

## Byzance et la question du roi-prêtre

In: Annales. Histoire, Sciences Sociales. 55e année, N. 4, 2000. pp. 871-878.

---

Citer ce document / Cite this document :

Patlagean Evelyne. Byzance et la question du roi-prêtre. In: Annales. Histoire, Sciences Sociales. 55e année, N. 4, 2000. pp. 871-878.

doi : 10.3406/ahess.2000.279886

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess\\_0395-2649\\_2000\\_num\\_55\\_4\\_279886](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_2000_num_55_4_279886)

---

# GILBERT DAGRON ET LE CÉSARO-PAPISME. LA SACRALITÉ DU POUVOIR IMPÉRIAL

*Par opposition à la théorie occidentale des deux pouvoirs (temporel et spirituel), le modèle politique et la figure impériale dans l'Orient byzantin ont traditionnellement été interprétés à l'aide du concept de césaro-papisme, qui a donné lieu à une abondante littérature. Le livre de Gilbert Dagron : Empereur et prêtre. Étude sur le « césaro-papisme » (Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1996, 435 p.), en critiquant le caractère réducteur de cette dernière notion, offre une synthèse remarquable sur les fondements de la prééminence de l'empereur byzantin, qu'il interprète à partir des figures bibliques du roi-prêtre. Les Annales ont souhaité que cette analyse fût discutée, en sollicitant pour cela deux médiévistes, l'une byzantiniste, l'autre occidentaliste. Ces contributions prolongent la mise en cause du modèle du césaro-papisme que l'ouvrage dissèque, et alimentent le débat autour de la figure du roi-prêtre qu'il propose. Elles ont surtout l'intérêt de montrer la richesse de la pensée politique dans l'Orient chrétien (des directions complémentaires ou alternatives sont même indiquées), richesse qui n'est pas sans interroger les schémas habituels avec lesquels sont trop classiquement interprétés les rapports entre l'Empire et la papauté dans l'Occident médiéval. Par ailleurs, la confrontation des solutions mises en œuvre dans les deux principaux rameaux du christianisme prouve l'importance du dossier dont le livre de G. Dragon représente un jalon important, même si d'autres chrétientés orientales ont repris à leur compte, prolongé — voire incarné dans le cas éthiopien — cette figure biblique du roi-prêtre, ce que nous n'avons garde d'oublier. Les historiens de la pensée politique trouveront dans ces deux notes critiques de quoi nourrir leur réflexion.*

## BYZANCE ET LA QUESTION DU ROI-PRÊTRE

Evelyne PATLAGEAN

Le dernier livre de Gilbert Dagron, placé sous le double vocable du Marc Bloch des *Rois thaumaturges* et d'Ernst Kantorowicz, met en œuvre ensemble et l'un par l'autre deux thèmes qui ont déjà inspiré son travail : l'inépuisable figure de l'empereur romain christianisé depuis Constantin et l'empreinte de l'Ancien Testament dans la culture de Byzance, qui pousse évidemment à considérer la place des Juifs de chair et de sang dans l'Empire. On rappellera son mémoire de 1967 qui dessinait face à face, dans l'Orient impérial du IV<sup>e</sup> siècle, Constantin et la romanité, Julien et l'hellénisme<sup>1</sup> ; puis le livre classique de 1974 sur la fondation de Constantinople et la

1. G. DAGRON, « L'Empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques de l'hellénisme : le témoignage de Thémistios » (Centre d'histoire et civilisation de Byzance), *Travaux et Mémoires*, 3, 1968, pp. 1-242.

