



**HAL**  
open science

# Le roi Josias dans l'écclésiologie politique du haut Moyen Âge

Isabelle Rosé

► **To cite this version:**

Isabelle Rosé. Le roi Josias dans l'écclésiologie politique du haut Moyen Âge. Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge, 2003. hal-03644088

**HAL Id: hal-03644088**

**<https://hal.science/hal-03644088v1>**

Submitted on 18 Apr 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ISABELLE ROSÉ

## LE ROI JOSIAS DANS L'ECCLÉSIOLOGIE POLITIQUE DU HAUT MOYEN ÂGE \*

Mais nous avons ajouté également quelques articles relevant du droit canonique, qui nous ont paru nécessaires. Que personne, de grâce, ne juge prétentieuse cette circulaire (*admonitio*), adressée dans un sentiment de devoir, et par laquelle nous nous efforçons de corriger les erreurs, de supprimer ce qui est superflu et d'encourager ce qui est juste, mais qu'on l'accueille plutôt avec un sentiment de charité bienveillante. Nous lisons, en effet dans les Livres des Rois (IV R. 22-23) comment saint Josias s'est efforcé de ramener au culte du vrai Dieu le royaume que Dieu lui avait confié, en le parcourant, le corrigeant et en l'exhortant (*circumeundo, corrigendo, ammonendo*): je le dis non pas pour me comparer à sa sainteté, mais parce qu'il est de notre devoir de suivre toujours et partout les exemples des saints et parce qu'il est nécessaire de rassembler tous ceux que nous pouvons en vue de la pratique d'une bonne vie en l'honneur et à la gloire de notre Seigneur Jésus-Christ. C'est pourquoi, comme nous venons de le dire, nous avons ordonné d'inscrire quelques articles, pour que vous vous appliquiez à les rappeler en même temps<sup>1</sup>.

\* Je tiens à remercier Michel Lauwers pour avoir dirigé cette recherche au cours d'une maîtrise et pour ses nombreuses relectures, Rosa Maria Dessì, François Bougard et Germain Butaud pour leurs corrections, ainsi que Monique Zerner, Dominique Alibert et Hélène Yagello pour leurs remarques.

<sup>1</sup> *Admonitio generalis* [ci-après : AG], éd. A. Boretius, *Capitularia regum francorum*, I, Hanovre, 1883 (*M.G.H., Legum sectio, II-1*), n° 22, p. 53 l. 41-43 et 54 l. 1-10 (traduction de l'ensemble du texte par G. Tessier, *Charlemagne*, Paris, 1967, p. 291-309) : *Sed et aliqua capitula ex canonicis institutionibus, quae magis nobis necessaria videbantur, subjunximus. Ne aliquis, quaeso, hujus pietatis ammonitionem esse praesumptiosam judicet, qua nos errata corrigere, superflua abscidere, recta coartare studemus, sed magis benivolo caritatis animo suscipiat. Nam legimus in regnorum libris, quomodo sanctus Josias regnum sibi a Deo datum circumeundo, corrigendo, ammonendo, ad cultum veri Dei studuit revocare. Non ut me ejus sanctitate aequiperabilem faciam, sed quod nobis sunt ubique sanctorum semper exempla sequenda, et quoscumque poterimus, ad studium bonae vitae, in laudem et in gloriam domini nostri Jesu Christi, congregare necesse est. Quapropter, ut praediximus, aliqua capitula notare jussimus, ut simul haec eadem vos ammonere studeatis, et quaecumque vobis alia necessaria esse sciatis, ut et ista et illa aequali intentione praedicetis. Nec aliquid quod vestrae sanctitati et populo Dei utile videatur, amittite ut pio studio non amoneatis.*

Ainsi s'exprime Charlemagne dans le capitulaire dit de l'*Admonitio generalis*, rédigé aux alentours de 789 et adressé aux élites franques. L'apparition dans ce texte du modèle de Josias, roi biblique moins emblématique pour l'histoire d'Israël, et moins fréquemment cité au Moyen Âge que David ou Salomon, soulève quelques interrogations. Existe-t-il des précédents à l'utilisation de cette figure, et cette présence est-elle signifiante?

Josias apparaît dans la Bible à cinq reprises : dans les livres des Rois (III R. 13, 1-2 et IV R. 22-23), des Chroniques (II Ch. 34-35) et de l'Ecclésiastique (Si. 49, 1-4); il est également mentionné dans la généalogie du Christ, au début de l'Évangile de Matthieu (Mt 1, 10-11).

Sous le règne d'Ozias, Josias est annoncé par une prophétie qui déclarait qu'il combattrait l'idolâtrie (III R. 13, 1-2). À l'âge de huit ans, il monte sur le trône du royaume de Juda en tant que dernier bon roi avant l'exil à Babylone (IV R. 22, 2). Son règne demeure paisible pendant dix-huit ans, jusqu'au moment où il découvre le texte du Deutéronome à l'intérieur du Temple qu'il faisait reconstruire. Il s'aperçoit alors que ses sujets ne suivent plus les commandements divins. Épouvanté devant les péchés de son peuple, il fait publiquement soumission à Dieu qui lui fait la promesse qu'il mourra avant de voir la ruine des Juifs et qu'il sera enterré dans le tombeau de ses pères.

Après avoir lu la Loi à son peuple rassemblé à Jérusalem, Josias entreprend d'appliquer les prescriptions deutéronomiques, dans le cadre d'une réforme générale de son royaume qui revêt deux aspects : la purification des pratiques religieuses et la réorganisation des cultes. Comme la prophétie l'avait annoncé, il détruit les hauts lieux et toutes les manifestations de syncrétisme religieux, puis les profane en y brûlant les cadavres des faux-prêtres. Il fait également disparaître tous les cultes étrangers et les pratiques divinatoires, avant de purifier le Temple. Il centralise par ailleurs le culte à Jérusalem, réorganise la caste sacerdotale et renouvelle l'alliance avec Dieu, en célébrant la Pâque de manière particulièrement somptueuse la dix-huitième année de son règne. Il étend ensuite l'ensemble de cette réforme au royaume du nord, qui était alors sous domination étrangère. Cependant, la trente et unième année de son règne, suite à la provocation du pharaon Nécho, il meurt au combat, désobéissant ainsi aux recommandations d'un prophète qui lui conseillait de ne pas livrer bataille.

Le livre de l'Ecclésiastique fait son éloge, en soulignant sa grande piété et ses efforts pour convertir son peuple et déclare qu'« hormis David, Ezéchias et Josias, tous multiplièrent les transgressions, ils abandonnèrent la Loi du Très-Haut » (Si. 49, 1-4).

Le récit des faits et gestes de Josias appelle deux remarques. Tout d'abord, considéré comme l'un des bons souverains de l'Ancien Testament,

il n'est pas le seul roi à avoir entrepris des réformes. Il apparaît comme l'émule d'Ezéchias, son prédécesseur immédiat qui lui est d'ailleurs souvent associé dans la Bible, et qui prit exactement les mêmes mesures que lui. À une différence près : alors que la démarche de Josias était légitimée par la redécouverte du Deutéronome, celle d'Ezéchias se fondait sur sa piété et sa volonté de revenir à un ordre ancien.

Il convient en outre de souligner l'ambivalence de la figure de Josias selon des critères gélasiens, qui la placent dès lors comme un enjeu dans le domaine des représentations : elle peut en effet être revendiquée comme modèle tant par les souverains en vertu de son action violente et législative, que par les clercs dans le domaine de la réorganisation des cultes<sup>2</sup>.

Les études consacrées aux conceptions du pouvoir dans le haut Moyen Âge ont souvent souligné l'importance du moment carolingien dans la construction et l'«enrichissement de l'idéologie royale»<sup>3</sup>. Les travaux de Karl Frederick Morrison, de Hans Hubert Anton et de Walter Ullmann ont en outre mis en exergue l'influence déterminante de la royauté biblique sur

<sup>2</sup> Ainsi, au moment de la crise arienne du IV<sup>e</sup> siècle, le modèle de Josias semble avoir été l'objet d'une lutte de représentations en Orient entre l'empereur et les évêques, dans sa dimension de destructeur des pratiques hétérodoxes. La figure apparaît en effet dans un pamphlet que Lucifer de Cagliari († en 370) adressa vers 360 à l'empereur Constance II, qui soutenait l'arianisme contre les partisans du symbole de Nicée. D'après les propos de Lucifer, on peut émettre l'hypothèse d'une revendication du modèle de Josias par Constance II, afin de légitimer les mesures répressives qu'il prit contre les Nicéens, assimilés aux païens de l'histoire biblique. Or, Lucifer refuse cette assimilation de l'empereur à Josias, et fait glisser le modèle du roi biblique vers les évêques fidèles aux décisions prises à Nicée, en renversant le point de vue de Constance II : l'empereur est considéré comme hérétique et combattu par l'ensemble des prélats, qui revendiquent pour eux l'exemple de Josias dans sa dimension violente, afin de justifier la force de l'anathème défini comme l'équivalent spirituel de la violence temporelle. L'«auto-définition» des domaines de compétences de chacun des protagonistes paraît donc passer par la ré-appropriation sur l'autre du modèle ambivalent du roi de Juda : l'empereur revendique des prérogatives dans les domaines religieux et dogmatiques, alors que les évêques affirment l'efficacité quasi-destructrice et guerrière de la parole cléricale. Lucifer de Cagliari, *De non parcendo in deum delinquentibus*, éd. G. F. Diercks, Turnhout, 1978 (CCSL, 8), 6, p. 206.

<sup>3</sup> Expression d'Y. Sassier, *Royauté et idéologie au Moyen Âge (Bas Empire, monde franc, France, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 2002, p. 116. Pour les études soulignant l'importance du moment carolingien dans la construction de l'idéologie royale, L. Halphen, *L'idée d'État sous les Carolingiens*, dans Id., *À travers l'histoire du Moyen Âge*, Paris, 1950, p. 92-104; H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique : essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, 1955; Y.-M. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge (de saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome)*, Paris, 1968; M. Senellart, *Les arts de gouverner : du Regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, 1995.

les conceptions carolingiennes du *regimen*<sup>4</sup>. Dès lors, l'attention s'est portée sur la multiplicité des références aux personnages bibliques telles qu'elles apparaissaient dans les écrits de l'époque carolingienne, et notamment aux souverains vétéro-testamentaires, en tant que modèles de comportement royaux<sup>5</sup>. Dans cette optique, Gilbert Dagron a ouvert de nouvelles perspectives sur la manière de penser l'exercice du pouvoir au Moyen Âge, en montrant la fluidité de la structuration des pouvoirs temporels et spirituels<sup>6</sup>, et souligné, pour le cas byzantin, le rôle de ces figures bibliques dans la définition des domaines de compétence de l'empereur. L'étude que l'on propose ici voudrait s'inscrire dans la continuité de ces travaux, en s'attachant aux utilisations discursives du roi Josias par les auteurs chrétiens entre le IV<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle, et à leurs significations politiques, notamment à l'époque charnière que constitue le règne de Charlemagne.

