *Vita Huberti*, 18, nous entendions un ancien nom de l'église Saint-Servais elle-même (mais cela suppose que l'on suive une lecture forcée de la *Vita Servatii* de Jocundus).

L'évêque Hubert, mort dans les Fourons (*Fura*)<sup>34</sup>, fut lui-même sépulturé selon ses vœux à Saint-Pierre de Liège, le 30 mai 727 — ce qui contribue à la fin de l'attraction dominante du culte de Servais et donc de Maastricht. C'est son propre fils Floribert qui lui succède sur le siège de Maastricht-Liège, entre 727-736/8<sup>35</sup>. Tout ceci, un siècle avant que l'évêque Walcaud (ep. 810-832), en accord avec l'empereur et le siège métropolitain de Cologne, ne déplace, en 825, cette relique du fondateur de Liège, mais concurrente à celle de saint Lambert, à Andage (devenu Saint-Hubert en Ardennes)<sup>36</sup>.

Toutefois, il n'est pas prouvé que Liège soit, au temps d'Hubert, une propriété épiscopale, familiale, royale (mérovingienne) ou pipinnide (pré-carolingienne). C'est la création d'une infrastructure sacrale décisive — l'espace sépultural du saint, testimonial en l'occurrence — qui semble encore déterminer la *sedes episcopalis*, plutôt que l'inverse, même si Liège se situe bien au cœur d'une concentration ancienne de propriétés des Pipinnides, et se trouve favorisé par le second mariage de Pépin II (dit de Herstal, enterré à Chèvremont, face à Liège) avec Alpais (mère de Charles Martel), dont la famille était probablement originaire de Maastricht ou de Liège même (*Avridum*, Avroy). Le transfert des restes de Lambert à Liège (c. 716-718) coïncide d'ailleurs avec la montée en puissance de Charles Martel.

34. *Vita Huberti Leodiensis Prima*, 15, in MGH., S. R. M. 6.

35. *Vita Huberti*, 14.

36. Sur Walcaud et son lien très significatif à Saint-Hubert, voir notre chapitre I, III.

*Le droit (procédure d'appel),  
l'humanité exceptionnelle et la nature*

Bref, pour en revenir à la personne même de Servais, une des premières et rares informations concernant *Sarbatios*, nous vient d'Athanase d'Alexandrie, lequel avait peut-être connu ce Sarbatios lors de son exil « au bout du monde », à Trèves, en 336/7, pour cause de soutien radical à l'ὁμοούσιος — identité théologique de *nature* entre Père et Fils — défini au concile de Nicée (325). Toutefois, il n'est pas certain, malgré son nom sur la liste de souscription, que ce Sarbatios ait pris part *en personne* au concile de Sardique (convoqué par Constant I<sup>er</sup>, empereur d'Occident et par Constance II, empereur d'Orient et d'orientation arienne), même s'il est assuré qu'il en soutenait les thèses nicéennes dogmatiques modérées (concernant les rapports de *nature* entre Père et Fils), mais aussi disciplinaires, touchant notamment la juridiction d'un évêque dans sa seule province. Quant à la procédure d'appel à Rome, elle semble renouveler l'appel à César, tel qu'on le voit déjà mis en œuvre par Paul de Tarse en tant que citoyen romain — mais qui refuse par là le tribunal ethnique<sup>37</sup>.

Rappelons que nous sommes alors dans le contexte d'une cabale contre un pronicéen radical, Athanase d'Alexandrie, menée par certains évêques orientaux appuyés par le pouvoir impérial, récusant sa manière de comprendre les rapports du Père et du Fils dans la même nature divine, sans que celle-ci soit un divin générique. Se pose alors la question de la procédure lorsqu'un contentieux apparaît entre évêques ; c'est le problème de la cause juste (*καλὸν τὸ πρᾶγμα* ; *bonam causam*), cette cause que pense avoir celui qui est condamné, et de la possibilité de dépasser un jugement local par l'appel. Suite à cet appel, « s'il [l'évêque de Rome] juge que l'on doit réviser un procès, qu'on le réviser et qu'il donne des juges » ; la version grecque (« εἰ δεῖ ἀνανεωθῆναι τὸ δικαστήριον καὶ ἐπιγνώμονας αὐτὸς παράσχοι ») est considérée par Turner comme l'expression primitive de ce concile, même si le départ rapide des évêques orientaux en conflits, le transforma en synode occidental avec un nombre de participants réduit au tiers<sup>38</sup>.

Nous voyons, dans cette importance conciliaire accordée aux décisions juridiques, l'émergence du lien étroit qui se tissera ultérieurement entre le *droit* et la doctrine, avant même le développement de la *theologia* au XI<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup> et

37. Cf. *Actes* 25, 11 : Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι, *Caesarem appello*.

38. Cf. *Concilium Nicaenum. Supplementum Niceano-Romanum, scilicet Concilium Serdicense* in *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima*, I, 2, 3, éd. Turner, Oxford, 1930.