## LA SACRALITÉ DU POUVOIR IMPÉRIAL

christianisation de la Nouvelle Rome et de son empereur<sup>2</sup>. Dix ans plus tard, G. Dagron revenait à la Ville par les chemins de l'imaginaire, en interprétant un ensemble de récits anonymes des VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles relatifs à ses monuments, que l'érudition positiviste avait publiés mais tenus en suspicion<sup>3</sup>. Il mettait particulièrement en lumière leur tonalité eschatologique, et la référence à l'Ancien Testament y occupait une place marquante à propos de la construction de Sainte-Sophie par Justinien, nouveau Temple d'un nouveau Salomon. On sait bien que de telles identifications ne sont aucunement des ornements, mais bien des identités métaphoriques, revendiquées et proclamées. La politique médiévale ne fait que continuer sur ce point une pratique essentielle de l'Empire romain antique. G. Dagron s'est intéressé ensuite à la grande crise culturelle du VII<sup>e</sup> siècle. L'irruption temporaire mais très violente des Perses, qui emportent Jérusalem en 614, puis les conquêtes sans retour de l'Islam arabe, s'accompagnent d'une poussée d'eschatologie qui place au premier plan de l'inquiétude chrétienne la présence persistante et l'obstination des Juifs, peu solidaires au demeurant d'un Empire qui les avait tracassés. Question notoire, que G. Dagron et ses collaborateurs ont renouvelée en 1991 par un dossier capital de textes et d'études portant sur les VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles<sup>4</sup>. Enfin, une communication sur le sacerdoce royal<sup>5</sup>, une autre sur la naissance « dans la pourpre »<sup>6</sup> prélaient déjà directement au livre de 1996.

Tel est donc l'arrière-plan de ce dernier. Il part du constat que la distinction opérée par la modernité occidentale entre ce qu'elle dénomme respectivement politique et religieux reste impropre à comprendre le souverain chrétien à Byzance. Le titre annonce que G. Dagron a choisi d'approcher cette inadéquation par le biais du roi-prêtre, jadis illustré par Frazer, et fréquenté depuis — à meilleur escient — par Georges Dumézil comme par l'anthropologie africaniste. Le sous-titre emboîte cette question dans un examen critique de la notion bancale et polémique de « césaropapisme ». Née sous la plume d'un juriste protestant de langue allemande, Iustus Henning Böhrer (1674-1749), elle a été utilisée à compter de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle pour caractériser, de façon péjorative, le régime de Byzance et des États de tradition orthodoxe. Par une sorte de retour en arrière, c'est le dernier chapitre qui éclaire le livre. Une belle rétrospective historiographique, ou pour mieux dire culturelle, y dégage les enjeux successifs qui ont pu être signifiés de la sorte dans la pensée occidentale, d'abord par la Réforme et la Contre-Réforme, et plus tard dans une opposition en tout état de cause gratifiante entre un Occident émancipé par la séparation du religieux et du politique, et un Orient qui aurait été immobilisé dans une monarchie de si longue durée qu'elle le rattacherait encore à l'empire polythéiste où l'empereur était aussi le *pontifex maximus*. G. Dagron éclaircit le malentendu conceptuel qui a faussé trop souvent l'interprétation de Byzance et de son histoire : « Le couple Église-État [...] trahit ce qui fait l'originalité d'un empire chrétien » (p. 303), cette conscience d'une unité infrangible, dans laquelle par conséquent « l'empereur et l'Église sont rivés l'un à l'autre » (p. 318). Et ce malentendu est bien issu de l'histoire elle-même. La théorie des deux pouvoirs, dont G. Dagron récuse la pertinence pour Constantinople, est née à Rome, quittée par l'empereur pour la Rome

2. *Id.*, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, PUF, 1974.

3. *Id.*, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris, PUF, 1984.

4. *Travaux et Mémoires*, 11, 1991.

5. « Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XII<sup>e</sup> siècle », in N. OIKONOMIDÈS (éd.), *Byzantium in the 12<sup>th</sup> Century*, Athènes, Society of Byzantine and Post-Byzantine Studies, 1991, pp. 165-178.

6. « “ Nés dans la pourpre ” », *Travaux et Mémoires*, 12, 1994, pp. 105-142.

nouvelle, et donc laissée par lui au pape : c'est ainsi qu'on la trouve déjà en germe chez le pape Gélase, en particulier dans sa célèbre lettre à l'empereur Anastase.