Dans un premier temps, je tenterai de cerner les fonctions du modèle de Josias dans l'*Admonitio generalis*, puis je m'attacherai à la tradition exégétique des Pères latins autour de la figure de Josias, pour revenir enfin sur les évolutions du modèle, entre la fin du VIII<sup>e</sup> et le milieu du IX<sup>e</sup> siècle.

#### *Josias dans l'Admonitio generalis (789) : les fonctions d'un modèle royal*

L'*Admonitio generalis*, écrite vers 789 au nom de Charlemagne et diffusée dans tout le royaume afin de mettre en place un nouvel ordre politique, social et religieux, est un texte émanant des cercles du pouvoir, composé

<sup>4</sup> K. F. Morrison, *The two kingdoms. Ecclesiology in Carolingian political thought*, Princeton, 1964; H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968; W. Ullmann, *The Bible and the principles of government in the Middle Ages*, dans *La biblia nell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 26 aprile-2 maggio 1962, Spolète, 1963 (*Settimane di studio*, 10, p. 181-227). Voir aussi P. Riché, *La Bible et la vie politique au haut Moyen Âge*, dans Id. et G. Lobrichon (dir.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984 (*Bible de tous les temps*, 4), p. 385-399; G. Bühner-Thierry, *Le conseiller du roi. Les écrivains carolingiens et la tradition biblique*, dans *Médiévales*, 5, 1987, p. 111-123.

<sup>5</sup> A. Graboïs, *Un mythe fondamental de l'histoire de France au Moyen Âge : Le roi David, précurseur du roi très chrétien*, dans *Revue historique*, 581, 1992, p. 11-31; H. Yagello, *Histoire, exégèse et politique : l'apologie de David d'Ambroise de Milan et les Carolingiens*, dans *Sources, travaux historiques*, 49-50, 1999, p. 103-122; Y. Sasia, *Royauté et idéologie...* cité n. 3.

<sup>6</sup> G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, 1996 (*Bibliothèque des Histoires*). Les remarques de la note critique d'Alain Boureau sur cet ouvrage portent notamment sur l'historiographie de la séparation des pouvoirs, et tendent à minimiser la rigidité de la théorie des deux glaives, dont l'éru-

d'un long préambule – où l'on explique les nécessités de certains changements – et de quatre-vingt articles portant sur des points particuliers.

Seul souverain biblique mentionné dans l'*Admonitio generalis*, Josias y apparaît d'emblée comme un modèle pour Charlemagne : le roi biblique y devient plus qu'une référence, grâce à l'expression « me comparer » (*aequiperabilem faciam*), mais surtout en vertu de sa « sainteté », car les actes des saints sont exemplaires et doivent être suivis<sup>7</sup>. La comparaison entre Josias et Charlemagne est en outre suggérée par le parallélisme du vocabulaire désignant les actes du premier et le programme du second. Ainsi le bînome *corrigendo-ammonendo* utilisé pour Josias renvoie à l'expression *ammonitio-corrigere* qui concerne Charlemagne<sup>8</sup>. La place réservée à Josias dans l'*Admonitio generalis* semble répondre à la nécessité d'atteindre et de justifier deux objectifs : légitimer les pouvoirs du souverain carolingien et imposer une réforme du royaume et de l'Église.

C'est essentiellement en tant que roi-législateur que Josias est considéré comme un modèle par Charlemagne, probablement dans une optique de légitimation de la dynastie carolingienne. Charlemagne se place en effet dans la continuité de Pépin le Bref, qui avait utilisé très tôt une « rhétorique de la réforme », notamment dans le domaine judiciaire, afin de corriger la situation « d'injustice » qui s'était développée sous les Mérovingiens, ce qui justifiait l'expansion du pouvoir pippinide<sup>9</sup>. Charlemagne présente donc sa démarche comme un « redressement de ce qui doit être redressé », une « correction des erreurs »<sup>10</sup> que ses prédécesseurs avaient laissées se développer. La figure de Josias permettait d'autant mieux de marquer symboliquement la rupture avec la dynastie précédente, qu'il était l'un des seuls

tion catholique a surestimé l'importance pour le haut Moyen Âge : A. Boureau, *Des politiques tirées de l'écriture. Byzance et l'Occident*, dans *Annales H.S.S.*, 55, 2000, p. 881-883.

<sup>7</sup> *Non ut me ejus sanctitate aequiperabilem faciam, sed quod nobis sunt ubique sanctorum semper exempla sequenda, et quoscumque poterimus, ad studium bonae vitae, in laudem et in gloriam domini nostri Jesu Christi, congregare necesse est* (AG, p. 54 l. 4-6).

<sup>8</sup> *Ne aliquis, quaeso, hujus pietatis ammonitionem esse praesumptiosam iudicet, qua nos errata corrigere, superflua abscidere, recta coartare studemus, sed magis benivolo caritatis animo suscipiat. Nam legimus in regnorum libris, quomodo sanctus Josias regnum sibi a Deo datum circumeundo, corrigendo, ammonendo, ad cultum veri Dei studuit revocare* (AG, p. 53 l. 43, 54 l. 1-4).

<sup>9</sup> P. Fouracre, *The rhetoric of improvement and context of abuse*, dans *La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII). Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, XLII, 3-13 aprile 1994, II, Spolète, 1995, p. 771-803 : p. 775.

<sup>10</sup> *Qua nos errata corrigere, superflua abscidere, recta coartare studemus* (AG, p. 54 l. 1).

bons rois bibliques auquel les anciens souverains n'avaient pas été comparés<sup>11</sup>.

Cette dimension législative du roi s'inscrit en outre dans la logique du rôle de conservation des lois par le souverain. Les penseurs des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles ne reconnaissent en effet pas de pouvoir normatif à la royauté : celle-ci se borne à appliquer les commandements divins, «à adapter la loi de Dieu»<sup>12</sup>. Dans cette optique, Josias est le législateur le plus pertinent de l'Ancien Testament, puisque les lois qu'il édicta pour la réforme de son royaume étaient celles du Deutéronome. Il apparaît donc comme une figure paradigmatique de la dimension de conservation des lois, qui est ici dévolue au souverain carolingien.

Le recours au modèle particulier du roi Josias dans sa dimension de législateur a cependant un rôle plus direct dans l'*Admonitio generalis*. Selon Wilfried Hartmann, ce capitulaire fut la première tentative des clercs carolingiens pour appliquer les lois bibliques dans les territoires francs : les vingt derniers articles du capitulaire se fondent uniquement sur la Bible, présentée comme *Lex Domini*<sup>13</sup>. Alors que les capitulaires précédents utilisaient l'Écriture comme autorité, au même titre que les législations antérieures, dans l'*Admonitio generalis* les citations bibliques font loi<sup>14</sup>. Josias, qui redécouvrit et promulgua le Deutéronome, permettait donc de justifier l'application des lois de Moïse dans le royaume des Francs.

<sup>11</sup> Grégoire de Tours compare en effet certains rois mérovingiens à David et à Salomon dans ses *Libri Historiarum decem*; cf. M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome-Paris, 1981 (*Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 243), p. 570. Ainsi que le fait remarquer A. Grabois, l'assimilation de la dynastie mérovingienne à la royauté biblique, et notamment à David, considéré uniquement dans son rôle de roi unificateur des tribus d'Israël, avait été liée par les clercs aux ambitions unificatrices franques : *Un mythe...* cité n. 5, p. 16-17.

<sup>12</sup> Y. Sassier, *Le roi et la loi chez les penseurs du royaume occidental du deuxième quart du IX<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 43, 2000, p. 257-274 : p. 264.

<sup>13</sup> L'article 65 est exprimé ainsi : «Nous avons également dans la Loi le commandement du Seigneur «vous ne recourrez pas aux présages»; et dans le Deutéronome (...)» (*Item habemus in lege Domini mandatum : «non auguriamini»; et in deuteronomio (...)*) : AG, p. 58 l. 41-42). Grâce à la mention des lois bibliques, Charlemagne justifie en outre la dîme, un nouveau système de poids et mesures ou l'interdiction de l'usure. Par exemple à l'article 74 : «Que tous (...) aient des poids justes et égaux (...), comme l'exprime le précepte du Seigneur dans la Loi (...)» (*Omnibus. Ut aequales mensuras et rectas et pondera justa et aequalia omnes habeant [...], sicut et in lege Domini praeceptum habemus* : AG, p. 60 l. 18-20).

<sup>14</sup> W. Hartmann, *Die karolingische Reform und die Bibel*, dans *Annuaire historique des conciliaires*, 18, 1986, p. 58-74 : p. 61-64.

La référence au roi Josias suggère en outre une nouvelle conception du *regimen*, dans la mesure où elle place Charlemagne dans la lignée des souverains davidiques et lui permet d'exercer le même type de pouvoir. La patristique latine, et plus précisément Augustin, Grégoire le Grand et Isidore de Séville, avait subordonné l'exercice du *regimen* à la perspective du salut, en faisant de la royauté un office quasi sacerdotal<sup>15</sup>. Cette conception ministérielle du pouvoir séculier conférait comme principale tâche au souverain la correction de ses sujets et leur direction vers le salut<sup>16</sup>. Or, c'est exactement en ces termes que s'exprime Charlemagne pour la première fois, en s'appuyant sur le modèle de Josias : la correction de son peuple a pour but de le mener vers Dieu<sup>17</sup>.