39. Cf. Gozechin, *Epistola ad Walcherum*, *op. cit.* ; voir notre chapitre VII, 2.

surtout au siècle suivant<sup>40</sup>. Quant à l'*Epistola ecclesiae Leodiensis ad Papam* (c. 1145) qui en appelle à la clémence de Rome face aux « hérétiques » du Diocèse, elle marquera une intensification de cette procédure d'appel et, finalement, du centralisme romain ; elle constitue alors un symptôme du déclin de l'église impériale liégeoise comme de son autonomie, soutenue encore avec la force que l'on sait par un Sigebert de Gembloux, dans la première décennie du XII<sup>e</sup> siècle<sup>41</sup>.

Quoi qu'il en soit, la mention du nom de Sarbatios se retrouve dans une liste indépendante, semble-t-il, de celle d'Athanase d'Alexandrie, même si cette liste authentique est donnée dans un texte forgé pour attester un Concile de Cologne réuni en 346, notamment pour démettre l'évêque Euphrate de Cologne accusé d'une orientation arienne (*Synodum congregavit contra Euphratam nefandissimum episcopum*). Mais cette fois, Sarbatios y apparaît, au treizième rang des évêques de Gaule, sur vingt-quatre, et comme évêque des Tongres<sup>42</sup>.

Outre la seule évocation de *Sarbatios* par Athanase dans sa liste des évêques de Gaule souscripteurs au concile de Sardique, nous trouvons encore mention de Sarbatios dans son *Apologie à Constance*, au côté d'un certain Maximus, de leur suite et de leurs accompagnateurs, Clementius et Valens. Nous sommes alors, vers 350, en période instable de négociations entre le parti nicéen et le parti arianisant (pour simplifier). Athanase s'adresse en ce temps-là à l'empereur Constance II qui l'accusait d'avoir pactisé avec Magnence, l'usurpateur : « je t'en prie, informe-toi, d'autant plus que tu disposes des témoins, ces envoyés qu'il [Magnence] t'avait dépêchés, ceux qui les accompagnaient, ainsi que Clementus et Valens » ; « παρακαλῶ, καθά, προείπον, ἐξέταζε εἰσιν δὲ Σαρβάτιος καὶ Μάξιμος [Maximinus de Trèves ?] ἐπίσκοποι καὶ οἱ σὺν αὐτοῖς, καὶ Κλημέντιος καὶ Βάλης ... »<sup>43</sup>.

Nous voyons ici Sarbatios engagé très activement dans les contentieux publics les plus graves. Nous ne connaissons pas les résultats de son ambassade et nous ignorons si une éventuelle rencontre avec Athanase a bien eu lieu à Alexandrie, mais le simple fait d'avoir choisi Sarbatios pour mener cette mission délicate, atteste à quel point ce personnage avait pris de l'autorité au sein de l'épiscopat gaulois tout entier.

40. Sur cette capitale conjonction du juridique et du théologique, voir notre tome II, ch. X, consacré à Alger de Liège.

41. Voir notre ch. IX.

42. Cf. C. Munier (éd.), *Concilia Galliae*, a. 314- a. 506, Turnhout, 2001 [1<sup>e</sup> éd. 1963], p. 27 et 29.

43. Τοῦ αὐτοῦ ἀπολογία πρὸς τὸν βασιλέα Κωνσταντῖον — 9, 2, éd. C. Brennecke et *alii*, in *Athanasius Alexandrinus Werke*, t. II, *Die « Apologien »*, Berlin, 2006, p. 286, ligne 16 ; SC 96, p. 97 ; *Apologia ad Constantium*, *Patrologia Graeca*, t. 25, col. 605 C.

Après la défaite militaire de Magnence en 351 et son suicide en 353, l'empereur Constance II se retrouve seul et entend introduire sa politique ecclésiastique et son orientation arianisante (celle de la seule *similitudo* du Père et du Fils) en Occident. Aussi, lors du concile de Rimini qui se tient du printemps au mois de décembre 359, fait-il envoyer la formule attribuée à Markos d'Arethusa (auj. الرستن, en Syrie). Dans un premier temps, les pères conciliaires refusèrent en majorité la formule d'Arethusa, pourtant modérée, dite formule de Sirmium ; formule qui omet la référence délicate à la nature ou à l'*ousia* (car ce terme οὐσία n'est pas dans les Écritures, sauf avec le sens de *patrimoine*)<sup>44</sup>, mais propose celle d'une simple *similitudo in tout* ou d'*homoïos kata panta* (ὁμοιος κατά πάντα) *entre Père et Fils, suivant les Écritures*. Toutefois, les évêques, cédant à la contrainte, finirent par s'y rallier à une forte majorité, mais sans l'accord de Servais.

Il est clair que les évêques conciliaires étaient soumis à une forte pression impériale, car elle les retenait sur place, très éloignés de leurs provinces. Servatius fut donc absent de son évêché tongrien durant une demi année entière ! Mais ce n'est rien à côté de ce que sera l'absence du siège de Liège par Notger, en Italie, de 998 à 1002 ; même si cette absence prolongée n'était pas non plus sans risque militaire pour sa Principauté impériale, face à la résistance lotharingienne !