Mais prenons le livre par son début. D'emblée G. Dagron sélectionne son fil conducteur, qui est la figure royale que le christianisme grec trouve dans l'Ancien Testament. L'exégèse chrétienne déchiffre dans celui-ci les promesses de la Nouvelle Alliance, et ses rois offrent donc la figure annonciatrice et intemporelle à la fois du souverain chrétien, en particulier ici Melchisédech et David. Le premier, roi et prêtre de Salem mentionné dans Gen. XIV et dans le psaume 110 (109), doit sa notoriété chrétienne à l'Épître aux Hébreux qui en fait explicitement la préfiguration du Fils<sup>7</sup>. Le second est oint lui-même, et ancêtre du Christ, l'Oint messianique, mais c'est dans la critique biblique de la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle que G. Dagron cherche des arguments en faveur d'une qualité sacerdotale qui aurait pu lui être reconnue à Byzance. Et il en déduit que les empereurs « héritent des rois vétéro-testamentaires un pouvoir non seulement sacré et divin mais sacerdotal ou quasi sacerdotal » (p. 21). Le sacerdoce royal, s'il existe à Byzance, sera donc fondé sur la lecture chrétienne de l'Ancien Testament, et sur ce point celle-ci opposera le cas échéant l'empereur et l'Église.

Une première approche est thématique, et consacrée aux « principes ». Elle retient trois entrées. La succession impériale reste placée devant une aporie (qui remonte en fait à l'époque romaine), la conciliation impossible entre le principe d'une élection divine et la tendance naturelle à la transmission héréditaire. Il faut dès lors voir si l'élection est manifestée dans le rituel du couronnement, et quelle est la place de l'empereur dans la liturgie. L'élection divine qui marquait le souverain se christianise, cela va de soi. Dans le même temps la tendance à ce que G. Dagron appelle la transmission patrimoniale de l'Empire se fortifie, même si elle est souvent contrariée par la pénurie d'héritiers. Toutefois, la transmission peut se faire par les femmes (p. 59) ; aux ix<sup>e</sup>-x<sup>e</sup> siècles la « naissance dans la pourpre », c'est-à-dire d'un père régnant, revêt une valeur privilégiée : un tel enfant est en effet « oint dès la matrice » (p. 61). Le tournant patrimonial est définitif avec les Comnènes. Les couronnements s'avèrent peu significatifs. En revanche, le cérémonial du palais et celui de la Grande Église, tels que les montre surtout la conjoncture du x<sup>e</sup> siècle, éclairent la position occupée par l'empereur dans chacun de ces deux espaces, l'un constantinien et vétéro-testamentaire, où il est à la fois soldat et grand prêtre (p. 114), l'autre domaine du Christ et de ses clercs, où l'empereur et le patriarche reproduisent le couple fraternel de Moïse et Aaron, mais où le premier sera aussi à l'occasion David repentant (p. 132).

La question évolue d'autre part dans le temps, par étapes, et c'est l'objet de la deuxième partie : « Les empereurs ». Le premier d'entre eux est bien sûr Constantin, sous le règne duquel s'effectue la christianisation de l'Empire et de son empereur. On ne peut séparer de lui son théoricien, Eusèbe, évêque de Césarée de Palestine, qui a mis au point la « théologie politique » (p. 147) nécessaire, exprimée notamment dans le célèbre discours pour les trente ans du règne (*Tricennalia*) en 335. Il s'agissait selon G. Dagron de reconnaître à Constantin « une mission divine et une sorte de sacerdoce ». Eusèbe le définit comme le prêtre d'un sacrifice pur, mais G. Dagron ne tranche pas le problème de la fameuse formule par laquelle Constantin se serait désigné comme « évêque du dehors ». Il écarte l'interprétation christique du tombeau préparé au mausolée des saints Apôtres comme une « incongruité » (p. 152). Constantin y est « égal aux apôtres » (*isapóstolos*), ce qui pose d'ailleurs la question de son

7. Voir M. FRIEDLAENDER, « La secte de Melchisédec et l'Épître aux Hébreux », *Revue des Études juives*, 5, 1882, pp. 1-26 ; *id.*, 6, 1883, pp. 187-199.