À l'intérieur de ce cadre ecclésiologique de la pratique de l'office royal, la figure de Josias permet en outre aux clercs carolingiens de penser l'exercice du pouvoir selon des critères vétéro-testamentaires. Dans l'*Admonitio generalis*, Charlemagne s'attribue ainsi des prérogatives semblables à celles d'un souverain biblique, mais qui, en Occident, étaient jusqu'alors exercées par la fonction épiscopale<sup>18</sup>. Depuis le IV<sup>e</sup> siècle en effet, l'évêque, comme jadis le roi biblique, devait veiller à la pureté de la foi et surveiller le clergé et les moines. Dans sa *Regula pastoralis*, Grégoire le Grand avait précisé sa mission pastorale, présentée comme son devoir principal, et insisté particulièrement sur les fonctions d'exhortation et de correction de la prédication (*ammonitio*)<sup>19</sup>. Or, quand Charlemagne emploie les termes *ammonitio*, *corriger*, *cohortare*, *ammonere* (trois fois), il utilise le champ lexical de la prédication : il s'attribue et justifie cette fonction en se référant à Josias, qui s'adressa directement à son peuple. La figure du roi de Juda permet ainsi à Charlemagne de revendiquer les prérogatives d'un roi biblique, dirigeant son peuple à l'instar du *rector* grégorien, en le corrigeant par une réforme.

Charlemagne exprime sa volonté de promouvoir une réforme du royaume, placée sous l'autorité du passé biblique au temps du roi Josias. Comme le roi de Juda, Charlemagne veut en effet imposer un nouvel ordre

<sup>15</sup> M. Senellart, *Du Regimen médiéval...* cité n. 3, p. 84-90.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 97-98.

<sup>17</sup> *Et quoscumque poterimus, ad studium bonae vitae, in laudem et in gloriam domini nostri Jesu Christi, congregare necesse est* (AG, p. 54 l. 5-6).

<sup>18</sup> F. X. Noble, *From brigandage to Justice : Charlemagne, 785-794*, dans C. M. Chazelle (dir.), *Literacy, politics and artistic innovation in the Early Medieval West. Papers delivered at a Symposium of early medieval Culture*, Lanham (Md.), 1992, p. 49-75 : p. 59-60.

<sup>19</sup> Grégoire le Grand, *Règle pastorale*, éd. et trad. B. Judic, F. Rommel et Ch. Morel, I, Paris, 1992 (*Sources chrétiennes*, 381).



dans son royaume, tant dans le domaine juridico-religieux, que dans sa lutte contre le paganisme.

Afin de promouvoir cette réforme, Charlemagne a en effet «ajouté quelques articles relevant du droit canonique» à son capitulaire<sup>20</sup>. Il procède de cette manière à une unification juridico-religieuse de son royaume, sur la base d'une collection de canons conciliaires (*Dionysio-Hadriana*), recueil de décisions prises au cours de conciles depuis le VI<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>. Une copie de cette collection canonique lui avait été remise à sa demande par le pape Hadrien dès 774, mais la première utilisation de ce texte par les Francs a lieu avec l'*Admonitio generalis*<sup>22</sup>. En effet, les 59 premiers articles de l'*Admonitio generalis* sont tirés de ce recueil et s'attachent à définir la place des clercs et des moines dans la hiérarchie ecclésiastique et à énumérer leurs devoirs : autant de domaines qui relevaient de la fonction de surveillance de l'évêque. Cette prérogative, qui, pour la première fois, relevait du domaine de compétence des souverains francs, est aussi légitimée par l'exemple de Josias, puisque ce dernier procéda à une réorganisation de la caste des lévites. L'insistance qu'accorde le capitulaire aux dérives sexuelles et morales du clergé<sup>23</sup>, ainsi que leur condamnation, attestent une volonté de contrôle direct du pouvoir royal sur les ministres du culte ou les moines<sup>24</sup>.

Le contrôle des clercs et des moines a pour corollaire la mise en ordre de la liturgie, alignée sur les rituels romains. À l'article 80, le capitulaire prévoit ainsi la diffusion du chant romain à partir du sacramentaire grégo-

<sup>20</sup> *Sed et aliqua capitula ex canonicis institutionibus (...) subjunximus* (AG, p. 53 l. 42-43).

<sup>21</sup> F. Bougard et L. Feller, *L'ordre carolingien*, dans F. Bougard (dir.), *Le christianisme occidental du début du VII<sup>e</sup> siècle au milieu du XI<sup>e</sup> siècle : textes et documents*, Paris, 1997 (*Regards sur l'histoire. Histoire médiévale*) p. 59-86 : p. 79.

<sup>22</sup> R. McKitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reform (789-895)*, Londres, 1977 (*Studies in History*), p. 4.

<sup>23</sup> Ainsi, l'article 4 «interdit aux prêtres et aux diacres ou à tous ceux qui sont membres du clergé d'avoir une femme sous leur toit» (*Ad solos sacerdotes. Item in eodem sinodo interdictum est praesbiteris et diaconibus, vel omnibus qui in clero sunt, mulierem habere in domo sua* : AG, p. 54 l. 21-24); l'article 14 «ordonne aux prêtres et aux moines de ne pas aller dans les tavernes pour manger ou boire» (*Episcopis. In concilio Laudicense, necnon et in Affricano, praecipitur, ut monachi et clerici tabernas non ingrediantur edendi vel bibendi causa* : p. 55 l. 13-14). Dans l'article 52, Charlemagne rappelle «que les moines et les religieuses observent tout à fait leur vœu» (*Episcopis, monachis, virginibus. Item ejusdem, ut monachi et virgines suum propositum omnimodis observent* : p. 57 l. 17-18).

<sup>24</sup> P. Fouracre, *The rhetoric of improvement...* cité n. 9, p. 777.

rien remis à Charlemagne en 785 par le pape Hadrien<sup>25</sup>. Cette romanisation des rites chrétiens avait débuté dès le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle sous l'égide de Pépin le Bref avec l'aide de Chrodegang de Metz, par l'acquisition de livres liturgiques envoyés par Rome<sup>26</sup>. Certes, Charlemagne s'inscrit dans la continuité de la stratégie amorcée par son père, mais il fait plutôt appel à Josias qui procéda à la centralisation du culte à Jérusalem, afin d'éliminer tout risque de syncrétisme religieux du judaïsme avec des pratiques païennes. Le parallèle établi entre le désordre liturgique du royaume de Juda et celui des territoires francs justifie ainsi l'unification des rites voulue par Charlemagne.

Mais la référence à l'œuvre de Josias, qui «s'est efforcé de ramener au culte du vrai Dieu le royaume que Dieu lui avait donné, en le parcourant, en le corrigeant et en l'exhortant», permet également de justifier le second aspect de la réforme, c'est-à-dire la lutte contre les superstitions et le paganisme, dans le but de restaurer le culte dans sa pureté originelle. Josias est en effet décrit comme un prélat à la charge de son diocèse qui se déplace et surveille l'orthodoxie de ses fidèles par la prédication<sup>27</sup>. Alors que le texte biblique mettait en exergue la violence de Josias dans la destruction des cultes étrangers, la lutte contre l'idolâtrie est ici réinterprétée par les activités de législation et de prédication, et se trouve définie par des articles visant à l'élimination des pratiques païennes en Gaule franque<sup>28</sup>. Dans l'interprétation qu'il fait de la lutte de Josias contre l'idolâtrie, Charlemagne in-

<sup>25</sup> Art. 80 : «Que tous apprennent également le chant romain et disent dans l'ordre l'office de nuit ou de jour» (*Omni clero. Ut cantum Romanum pleniter discant, et ordinabiliter per nocturnale vel gradale officium peragatur* : AG, p. 61 l. 5-6).

<sup>26</sup> S. Rankin, *Carolingian Music*, dans R. McKitterick (éd.), *Carolingian culture : emulation and innovation*, Cambridge, 1994, p. 274-317 : p. 275-276.

<sup>27</sup> J. Gaudemet, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. III. L'Église dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1958, p. 342.

<sup>28</sup> Ainsi par exemple, l'article 18, qui ordonne «d'interdire les prestidigitateurs, les sorciers les enchanteurs et enchanteresses» (*Sacerdotibus : item in eodem concilio, ut cauclearii, malefici, incantatores, vel incantatrices fieri non sinantur* : AG, p. 55 l. 22-23); l'article 42 : «Que les noms imaginaires des martyrs et des saints de tradition incertaine ne soient pas vénérés» (*Item in eodem, ut falsa nomina martyrum et incertae sanctorum memoriae non venerentur* : p. 56 l. 34-35); l'article 64 : «Qu'il n'y ait ni prestidigitateurs ni enchanteurs, ni tempestataires, ni magiciens (...) de même en ce qui concerne les sources, les arbres ou les rochers où certains sots mettent des cierges (...) nous ordonnons que cet usage soit aboli» (*Ut cauculatores nec incantatores, nec tempestarii vel obligatores non fiant item de arboribus vel petris vel fontibus, ubi aliqui stulti luminaria (...) faciunt, omnino mandamus ut iste pessimus usus (...) ubicumque inveniatur tollatur et destruat* : p. 59 l. 3-6).

siste donc davantage sur sa dimension sacerdotale que sur sa force guerrière. Les aspects violents du modèle sont en effet gommés et remplacés de manière explicite par les attributs du *rector* grégorien, que sont la prédication et la direction du peuple vers le salut. Cette interprétation épiscopale du ministère royal semble ainsi un moyen pour Charlemagne d'empiéter sur les pouvoirs de l'évêque, et débouche sur son intervention directe dans les conciles, notamment pendant les crises iconoclastes et hérétiques<sup>29</sup>.

Le recours au modèle de Josias dans l'*Admonitio generalis* permet par conséquent aux élites carolingiennes d'étayer un parallèle idéologique et eschatologique entre le royaume de Juda et celui des Francs. Il suggère également une nouvelle conception de l'exercice du pouvoir, inspirée de la royauté biblique, qui trouve son aboutissement dans un programme de réforme de la société. Cette apparition du modèle du roi Josias dans sa dimension de législateur n'est cependant pas le fruit du hasard. Dans un contexte politique et ecclésiologique de réflexion sur la royauté, elle apparaît plutôt comme l'aboutissement et la concrétisation de l'exégèse sur le personnage de ce roi biblique.

#### *Genèse et éclipse d'un modèle royal (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle)*

Bien que la figure du roi Josias soit présente dans la littérature chrétienne depuis le second siècle, seuls les principaux Pères latins semblent avoir eu une réelle influence sur les conceptions carolingiennes de la royauté. Dans ces textes exégétiques ou polémiques, la figure du roi Josias n'est pas univoque, mais se décompose en différentes facettes, qui fixent la vision du personnage pour les siècles suivants.

#### Roi-prêtre, roi juste, roi législateur

Ambroise cite souvent Josias dans sa facette de *rex-sacerdos*<sup>30</sup>, donné en exemple aux clercs, mais aussi aux empereurs. À la fin de son traité de morale de 389, le *De officiis ministrorum*, l'évêque de Milan propose Josias

<sup>29</sup> Il condamna ainsi fermement le culte des images au concile de Francfort en 794 et se définit comme le garant de l'orthodoxie, face aux déviances adoptianistes ou trinitaires. Cf. Y.-M. Congar, *L'Ecclésiologie...* cité n. 3, p. 281.