Mais finalement, par le truchement d'une formule de compromis, ajoutant une incise dans la formule de Sirmium — à l'instigation de deux conseillers du parti impérial —, incise suivant laquelle le Fils de Dieu n'est *pas une créature comme sont les autres créatures*, Servatius et Foegadius finirent par signer. Or cette proposition laissait place, malgré tout, à une interprétation arianisante, différente, en tout cas, du radicalisme d'Athanas. L'incise comprenait donc un « *ocultus dolus* » du point de vue

44. La *Confession de foi* du Concile de Sardique (343), rédigée par les Occidentaux après le départ des Orientaux, prétend pourtant que les « hérétiques » utilisent le terme *ousia* (*oi hairetikoi ousian prosagoreuouσι*) ; mais le texte confond explicitement la nature et la substance (personnelle), *ousia* (οὐσία) et *hypostase* (ὑπόστασις), ce qui le fera lui-même censurer en 362. Cf. Théodoret, *Historia Ecclesiastica* lib. II, 6 (*Patrologia Graeca*, t. 82, col. 1012). Ne comprenant pas que la paternité peut être seulement en puissance et pas nécessairement en acte, la *Confession* considère comme la pire absurdité de dire un jour qu'un père a existé sans fils : *Atopôtaton gar esti legein pote patera gegenèsthai chôris huiou*. Quelques lignes plus loin, le lexique de la folie est mobilisé, non pour désigner un état psycho-physiologique, mais l'effet d'un aveuglement énigmatique : « telle est leur folie (*anoia*, ἄνοια), et par une si épaisse obscurité leur intelligence (*dianoia*) est aveuglée, afin qu'ils soient incapables (*ina mè dunèthôsin*) de voir la lumière de la vérité (*alètheias*) » (*Ibidem*).

nicéen strict<sup>45</sup>. Car, au regard de l'orthodoxie nicéenne, le Fils n'est pas une créature, aussi exceptionnelle soit-elle. D'où l'ambiguïté redoutable de l'anathème, à ses yeux, du moment qu'il comprenait l'incise incriminée (attribuée à Valens de Mursa, en Illyrie/Croatie), et que nous rapporte Jérôme : *si quelqu'un dit que le Fils de Dieu est une créature comme le sont les autres créatures, qu'il soit anathème* — « si quis dixerit creaturam Filium Dei, ut sunt creaturae ceterae, anathema sit »<sup>46</sup>.

En somme, Servatius apparaît ici, soit comme un évêque gaulois plus diplomate que "théologien", et qui n'aurait pas bien saisi la difficulté doctrinale majeure que masquait l'incise sur la créature incomparable ; soit comme un nicéen modéré — et pas seulement poussé par un souci de paix ou de guerre lasse —, bien moins « orthodoxe » qu'on ne l'a supposé. Ce qui n'a nullement la vertu de faire de sa conception plus rationnelle et humaniste, une position moins pertinente que celle des nicéens radicaux comme Athanase d'Alexandrie ou Hilaire de Poitiers.

Et pourtant, au regard de l'orthodoxie, soucieuse de sa puissance, la seconde position ne garantirait pas seule contre la première. Car ne pas aborder la question de l'identité de la nature divine en Jésus injustement crucifié, semble vouloir éliminer la contestation du pouvoir terrestre. Mais les récits évangéliques ne parlent nulle part de cette identité de nature. En outre, Constantin n'a personnellement toléré le christianisme, et favorisé de fait son expansion dans l'Empire, que parce qu'il était persuadé, à juste titre, que les évêques ne contestaient pas alors son pouvoir terrestre. Enfin, l'affirmation d'une identité de nature n'a jamais empêché une durable complicité des pouvoirs.

À cela s'ajoute, au regard de l'orthodoxie, un autre écueil majeur, non plus politique, mais sotériologique. Dire que le fils serait une créature exceptionnelle, mais une *créature* malgré tout, ferait que la solidarité divine avec le faible en serait atténuée, et que le don total de soi de Jésus à l'humanité tiendrait seulement de la nature humaine, ruinant ainsi sa portée décisive. Mais en quoi une telle solidarité serait-elle diminuée radicalement si le don est seulement humain ou issu d'une seule volonté ? Le don ne prend au contraire toute sa portée que s'il est volontaire, venant d'une volonté sans cause et sans nature supposée (divine ou humaine), sans autre cause qu'elle-même, son libre vouloir. Or un tel vouloir en lui-même ne se distingue pas selon une nature qui serait une cause ontologique. Ce qui ne signifie pas qu'une telle volonté ne soit point voulue par une autre ou par d'autres, ni que cette libre volonté veuille uniquement celle qui la veut ou celles qui l'interpellent librement.

45. Cf. Sulpice Sévère, *Chronica* II, 44, 7.

46. *Contra Luciferianos*, 18, V 190 ; *Patrologia Latina*, t. 23, col. 171 C.