## LA SACRALITÉ DU POUVOIR IMPÉRIAL

sacerdoce. Sacerdotale aussi, dans une tonalité eschatologique, la prérogative de conversion des Juifs. Cette démarche ne pouvait être que problématique du point de vue de l'Église, d'où le recours aux métaphores rhétoriques ou scripturaires. La sainteté impériale serait une solution, attestée pour Constantin dès le v<sup>e</sup> siècle, mais elle tourne court.

G. Dagron s'arrête ensuite sur Léon III, le premier empereur iconoclaste (717-741), qui prend le pouvoir dans une situation critique pour l'Empire. Il le voit dans ce contexte « doté de charismes sacerdotaux », non plus « évêque “ du dehors ” [...] mais du dedans », « Grand Prêtre par héritage davidique » (p. 169). Curieusement, la source essentielle à son propos est un faux, fabriqué sans doute après la restauration définitive des icônes en 843, et présenté comme deux lettres adressées par le pape Grégoire II à Léon III. Celui-ci aurait déclaré qu'il était « empereur et prêtre », et le rédacteur, qui le réfute évidemment, l'exhorte en revanche à exercer au profit de l'orthodoxie une responsabilité épiscopale — au sens constantinien du terme. Vraisemblablement apocryphe, l'assertion prêtée à Léon III au siècle suivant n'en mérite pas moins l'intérêt, et G. Dagron l'éclaire par un texte tout aussi intéressant, que le rédacteur du faux a certainement utilisé, l'interrogatoire de Maxime le Confesseur lors de son arrestation en 655. On y voit que la qualité de prêtre de l'empereur est alors objet de débat. Maxime démontre qu'elle n'est pas possible. Son interlocuteur allègue alors que Melchisédech a été roi et prêtre, et Maxime réplique qu'il préfigure le Christ, et qu'on ne peut donc en tirer argument pour un autre, sauf à admettre pour celui-là aussi une Incarnation.

Basile I<sup>er</sup>, associé puis meurtrier de Michel III (867), son fils Léon VI (886-912) et surtout son petit-fils Constantin VII (913-959) procèdent à une élaboration cérémonielle et culturelle propre à vêtir de légitimité le règne du meurtrier et son origine obscure. G. Dagron expose l'identification manifeste de Basile à David et à Constantin, et la tentative de promouvoir comme saints des membres défunts de la famille impériale, Constantin, fils aîné de Basile, et Theophanô, première femme de Léon VI. Il explique également la place de l'empereur dans le rituel de la Grande Église, preuve de son statut ambigu, ou pour mieux dire singulier, entre laïc et cléricature.

Dans une troisième et dernière partie intitulée « Les clercs », G. Dagron montre dans quelle mesure, à partir du ix<sup>e</sup> siècle, ceux-ci prennent en main le modèle, et comment s'engage dès lors une évolution longue qui fera basculer ce dernier vers le patriarcat, dans un contexte où le face à face entre Constantinople et Rome, et par conséquent le modèle romain de pouvoir, pèseront d'un poids croissant. C'est d'abord une « royauté des patriarches » qui s'ébauche jusqu'au milieu du xi<sup>e</sup> siècle. G. Dagron marque cette étape avec trois personnages. Le moine Théodore le Stoudite, champion radical d'une primauté de l'Église sur l'empereur dans le premier tiers du siècle, n'intervient ici que pour ses vues sur le patriarcat auquel il aspirait. Deux patriarches reçoivent en revanche un éclairage à leur mesure. Photios, issu du service public, et figure intellectuelle primordiale de son temps, rédige entre 879 et 886, pour un code qui n'a peut-être jamais été publié, un texte clé de la philosophie politique byzantine, qui traite en vis-à-vis des pouvoirs de l'empereur et du patriarche et de leurs rapports. Puis, au milieu du xi<sup>e</sup> siècle, moment du schisme, Michel I Kéroularios revendique pour le patriarche de la Nouvelle Rome les chaussures de pourpre impériale que la *Donation de Constantin* accordait au pape, et, face à l'empereur, il se pose en nouveau Silvestre d'un nouveau Constantin. Le reflet du modèle romain est alors évident (p. 245 sq.).