<sup>30</sup> La facette de roi prêtre qu'Ambroise met en valeur dans sa description de Josias provient probablement de la bonne connaissance qu'il avait de la patristique grecque, et notamment d'Origène. En effet dans son exégèse sur Josias, ce dernier met en valeur essentiellement la dimension de roi-prêtre de la figure, notamment dans sa bonne célébration de la Pâque; cf. Origène, *Homélie sur Ézéchiel*, éd. et trad. M. Borret, Paris, 1989 (*Sources chrétiennes*, 352), IX, 2, p. 308-309.

comme modèle aux clercs auxquels il s'adresse, à la suite de David, Salomon et Ezéchias :

Aimez la foi, puisque grâce à sa foi et à sa dévotion Josias s'attira un grand amour de ses adversaires; puisqu'il célébra la Pâque du Seigneur comme personne avant lui, alors qu'il avait dix-huit ans. De même qu'il surpassa ses prédécesseurs grâce à son zèle, de même vous fils, choisissez le zèle de Dieu<sup>31</sup>.

Ambroise ne retient ici que les aspects sacerdotaux de Josias : il gomme sa dimension violente en ignorant le champ lexical de la royauté. Le caractère exemplaire du personnage biblique provient des procédés rhétoriques, qui créent un parallèle entre le roi de Juda et les prêtres<sup>32</sup>. Dans le contexte d'une redéfinition du rite pascal par les catholiques<sup>33</sup>, Ambroise fait donc entrer Josias, avec David, Salomon et Ezéchias, parmi les autorités scripturaires pour la bonne célébration de la Pâque, et l'institue comme exemple de roi-prêtre pour les clercs.

L'apparition de Josias dans les oraisons funèbres des empereurs Valentinien II en 392 et Théodose en 395, est cependant plus significative car la figure y apparaît seule. Considérée comme un exemple de dévotion dans sa destruction des pratiques hétérodoxes et dans son rôle de roi-prêtre, elle semble d'abord un moyen d'exalter la mémoire des deux défunts, dont la trame biographique est explicitement mise en parallèle avec celle du roi de Juda<sup>34</sup>. Par le biais de comparaisons qui aboutissent à une réciprocité des qualités respectives des empereurs et de Josias, Ambroise suggère ainsi que la défense de l'orthodoxie est une prérogative du prince. L'utilisation de la

<sup>31</sup> *Fidem diligite, quoniam per fidem et devotionem Josias magnum sibi ab adversariis amorem acquisivit; quoniam celebravit Pascha Domini, cum esset annorum decem et octo, quemadmodum nemo ante eum. Zelo itaque ut vicit superiores, ita et vos, filii, zelum Dei sumite* : Ambroise, *De officiis*, éd. et trad. M. Testard, II, Paris, 1992 (Collection des Universités de France), 2, 154, p. 78.

<sup>32</sup> Ainsi, la reprise du mot *studium*, la structure *itaque ut... ita*, l'emploi de l'imperatif, qui placent Josias en position de référence.

<sup>33</sup> À la fin du IV<sup>e</sup> siècle, il y eut en effet de profondes transformations du rite pascal, qui s'intensifia en longueur et en fastes : *Histoire du christianisme. II. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, p. 608.

<sup>34</sup> Pour la dévotion, le parallèle est établi avec Valentinien II. Cf. Ambroise, *De obitu Valentiniani*, éd. O. Faller, Vienne, 1955 (CSEL, 73), 57, p. 356-357. La facette de défense de l'orthodoxie est attribuée à Théodose qui prit des mesures concernant la pureté de la vie religieuse. *Quisquis bene hic Domini Pascha celebravit, in lumine perpetuo erit. Quis splendidius celebravit quam qui sacrilegios removit errores, clausit templa, simulacra destruxit. In hoc, Josias rex superioribus antelatus est. Manet ergo in lumine Theodosius et sanctorum coetibus gloriatur* : Ambroise, *De obitu Theodosii*, éd. *ibid.*, 38 l. 13-17 p. 391.

figure du roi de Juda semble alors permettre la définition des domaines d'action du pouvoir impérial.

Cependant Ambroise entend également ébaucher un programme idéal de gouvernement pour les deux jeunes héritiers de l'empereur Théodose, Arcadius et Honorius<sup>35</sup>. Le choix de Josias comme modèle pour ces deux derniers est ici probablement lié à son statut d'enfant-roi. Ambroise voulant devenir le tuteur des jeunes empereurs, il leur expose sa conception du bon gouvernement chrétien en rappelant la perfection de Josias : le prince doit « plaire à Dieu », c'est-à-dire conformer ses actes à la Loi divine, « célébrer la Pâque », et maintenir l'orthodoxie. Ambroise considère encore Josias dans sa facette de *rex-sacerdos* célébrant la Pâque, mais la lie étroitement à la destruction armée de l'hétérodoxie, ce qui place le prince du côté de la violence. Il convient cependant de nuancer la dimension de proto-miroir présente dans ce texte, dans la mesure où la figure de Josias semble uniquement répondre aux critiques adressées aux deux empereurs, contestés en raison de leur jeune âge.

Ambroise est tout de même le premier des Pères latins à donner à Josias une dimension de modèle, qu'il propose aux ministres du culte comme aux empereurs, mais sans que les domaines de compétence de chacun s'enchevêtrent réellement. Aux clercs est proposé son zèle liturgique et moral; aux souverains, ses qualités de roi-enfant, son rôle dans la protection de l'Église, ainsi que sa dévotion.

Quant à Jérôme, son apport semble mineur du point de vue de l'ecclésiologie politique, dans la mesure où son œuvre est essentiellement exégétique : il met avant tout en relief la dimension du « roi juste » de la figure, en l'associant très souvent à Ezéchias<sup>36</sup>. Ce qui est significatif dans ma perspective, c'est que Jérôme se montre globalement défavorable à Ezéchias, qui « perdit » l'attribut royal fondamental qu'est « le nom de justice »<sup>37</sup>. Cette vision d'Ezéchias conduit alors Jérôme à concentrer les attributs du minis-

<sup>35</sup> *Honorius continuo pulsat adolescentiae fores, provecior aetate quam Josias. Ille enim destitutus patre, orsus imperium usque ad tricesimum et primum annum regni sui perduxit aetatem, et placuit Domino; quoniam prae caeteris regibus Israel Domini pascha celebravit, et ceremoniarum abolevit errores* : Ambroise, *De obitu Theodosii oratio*, éd. citée, 15, l. 3-9 p. 378-379.

<sup>36</sup> *Josias rex justus* : Jérôme, *Tractatus de psalmo LXXXII*, éd. G. Morin, Turnhout, 1958 (CCSL, 78), l. 84-85 p. 387; *Patri tuo Josiae videlicet, regi justo* : *In Hieremiam prophetam libri VI*, éd. S. Reiter, Vienne, 1913 (CSEL, 59), 4, 38, p. 262 l. 9.

<sup>37</sup> *Non enim ex eo quod parva peccavit, justitiae nomen amisit* : Jérôme, *Dialogus adversus pelagianos*, éd. C. Moreschini, Turnhout, 1990 (CCSL, 80), p. 84 l. 31-32.

tère royal sur le personnage de Josias, et notamment l'exercice de la fonction guerrière<sup>38</sup>.

Dans son exégèse, Augustin s'intéresse en priorité à David et à Salomon mais mentionne également Josias dans sa facette de roi législateur<sup>39</sup>. Dans le contexte de la lutte des catholiques, soutenus par l'empereur Honorius, contre l'hérésie donatiste, Augustin écrit une lettre au pape Boniface vers 420, dans laquelle il prône l'incorporation forcée des dissidents dans l'Église par les lois impériales. Il définit ainsi le rôle des rois :

Comment donc les rois servent-ils le Seigneur dans la crainte, si ce n'est en interdisant et en corrigeant, avec une sévérité religieuse, ces choses qui ont été faites contre les commandements du Seigneur? Il sert autrement parce qu'il est un homme et autrement parce qu'il est un roi; parce qu'il est un homme, il le sert en vivant fidèlement; en vérité parce qu'il est roi, il sert en établissant des lois selon les préceptes et contre les interdits, avec une vigueur appropriée. Ainsi servit Ezéchias en détruisant les pieux, les temples des idoles et ces hauts lieux, qui avaient été construits contre les préceptes de Dieu; ainsi servit Josias en faisant des choses semblables<sup>40</sup>.

Ezéchias et Josias interviennent ainsi dans un passage où Augustin élabore l'idée de la nécessaire soumission des rois à Dieu. Celle-ci passe d'abord par l'utilisation récurrente du verbe *servire*, qui suggère la subordination de l'exercice du pouvoir à la puissance divine. Augustin établit en outre une distinction entre la personne du souverain qui doit «vivre fidèlement», c'est-à-dire selon les normes de la morale chrétienne, et le monarque dans sa fonction royale qui «sert en établissant des lois selon les préceptes et contre les interdits». Pour Augustin, la fonction majeure du souverain est de légiférer, son intervention dans ce domaine étant cepen-

<sup>38</sup> *Denique interficitur Josias a Pharaone rege Aegypti eo quod noluerit audire verba domini ex ore Jeremiae prophetae* : Jérôme, *Dialogus adversus Pelagianos*, éd. citée, 2, 22, p. 85 l. 47-48.

<sup>39</sup> Josias apparaît également dans sa dimension eschatologique, à titre d'autorité scripturaire dans le traité *De cura pro mortuis gerenda*, qui établit une définition des rapports entre les vivants et les morts. Cf. Augustin, *De cura pro mortuis gerenda*, éd. J. Zycha, Vienne, 1900 (CSEL, 41), XIII, 16, p. 648-649.

<sup>40</sup> *Quomodo ergo reges domino serviunt in timore, nisi ea quae contra domini jussa fiunt, religiosa severitate prohibendo atque plectendo. Aliter enim servit, quia homo est, aliter, quia rex est; quia homo est enim, servit vivendo fideliter, quia vero etiam rex est, servit leges justa praecipientes et contraria prohibentes convenienti vigore sanciendo. Sicut servivit Ezechias lucos et templa idolorum et illa excelsa, quae contra Dei precepta fuerant constructa, destruendo, sicut servivit Josias talia et ipse faciendo* : Augustin, *Epistula 185*, éd. A. Goldbacher, Vienne, 1911 (CSEL, 57), V, 19, p. 17 l. 18-25, 18 l. 1-2.

dant cantonnée à l'application des lois divines<sup>41</sup>. L'enfermement du monarque idéal dans l'exercice du pouvoir législatif s'appuie sur les modèles d'Ezéchias et de Josias. Pour étayer son propos, Augustin n'évoque cependant pas les tentatives de ces deux souverains pour restaurer les lois du Deutéronome, mais leur répression des déviances culturelles par la force. Le recours à ces deux modèles peut être interprété comme un appel adressé au pouvoir impérial, c'est-à-dire à Honorius, à utiliser la force législative dans toute sa violence, en lui assignant un but de purification religieuse et d'unification de l'Église.

Si Augustin élève tant Ezéchias que Josias au rang de paradigmes pour l'application de la Loi de Dieu sur terre et la lutte contre les déviances, il accorde cependant sa préférence au premier des deux souverains : Josias y apparaît somme toute comme un modèle de second plan.

L'absence de la figure de Josias dans la production littéraire de Grégoire le Grand peut paraître surprenante, dans la mesure où il est le Père de l'Église le plus utilisé par l'ecclésiologie carolingienne<sup>42</sup>. Ce désintérêt de Grégoire peut s'expliquer par l'idée qu'il se fait du souverain idéal. En raison de son *humilitas*, vertu qui, selon Grégoire, conditionne l'exercice du pouvoir, David est le seul roi biblique à retenir son attention<sup>43</sup>. En revanche, la mort au combat de Josias contrevient complètement à cette vision, de même que sa prise en charge complète de la réforme du royaume. En effet, Josias, en s'affirmant comme seul initiateur de la purification religieuse ainsi qu'en refusant d'écouter les recommandations du prophète avant sa mort, manifeste sa *superbia* et son *elatio*, les deux vices princiers majeurs selon Grégoire<sup>44</sup>.

La patristique latine fixe ainsi trois facettes de la figure du roi Josias : le *rex-sacerdos* ambrosien, le roi juste hyéronimien et le roi législateur augustinien. Ambroise puis Augustin le considèrent en outre comme un mo-

<sup>41</sup> Y. Sassier, *Le roi et la loi...* cité n. 12, p. 264-265; M. Senellart, *Du Regimen médiéval...* cité n. 3, p. 81-83.

<sup>42</sup> B. Judic, *La tradition de Grégoire le Grand dans l'idéologie politique carolingienne*, dans R. Le Jan (dir.), *La royauté et les élites dans l'Empire carolingien (du début du IX<sup>e</sup> siècle aux environs de 920)*, Villeneuve-d'Ascq, 1998 (*Histoire et littératures régionales*, 17), p. 17-57.

<sup>43</sup> R. A. Markus, *Gregory the Great's Rector and his genesis*, dans J. Fontaine, R. Gillet et S. Pellistrandi (dir.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque de Chantilly, 15-19 septembre 1982*, Paris, 1986, p. 137-146; M. Reydellet, *La royauté...* cité n. 11, p. 467-468.

<sup>44</sup> M. Reydellet, *La royauté...* cité n. 11, p. 468-471. C'est pour cette même raison que Josias n'apparaît pas comme modèle de comportement royal chez Isidore de Séville.

dèle du pouvoir princier, qu'ils donnent en exemple à des empereurs. Il semble enfin que certains thèmes soient particulièrement propices à la mention du personnage comme autorité scripturaire : l'hérésie et la liturgie.

#### L'effacement relatif de la figure du roi Josias

Des Pères de l'Église jusqu'à l'époque carolingienne, la figure du roi Josias se fait plus rare et s'intègre généralement dans des successions de souverains, issues le plus souvent de transformations de la triade de l'*Ecclésiastique*. Cette dernière est évoquée soit dans sa dimension sacerdotale<sup>45</sup>, soit comme modèle dans l'éradication des hérésies<sup>46</sup>. Il convient en outre de souligner la tendance de certains auteurs à individualiser les figures de la triade<sup>47</sup> en leur attribuant des domaines de compétence particuliers, jusqu'à aboutir, selon Hans Hubert Anton<sup>48</sup>, à de véritables typologies à l'époque carolingienne.

Josias apparaît également, mais plus rarement, de manière isolée, notamment chez Bède le Vénérable, qui synthétise les apports des Pères de l'Église dans ses commentaires de la Bible. Profondément marqué par les idées de Grégoire le Grand, il s'intéresse cependant peu à la figure du roi Josias, qu'il considère avant tout comme un guerrier. L'originalité du propos de Bède tient plutôt à la comparaison qu'il établit entre Cuthbert, l'évêque de Lindisfarne, et Josias, en tant qu'enfant-roi pieux, dans un passage de sa *Vita sancti Cuthberti*, écrite vers 705<sup>49</sup> : Bède met ainsi la monarchie biblique et l'épiscopat sur un pied d'égalité. Aboutissement de la lente évolution exégétique interprétant le souverain vétéro-testamentaire comme

<sup>45</sup> Verecundus de Junca, *Commentarii super Cantica ecclesiastica* (Az.), éd. R. Demeulenaere, Turnhout, 1976 (CCSL, 93), 20, l. 24 et suiv., p. 102.

<sup>46</sup> Filastrius de Brescia, *Diversarum hereson liber*, éd. F. Heylen, Turnhout, 1957 (CCSL, 9), XVII, 2, p. 223.

<sup>47</sup> Voir par exemple le Pseudo-Tertullien au V<sup>e</sup> siècle, dans son *Carmen adversus Marcionem*, qui définit David comme le roi biblique par excellence et Ezéchias comme un législateur-réformateur dénué de toute connotation violente. Quant à Josias, qui est qualifié de *rector*, il est circonscrit à l'usage de la force purificatrice, qui lui attribue un rôle actif dans la répression de l'hérésie : *Ingenti zelo Josias, rector et ipse, / Tantum nemo supra nec postea taliter egit. / Idola destituit, destruxit templa nefanda, / Atque sacerdotes super aras igne cremavit, / Ossa prophetarum falsorum cuncta refodit, / Incenditque aras adolenda cadavera lignis* (Ps.-Tertullien, *Carmen adversus Marcionem*, éd. R. Willems, Turnhout, 1954 [CCSL, 2], v. 142-147 p. 1438).

<sup>48</sup> H. H. Anton, *Fürstenspiegel...* cité n. 4, p. 109-110.

<sup>49</sup> *Utque novus Josia fideque animoque magis quam / Annis maturus, nostrum regit inclytus orbem* : Bède le Vénérable, *Vita metrica sancti Cuthberti*, P.L. XCIV, 22, col. 587b.



l'allégorie de l'évêque<sup>50</sup>, Bède confirme, par l'assimilation de Cuthbert à Josias, l'équivalence des offices royaux et épiscopaux dans l'hagiographie.

Un siècle après Bède, en 775, Cathwulf<sup>51</sup>, clerc formé à l'école northumbrienne héritière des idées de Bède, adresse une lettre à Charlemagne, roi des Francs, et l'y compare à « Josué, David, Ezéchias et Judas Macchabée » dans sa victoire sur les Lombards<sup>52</sup>. Procédant ainsi à l'une des premières assimilations d'un souverain carolingien à la monarchie biblique<sup>53</sup> dans le domaine de la conquête guerrière, Cathwulf efface Josias de la triade de l'*Ecclésiastique*.

### *Le moment carolingien*

#### L'apparition du modèle

Le moment carolingien est un temps où la réflexion des clercs s'oriente vers des thèmes qui, on l'a vu, avaient favorisé l'apparition de la figure de Josias : la lutte contre le paganisme des peuples conquis, l'irruption des questions iconoclastes et adoptianistes assimilées à des hérésies, et enfin l'idée d'unification liturgique du royaume. Les clercs carolingiens s'appuient sur la tradition patristique où la figure de Josias avait parfois été mise en valeur, entraînant probablement ainsi sa résurgence à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle.

La présence du roi Josias dans l'*Admonitio generalis* peut également être comprise à l'aune de l'attrait qu'exerçait le pouvoir impérial sur les souverains francs. Ainsi que l'a montré Gilbert Dagron, l'institution impériale byzantine s'était peu à peu assimilée à la monarchie biblique, ce rapprochement idéologique permettant l'exercice d'une « prêtrese particulière, hors du champ proprement liturgique »<sup>54</sup>. Cette référence à la monarchie vétéro-testamentaire avait également une « valeur constitutionnelle » dans la légitimation du basileus et fonctionnait par le biais de « types déjà consti-

<sup>50</sup> P. Buc, *Pouvoir royal et commentaire de la Bible (1150-1350)*, dans *Annales E.S.C.*, 44, 1989, p. 671-713 : p. 694.

<sup>51</sup> Y. M. E. Moore, *La monarchie carolingienne et les anciens modèles irlandais*, dans *Annales H.S.S.*, 51, 1996, p. 307-324.

<sup>52</sup> *Sic de Josue, de David, de Ezechia, de Juda Machabeo* : lettre de Cathwulf à Charlemagne, éd. E. Dümmler, Berlin, 1895 (*M.G.H., Epistulae*, IV), p. 502 l. 40.

<sup>53</sup> La toute première assimilation des souverains carolingiens à la royauté biblique semble être le fait des papes, immédiatement après le couronnement de Pépin le Bref. Cf. J. Chydenius, *Medieval Institutions and the Old Testament*, Helsinki, 1965 (*Societas scientiarum fennica. Commentationes humanarum litterarum*, 37-2), p. 49.

<sup>54</sup> G. Dagron, *Empereur et prêtre...* cité n. 6, p. 20; toutes les formules entre guillemets lui sont empruntées.

tués»<sup>55</sup>. Chaque souverain biblique était cantonné dans un rôle particulier, l'ensemble de ces rois formant un répertoire de rôles et de situations à la disposition du *basileus*, afin de justifier ses actes et la nature de son pouvoir.

La crise iconoclaste marqua un tournant dans ce système de légitimation : à partir de ce moment, les titulaires de la fonction impériale réclamèrent des prérogatives véritablement sacerdotales. Après 726, Léon III franchit une première étape et, se réclamant probablement d'Ezéchias dans sa lutte contre les images<sup>56</sup>, revendiqua une mission de type épiscopal. Cette évolution dans la conception du pouvoir impérial nécessitait un modèle idéologique plus fort que celui de la royauté davidique, susceptible de légitimer des prérogatives traditionnellement attribuées aux évêques. Les successeurs isauriens de Léon III délaissèrent alors le système de représentation traditionnel et placèrent leur royauté dans la lignée de Melchisédech. Ce personnage mythique de l'imaginaire juif était en effet défini dans le Psaume 109 comme un « roi-prêtre », choisi directement par Dieu le jour du sacre. Melchisédech était en outre auréolé de l'exégèse paulinienne (Hé. 5, 5-10), qui l'interprétait comme la préfiguration du Christ. Ce changement de référent permit aux souverains isauriens d'intervenir dans le domaine dogmatique, en tant qu'« empereurs et prêtres », et d'appliquer une politique iconoclaste dans les années 752-754<sup>57</sup>.

Dans le royaume mérovingien, c'est autour des années 730-740 que les Pippinides commencèrent à exercer un pouvoir personnel, en tant que maires du palais. Il est possible que l'abandon du modèle de la royauté davidique en Orient ait alors permis à la famille carolingienne de le revendiquer, d'autant que le sacre de 751, qui légitimait le changement de dynastie, renvoyait inévitablement au mythe de la monarchie vétéro-testamentaire. On peut d'ailleurs émettre l'hypothèse que l'affirmation par les Carolingiens d'un système de légitimation fondé sur la royauté biblique s'est effectuée au cours des contacts entre les intellectuels orientaux et occidentaux qui suivirent la crise iconoclaste.

La figure de Josias apparaît dans un texte qui reflète justement les contacts théologiques entre les deux parties de la Chrétienté à cette époque. Rédigés vers 790-793 à l'occasion du concile de Nicée II, les *Libri Carolini* donnent en effet la position officielle de l'Église franque sur le culte des images, face à l'empereur byzantin<sup>58</sup>. Une première version per-

<sup>55</sup> *Op. cit.*, p. 69-70.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 175-176.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 170.

<sup>58</sup> C. M. Chazelle, *Images, Scripture, The Church and the Libri Carolini*, dans

due de ce texte avait été composée par les clercs carolingiens dès 787 (*Capitulare adversus synodum*) et contenait probablement les principaux arguments des *Libri Carolini*<sup>59</sup>. Théodulf d'Orléans (760-821) a été identifié par Ann Freeman comme le principal rédacteur de cet ouvrage<sup>60</sup>. Théodulf était d'origine wisigothique, particulièrement marqué par son étude des textes de Jérôme et d'Augustin à Saragosse. En 787, au moment de la rédaction du *Capitulare adversus synodum*, il était déjà un membre éminent de la cour de Charlemagne<sup>61</sup>. On peut penser que la mention de Josias dans les *Libri Carolini* se trouvait dans la première version perdue, car elle est présente à titre d'autorité à propos du statut des reliques, l'une des questions importantes de l'ouvrage<sup>62</sup>. Josias y apparaît dans sa dimension violente et purificatrice, qui se double de celle de législateur par son respect de la norme, en tant que « strict observateur de la loi de ses pères ». On trouve dans ce passage plusieurs points communs avec le texte de l'*Admonitio generalis* : la qualification de « saint » pour désigner Josias, ainsi que la dimension exemplaire de la figure, exprimée par le terme *exemplum*, apparaissent en effet dans les deux textes ; il convient en outre de souligner que la description de Josias est dépouillée du champ lexical de la royauté de manière similaire.

*Proceedings of the PMR conference*, 16-17, 1992-1993, p. 53-76. Sur la date de rédaction de l'ouvrage, p. 53.

<sup>59</sup> F. Bougard et P. Henriot, *Images, reliques, mobilier liturgique, immeubles et dotation foncière : les facultates ecclésiastiques*, dans F. Bougard (dir.), *Le christianisme...* cité n. 21, p. 135-160 : p. 137.

<sup>60</sup> A. Freeman, *Carolingian orthodoxy and the fate of the Libri Carolini*, dans *Viator*, 16, 1985, p. 65-108.

<sup>61</sup> A. Freeman, *Theodulf of Orléans : a Visigoth at Charlemagne's Court*, dans J. Fontaine et C. Pellistrandi (dir.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique. Colloque international du CNRS, Paris, 14-16 mai 1990*, Madrid, 1992 (*Collection de la Casa de Velázquez*, 35), p. 85-194 : p. 190.

<sup>62</sup> « Et ainsi, cet homme saint, nommé Josias par son nom et même avant sa naissance, destructeur des idoles et strict observateur des lois de ses pères, alors qu'il brûlait les os de plusieurs hommes devant l'autel profane qu'il allait souiller, n'ordonnerait nullement d'épargner les os de deux prophètes, s'il ne connaissait pas la vénération qui doit être portée aux saints ossements. Grâce à ces exemples, alors que nous taisons les autres, on montre qu'un culte doit être porté aux cendres des saints » (*Vir itaque sanctus Josias et antequam nasceretur ex nomine nuncupatus, idolorumque dissipator, et paternarum legum strennuus observator duorum prophetarum ossa, cum plurimum hominum ossa ob altare profanum polluendum combureret, nequam intemerata servare praeciperet, nisi sanctis ossibus venerationem exhibendam sciret. Ecce quibus exemplis, ut caetera taceamus, monstratum est sanctorum cineribus venerationem exhiberi debere : Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, éd. A. Freeman, Hanovre, 1998 [*M.G.H., Concilia*, II, *Suppl.* 1], p. 451 l. 8-17).

Ainsi, bien que Josias n'intervienne dans les *Libri Carolini* qu'à titre d'autorité scripturaire, ce texte atteste la présence de cette référence chez Théodulf d'Orléans au moment des échanges intellectuels entre Byzance et la royauté carolingienne, probablement dès 787.

#### Le court apogée du modèle

Deux ans après le paroxysme de la crise iconoclaste, l'*Admonitio generalis* apparaît comme une étape importante dans la réappropriation du système de représentation biblique oriental : le modèle du roi Josias est utilisé comme l'auraient fait les empereurs byzantins. Pour ce qui est de la dimension de roi-législateur, explicite dans l'*Admonitio generalis*, elle trouve probablement ses origines chez Augustin, même si ce dernier, nous l'avons vu, avait essentiellement mis en exergue Ezéchias. Le choix de Josias par Charlemagne peut s'expliquer en partie par l'utilisation relativement récente de la figure d'Ezéchias dans sa dimension violente par l'empereur iconoclaste Léon III (vers 675-741). Ezéchias était probablement trop étroitement lié à ce *basileus* en rupture avec l'Église, alors que le modèle de Josias était davantage neutre vis-à-vis de l'Orient. En outre, Ezéchias correspondait moins bien que Josias à l'idée d'un roi conservateur des lois.

Le recours à la figure particulière du roi Josias reflète dès lors l'ébauche d'un système de représentation par la jeune dynastie carolingienne. Car si l'on trouve quelques références à la royauté vétéro-testamentaire dans les écrits de l'époque mérovingienne<sup>63</sup>, l'*Admonitio generalis* a une tout autre dimension : la revendication du symbole de la monarchie biblique émane directement des cercles du pouvoir. Dans la mesure où le recours au symbole est un médium de la réflexion politique, l'utilisation d'un modèle de roi biblique suppose une conscience de sa souveraineté chez le souverain carolingien, au sens du «Selbstbewusstsein» des historiens allemands, propre à définir les caractéristiques de son pouvoir. L'utilisation du modèle de Josias témoigne donc des stratégies mises en place par l'autorité monarchique, pour élaborer et imposer son image.

La nouveauté du moment carolingien consiste en effet dans la construction par le pouvoir de sa propre image. Par l'intermédiaire de Josias, Charlemagne impose, sans l'explicitier, l'idée byzantine du souverain supervisant la mise en ordre de la société à tous les niveaux, dans sa prise en charge de la législation religieuse. Josias est un signe adressé aux destinataires du capitulaire, dont le signifié devait être suffisamment simple et

<sup>63</sup> Cf. note 11. On a également mentionné plus haut que Charlemagne avait été assimilé par Cathwulf à différents rois bibliques dans une lettre de 775.

explicite pour éviter les ambiguïtés dans la compréhension du message. Il me semble que c'est également l'une des raisons pour laquelle le premier investissement idéologique de la royauté biblique par les Carolingiens s'est cristallisé sur Josias : sa qualité de roi historique, ancré dans la chronologie, et non pas mythique comme David, permet d'installer le programme de Charlemagne dans le concret, et d'affirmer clairement les ambitions carolingiennes.

Le rôle de Théodulf d'Orléans dans la rédaction des *Libri Carolini* a été souligné plus haut. Plusieurs indices incitent également à émettre l'hypothèse qu'il eut une influence décisive sur le texte de l'*Admonitio generalis*, notamment sur le choix de la figure de Josias comme modèle pour Charlemagne. Ce capitulaire a certes été attribué à Alcuin depuis les recherches de Friedrich-Carl Scheibe<sup>64</sup>, mais certains doutes ont depuis été émis<sup>65</sup>. Au moment de la rédaction de l'*Admonitio generalis*, il n'est pas sûr en effet qu'Alcuin se trouvait à la cour de Charlemagne<sup>66</sup>, alors qu'il est certain que Théodulf y était depuis au moins dix ans<sup>67</sup>. En outre, Josias n'apparaît jamais chez Alcuin, très marqué par l'ecclésiologie de Grégoire le Grand, qui considère David comme le roi idéal. Les recherches menées par Ann Freeman sur la formation intellectuelle de Théodulf, sur sa conception du rôle du roi et sur son intervention dans l'écriture des *Libri Carolini*, semblent également confirmer son influence sur l'*Admonitio generalis*<sup>68</sup>. Enfin, l'intérêt de Théodulf, provenant probablement de sa formation wisigothique<sup>69</sup>,

<sup>64</sup> F. C. Scheibe, *Alcuin und die Admonitio generalis*, dans *Deutsches Archiv*, 14, 1958, p. 211-219.

<sup>65</sup> R. McKitterick, *The Frankish Church...* cité n. 22, p. 1, note 2.

<sup>66</sup> On sait qu'il était en Angleterre en 790. Cf. A. Freeman, *Carolingian orthodoxy...* cité n. 60, p. 105.

<sup>67</sup> P. Riché, *Les réfugiés wisigoths dans le monde carolingien*, dans J. Fontaine et C. Pellistrandi (dir.), *L'Europe héritière...* cité n. 61, p. 177-183 : p. 179.

<sup>68</sup> En premier lieu, on peut noter la récurrence de la figure de Josias dans l'œuvre de Théodulf. Ses études à Saragosse, et plus particulièrement sa connaissance précise des textes d'Augustin mais aussi de Jérôme, peuvent expliquer son intérêt pour Josias, au détriment d'Ezéchias. Ezéchias, qu'Augustin considérait comme le modèle du roi-législateur avant Josias, était probablement entaché dans l'esprit de Théodulf par l'image négative qu'en avait donné Jérôme. Théodulf était en outre peu marqué par les idées de Grégoire le Grand sur la nécessaire humilité du souverain : choisir Josias comme modèle n'allait donc pas à l'encontre de ses conceptions ecclésiologiques.

<sup>69</sup> A. Freeman, *Theodulf of Orléans...* cité n. 61, p. 192. É. Magnou-Nortier, *La mission financière de Théodulf en Gaule méridionale d'après le Contra Judices*, dans *Papauté, monachisme et théories politiques. Études d'histoire médiévales offertes à Marcel Pacaut. I. Le pouvoir et l'institution ecclésiastique*, Lyon, 1994 (*Histoire et archéologie médiévale*), p. 89-110 : p. 93.

pour la dimension législative du souverain, et plus généralement pour la justice que ce dernier impose à tous, est explicite dans son œuvre. Or c'est le rôle qui est dévolu à Josias dans le capitulaire de 789.

Dans cette perspective, Josias apparaît dans un autre texte de Théodulf, le *Contra Judices*, poème écrit avant 798, lors de sa mission en Gaule méridionale en tant que *missus* laïque, dans lequel il élabore une réflexion sur la nature de la loi<sup>70</sup>. Théodulf y exhorte à la réforme, et insiste sur le devoir qu'a le souverain carolingien de mener son peuple au salut en imposant sa justice et sa loi, selon les modèles vétéro-testamentaires d'Ezéchias et de Josias<sup>71</sup> :

La gloire du vénérable roi Ezéchias augmenta, grâce aux mérites de sa justice et à la force de sa piété (...). Cette observance fut la plus importante pour toi Josias, et elle a porté ton nom illustre vers les hauteurs, toi qui enlèves les monuments impies de l'ancien crime, et qui renouvelles sans interruption, par où tu peux, les lois de nos pères. Et il fut donné à ce royaume décadent en raison de sa pieuse gloire<sup>72</sup>.

Ici encore, Théodulf utilise probablement Augustin comme source, mais en accordant une égale importance aux deux rois bibliques. L'exercice de la fonction royale y est justifié par la piété des deux souverains, qui se confond avec la défense de l'orthodoxie, mais aussi, et plus particulièrement pour Josias, avec l'action législative. Comme en 789, le roi est avant tout le conservateur des «lois de ses pères», qu'il applique pour conduire son peuple au ciel. Le *Carmen contra Judices* se place ainsi dans la même lignée que l'*Admonitio generalis*, quoique le modèle de Josias soit moins significatif, et ne parvienne plus à promouvoir seul l'idéal de réforme<sup>73</sup>.

Le roi Josias, qui paraît avoir rapidement perdu son intérêt politique, se vit remplacé par David. La prééminence de ce dernier comme modèle pour Charlemagne semble coïncider avec le retour d'Alcuin à la cour carolingienne dès 793<sup>74</sup>, et donc avec celui de conceptions politiques davantage

<sup>70</sup> A. Freeman, *Theodulf of Orléans...* cité n. 61, p. 192.

<sup>71</sup> É. Magnou-Nortier, *La mission financière...* cité n. 70, p. 93.

<sup>72</sup> *Crevit et Ezechiae venerandi gloria regis, / Justitiae meritis et pietate ope. / (...) Haec tibi Josias fuit observantia princeps, / Haecque celebre tulit nomen ad alta tuum, / Impia qui sceleris demis monumenta vetusti, / Et patria leges qua potes usque novas* : Théodulf d'Orléans, *Versus contra judices*, éd. E. Dümmler, Berlin, 1881 (*M.G.H., Poetae*, I), v. 67-68 et 77-80 p. 495.

<sup>73</sup> Josias apparaît également dans le *Consolatio de obitu cujusdam fratris*, écrit par Théodulf à la fin de sa vie, dans la tradition de l'opuscule d'Augustin *De cura pro mortuis gerenda*. Josias y est décrit comme un personnage exemplaire au moment de sa mort : éd. citée, v. 47-48 p. 478.

<sup>74</sup> A. Freeman, *Carolingian orthodoxy...* cité n. 60, p. 105.

marquées par Grégoire le Grand. Pour Aryeh Graboïs, c'est bien Alcuin qui est à l'origine de l'assimilation de Charlemagne à David<sup>75</sup>; celle-ci me semble de plus en plus fréquente avec le passage à l'Empire. En effet, ce changement politique majeur nécessitait un modèle idéologique plus fort que Josias, incarné par la figure de David, intemporelle et mythique. Le roi Josias fut par conséquent utilisé au nom de Charlemagne pendant une très courte période, correspondant vraisemblablement à l'influence de Théodulf d'Orléans à la cour carolingienne et au début de la réappropriation sur Byzance des modèles de la royauté biblique.

#### Le déclin politique du modèle

Immédiatement après son apparition marquante dans l'*Admonitio generalis*, le modèle du roi Josias, qui n'apparaît plus seul mais s'intègre presque toujours dans des typologies de personnages bibliques, perd sa pertinence symbolique. L'évolution de ces typologies permet cependant d'émettre certaines hypothèses sur l'évolution globale de la figure, qui aboutit à son déclin politique et à sa probable absorption par le pôle spirituel.

Le moindre attrait de la figure de Josias en tant que modèle politique transparaît d'abord dans la littérature parénétiq<sup>ue</sup><sup>76</sup>. Le premier miroir dans lequel apparaît Josias est la *Via regia* de Smaragde de Saint-Mihiel (750-830), auteur d'origine wisigothique, grand connaisseur de l'exégèse et ami de Théodulf. Ce traité moral, qui imitait un miroir de prince wisigoth<sup>77</sup>, fut composé entre 811 et 814 pour le futur Louis le Pieux, et définissait les devoirs du souverain, ainsi que les vertus susceptibles de le mener à Dieu.

Plusieurs rois bibliques sont proposés en tant que modèles de comportement royal au jeune Louis, chacun dans un domaine d'action spécifique. La typologie des souverains vétéro-testamentaires semble être une modification de celle de Cathwulf de 775, avec une individualisation et une spé-

<sup>75</sup> A. Graboïs, *Un mythe...* cité n. 5, p. 19. L'auteur évoque notamment le fait que l'assimilation de Charlemagne à David se fait plus rare après la mort d'Alcuin.

<sup>76</sup> Sur le genre littéraire des miroirs, de manière générale : W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Stuttgart, 1938 (*M.G.H., Schriften*, 2); H. H. Anton, *Fürstenspiegel...* cité n. 4; Sur la symbolique du miroir : E. M. Jónsson, *Le miroir : naissance d'un genre littéraire*, Paris, 1995; en dernier lieu A. Dubreucq, *La littérature des specula : Délimitation du genre, contenu, destinataires et réception*, dans M. Lauwers (dir.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval*, Antibes, 2002 (*Collection d'études médiévales de Nice*, 4), p. 17-39.

<sup>77</sup> P. Riché, *Les réfugiés...* cité n. 67, p. 180.

cialisation des qualités de chaque monarque. À la suite de Josué, David et Ezéchias, Salomon est en effet ajouté à la typologie de Cathwulf, mais apparaît sous des traits négatifs, parce qu'il abusa de la *sapientia*, vertu en voie de devenir l'apanage exclusif des clercs dans les courants ecclésiologiques de l'époque<sup>78</sup>.

Josias est également inséré dans cette typologie : « Marchant sur [cette voie royale], l'intrépide roi juste Josias détruisit les hauts lieux, éradiqua les nombreuses abominations du peuple de Dieu, et reçut de nombreuses justifications du Seigneur »<sup>79</sup>. Smaragde choisit ainsi de décrire un Josias violent, occupé à éradiquer les déviances culturelles. Son image correspond à la définition du bon souverain selon des critères ecclésiologiques qui s'élaborent peu à peu, et qui tendent à séparer la *potestas*, exercée par l'empereur, de l'*auctoritas*, conférée à l'ensemble des évêques. Josias est un modèle royal tout à fait pertinent pour Smaragde, dans la mesure où il reste cantonné à sa sphère d'intervention, celle du monopole de la violence au service de l'Église, au contraire de Salomon, présenté comme un mauvais souverain qui sortit de son office temporel pour empiéter sur le spirituel. Le modèle du roi Josias est donc encore présent dans l'ecclésiologie politique des années 813-815, mais il s'est adapté au discours dominant des clercs, qui mettent à présent en exergue la dimension temporelle de la figure. Par ailleurs, à mesure que s'affirme l'idée de la soumission du souverain à l'autorité des évêques, Josias, roi prenant seul en charge la réforme de l'Église, n'a plus de rôle significatif dans les miroirs : Jonas d'Orléans ne le mentionne même pas dans son *De institutione regia* (831), Ratramne de Corbie le cite rapidement parmi d'autres monarques vers 850<sup>80</sup>, tandis qu'en 873, Hincmar de Reims n'y fait allusion qu'à travers une citation d'Augustin<sup>81</sup>.

Le déclin politique du modèle, notamment dans sa dimension de roi législateur, transparait également dans l'*Adversus legem Gundobaldi*, écrit par Agobard de Lyon (769-840). Dans cet ouvrage dédié à Louis le Pieux peu après 817, cet auteur d'origine wisigothique propose l'une des rares réflexions sur la loi de l'époque carolingienne. Il se place ainsi dans le même

<sup>78</sup> Y.-M. Congar, *L'ecclésiologie...* cité n. 3, p. 281-282.

<sup>79</sup> *Per illam intrepidus Josias rex justus ambulans excelsa comminuit, abominaciones diversas a populo dei abstulit, et justificationes a domine multiplices accepit* : Smaragde de Saint-Mihiel, *Via regia*, dans A. Dubreucq (éd.), *La voie royale de Smaragde de Saint-Mihiel*, édition, traduction, commentaire, habilitation à diriger les recherches, Paris IV, 1998, II, prologue, p. 8.

<sup>80</sup> Ratramne de Corbie, *De praedestinatione Dei*, P.L. CXXI, col. 14.

<sup>81</sup> Hincmar de Reims, *De regis persona et regio ministerio*, P.L. CXXV, col. 844.



cadre de pensée que l'*Admonitio generalis*, puisqu'il prône l'uniformisation du royaume sous la seule loi divine par l'empereur, et «s'insurge contre la multiplicité des lois nationales»<sup>82</sup>. Pourtant, alors que ce type de thème avait favorisé l'apparition du modèle de Josias, ici le roi n'est cité qu'au simple titre d'autorité scripturaire dans sa facette de roi juste tué au combat par un souverain impie, afin de justifier l'interdiction du duel judiciaire<sup>83</sup>.

Alors que le modèle du roi Josias s'efface peu à peu dans la littérature politique<sup>84</sup>, il semble s'intégrer à des textes relatifs à la liturgie<sup>85</sup>, où il n'a jamais de place à part, mais est inséré dans des typologies qui mettent en exergue sa dimension de roi-prêtre.

Dans son *Liber de divina psalmodia*, Florus de Lyon († vers 860), diacre d'Agobard, d'origine wisigothique, participe à la polémique des années 834-838 sur l'unification liturgique du territoire. Estimant que l'Église lyonnaise a hérité des pratiques rituelles vétéro-testamentaires, l'auteur évoque la typologie David-Salomon-Ezéchias-Josias, très probablement issue du *De officiis ministrorum* d'Ambroise<sup>86</sup>. Comme ce dernier, Florus dé-

<sup>82</sup> Y. Sassier, *Le roi et la loi...* cité n. 12, p. 258.

<sup>83</sup> Agobard de Lyon, *Liber adversus legem Gundobadi*, éd. L. Van Acker, Turnhout, 1981 (CCSM, 52), IX, p. 24, l. 6-8.

<sup>84</sup> D. Alibert m'a cependant signalé que le Psautier de Charles le Chauve (Paris, Bibl. nat. de Fr., lat. 1152), rédigé autour de 869, contient une image de Charles le Chauve surmonté d'un *titulus* portant les noms de Théodose et Josias. Elle peut être interprétée comme une exhortation au roi à être un bon législateur, selon l'exemple des deux souverains évoqués par le *titulus*. Cette résurgence du modèle dans le champ politique peut s'expliquer par le décalage qui existe entre les textes et les images à l'époque carolingienne.

<sup>85</sup> Nous n'abordons ici que le texte de Florus de Lyon, mais Notker le Bègue (840-912), dans le texte liturgique *In nativitate sanctae Mariae* évoque également Ezéchias et Josias dans leur dimension spirituelle; Notker le Bègue, *In nativitate sanctae mariae*, P.L. CXXXI, col. 1016.

<sup>86</sup> «Et en effet, la défense de la foi et la discipline très pure de l'observance nous sont confiées par l'autorité de l'Ancien testament et par ses exemples, afin que l'on célèbre les mélodies des paroles divines dans le temple de Dieu et devant l'autel divin. [Suivent les efforts liturgiques essentiellement de David, mais également de Salomon et d'Ezéchias] De la même manière sous Josias, dans la célébration de la Pâque. Que tout ce qui aurait été mis en place très saintement et très pieusement, parmi toutes les choses magnifiques de saint David, soit imité avec le plus de douceur et le plus de révérence possible» (*Haec namque fidei cautela, et sincerissima observantiae disciplina, ut in templo dei et coram divino altari divinarum tantummodo eloquiorum melodia celebreretur, etiam veteris Testamenti auctoritate et exemplis nobis firmissime commendatur. legitur, quod beatus David rex et propheta primus chorus levitarum (...)*)

crit en effet ces quatre rois dans leur dimension sacerdotale, en insistant sur David, et les propose explicitement en modèle aux clercs. Il joue ainsi sur la double dimension de la monarchie vétéro-testamentaire, dans la mesure où, s'il traite de la liturgie, il le fait grâce à un vocabulaire juridique, qui renvoie inévitablement à la figure du roi-législateur<sup>87</sup>.

Il me semble que Florus reprend le vocabulaire ainsi que les schémas d'argumentation utilisés à l'époque de Charlemagne au nom du pouvoir royal, mais les destinent aux clercs. Ce texte se rapproche en effet de l'*Admonitio generalis* sur deux points. On peut d'abord remarquer une certaine symétrie des formules employées, notamment la qualification des deux rois comme « saints », les notions d'imitation et de comparaison. Plus généralement, on y constate une même conception d'inscription de la liturgie dans le domaine législatif, mais qui cette fois relève de la sphère de compétence des clercs. Le texte de Florus semble ainsi témoigner du glissement du symbole de la royauté biblique vers le pôle spirituel, auquel Josias participe dans sa facette de *rex-sacerdos*, modèle de la célébration pascale.

Ainsi, la figure du roi Josias se construit à partir des détails du texte biblique, se décompose en une multitude de facettes et se reforme dans le discours, des premiers Pères de l'Église à Florus de Lyon. Le choix d'une dimension particulière de la figure est fonction bien sûr du contexte politique, de la formation intellectuelle des auteurs et de leurs stratégies discursives. Le Josias de l'*Admonitio generalis*, n'est cependant que la trace éphémère et ponctuelle, qu'un masque de roi biblique parmi d'autres à la disposition du roi carolingien en quête de construction symbolique du pouvoir, à la manière des empereurs byzantins. Le modèle perd d'ailleurs rapidement de son efficacité politique : il est absorbé au sein de typologies, ou s'éclipse. Son ancrage dans la chronologie comme sa dimension concrète ne sont en effet plus assez efficaces pour représenter un pouvoir impérial qui se veut a-temporel. Le souverain mythique David se réaffirme alors. Quant au modèle de Josias, délaissé par la puissance politique, il semble réinvesti par les clercs, dans sa facette spirituelle.

*constituerit, eisque psalmos et hymnos et cantica divinitus sibi et caeteris (...) ac mane et vespere inter divina holocausta et sacrificia decantanda decrevit. Quem morem a sanctis prophetis traditum (...), religiosa constat observatione perductum. (...) Similiter etiam sub iosia in celebratione Pasche. (...). Quod totum quam sancte et religiose fuerit institutum, quam dulciter ac reverenter, sit imitandum inter caetera beati David magnifica* : Florus de Lyon (Ps.-Agobard), *De divina psalmodia*, P.L. CIV, col. 327-328.

<sup>87</sup> Les verbes *constituere*, *decernere* et *instituere*, employés pour décrire les apports liturgiques de David, sont à ce titre particulièrement explicites.

L'origine de l'utilisation politique du modèle particulier de Josias est difficile à déterminer. Outre l'attrait du système de représentation byzantin, il me semble qu'à l'époque carolingienne, la figure est une référence importante chez les penseurs d'origine wisigothique. Théodulf d'Orléans, Smaragde de Saint-Mihiel, Agobard et Florus de Lyon, mais également Claude de Turin<sup>88</sup>, tous venus de la péninsule ibérique, mentionnent en effet Josias dans leurs écrits, alors qu'il n'apparaît pas chez les auteurs formés en Gaule ou en Angleterre. En raison de leur connaissance de la royauté wisigothique et d'Isidore de Séville, ces penseurs partagent des conceptions particulières, dont l'*Admonitio generalis* semble se faire l'écho. Ils ont ainsi une idée précise du rôle du roi comme ministre de Dieu, mais également de sa possible assimilation avec les monarques bibliques, notamment pour le sacre<sup>89</sup>. Les rares réflexions de l'époque carolingienne sur les notions de loi et d'action législative des rois sont en outre principalement menées par des penseurs d'origine wisigothique<sup>90</sup>. Plus précisément enfin, les allocutions royales des conciles de Tolède présentent des similitudes troublantes avec la position adoptée par Charlemagne dans l'*Admonitio generalis*, notamment dans la récurrence du terme *admonitio*<sup>91</sup> et des idées de correction des erreurs du peuple par le souverain<sup>92</sup>.

Marqué de l'empreinte d'un Charlemagne puissant, conquérant et charismatique, le personnage du roi Josias s'éloigne du discours royal franc, pour n'y reparaitre qu'au XIII<sup>e</sup> siècle. Symbole d'un pouvoir fort, empiétant

<sup>88</sup> Claude de Turin († 827) reprend l'exégèse de Jérôme pour les passages concernant Josias.

<sup>89</sup> D'après les textes qui nous sont parvenus, il semble que les rois wisigoths aient été comparés uniquement à David et Salomon. M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine...* cité n. 11, p. 540.

<sup>90</sup> Y. Sassier, *Le roi et la loi...* cité n. 12, p. 257-258. Yves Sassier cite seulement Smaragde de Saint-Mihiel, et surtout Agobard de Lyon. Théodulf aborde cependant la question dans le *Contra Iudices*.

<sup>91</sup> Pour le troisième concile de Tolède, le roi Récarède s'exprime ainsi : *Prius tamen admoneo pariter et exhortor* (P.L. LXXXIV, col. 341); pour le cinquième concile : *Rex Chintilianus [...] suosque fideles ita facere sancta exhortatione coegit* (P.L. LXXXIV, col. 389); pour le quinzième concile : *Adfuit idem serenissimus Egica princeps [...] deinde surgens et sufficienti exhortatione concilium alloquens* (P.L. LXXXIV, col. 510); le roi Egica au seizième concile : *Unde venerabilem sanctitatis vestrae universitatem exhortor* (P.L. LXXXIV, col. 528).

<sup>92</sup> Pour le quatrième concile de Tolède : *gloriosissimus dominus noster Recaredus rex, pro reparandis simul confirmandis disciplinae ecclesiasticae moribus* (P.L. LXXXIV, col. 350); pour le douzième concile : *obsecro, [...] ut quidquid justitiae videtur esse contrarium unanimitatis vestrae iudicio corrigatur* (P.L. LXXXIV, col. 469).

dans la sphère spirituelle et ancré historiquement dans le temps, le modèle ressurgit en effet dans les hagiographies de Louis IX. Selon Jacques Le Goff, la comparaison de saint Louis canonisé avec un Josias pieux et individualisé apparaît comme une réponse à l'exigence des contemporains d'une « ressemblance historique » entre les deux souverains<sup>93</sup>. Ce recours des hagiographes de Louis IX au modèle du roi Josias participe peut-être également à un vaste processus de construction de l'image royale, qui fait appel aux symboles. Comme pour le souverain carolingien en 789, cette utilisation de la figure permet de revendiquer des prérogatives de type sacerdotal, qui se cristallisent sur le pouvoir thaumaturgique. Saint Louis apparaît ainsi comme l'héritier et le point d'aboutissement des mutations du modèle du roi Josias, construit, éclaté, recomposé au fil du temps et du discours.

Isabelle Rosé

<sup>93</sup> J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996 (*Bibliothèque des Histoires*), p. 401.