Viennent ensuite les Comnènes, qui sont depuis 1081 et jusqu'à la fin du xii<sup>e</sup> siècle les contemporains de la réforme grégorienne et de ses suites, de Grégoire VII à

Innocent III. Les empereurs Alexis I<sup>er</sup> et Manuel I<sup>er</sup> veulent faire œuvre réformatrice. La qualification d'*epistemonárxès*, qui devient officielle avec Manuel I<sup>er</sup> (1143-1180), marque leur capacité d'intervention dans l'ordre de l'Église. Du côté des clercs, G. Dagron consacre des pages attentives à un personnage de premier plan et trop peu étudié, le canoniste Théodore Balsamon (v. 1030/1040-apr. 1195), directeur des archives et de la chancellerie patriarcales, et patriarche d'Antioche *in partibus*. La réflexion de Balsamon sur les capacités de l'empereur en matière ecclésiastique est orientée par la *Donation de Constantin*, essentielle dans les échanges du XII<sup>e</sup> siècle entre Rome, où sa lecture est pontificale, et Constantinople, où elle est constantinienne, c'est-à-dire impériale : il manque sur ce point à la bibliographie de G. Dagron l'excellent livre de Jannis Spiteris<sup>8</sup>. Balsamon tire aussi toutes les conséquences du fait que l'onction, en tout état de cause encore immatérielle à son époque, est commune à l'empereur et à l'épiscopat. Après 1204, en revanche, le contexte d'un Empire fragmenté, et au total diminué, encourage progressivement une affirmation croissante de liberté de l'Église, qui d'ailleurs n'en assume que mieux le rôle de défenseur de l'idée impériale, témoin la lettre justement célèbre adressée en 1393 par le patriarche Antoine IV au grand-prince de Moscou, lequel aurait déclaré : « Nous avons une Église et pas d'empereur » (pp. 321-322). G. Dagron éclaire le changement qui se fait à cette époque à l'avantage de l'Église et au détriment de l'empereur. Il le repère dans la matérialisation de l'onction, qui pourrait bien être inspirée par l'exemple occidental, et dont le premier cas semble avoir été Théodore I Laskaris à Nicée en 1208. Il observe en effet que le patriarche, seul habilité à confectionner le chrême, s'intercale dès lors entre l'empereur et son mandant divin. Il interprète dans la même direction la liturgie du couronnement sous les Paléologues, et particulièrement son commentaire au XV<sup>e</sup> siècle par Syméon, archevêque de Thessalonique. Il y discerne une évolution qui a fait « déchoir » l'empereur : « L'onction n'est plus celle de Saül mais celle du Christ au baptême ; l'empereur n'est plus un nouveau David, mais un imitateur du Christ soumis à l'Église. [...] "Prêtre et roi" dans l'ordre de Melchisédech, il est devenu un simple bedeau dans l'Église du Christ. » (p. 289).

G. Dagron estimera encore au terme de son livre que « l'aporie politique ..] "prêtre et roi" est l'un des problèmes fondamentaux de l'humanité » (p. 329). On peut ne pas souscrire à cette priorité : c'est la sienne, et c'est elle qui dicte le trajet où ses lecteurs le suivront sur le terrain trop méconnu des conceptions politiques de Byzance. Ils s'y convaincront que le célèbre problème des deux pouvoirs, issu de la christianisation, est historiquement d'essence occidentale, tandis que, historiquement aussi, les deux pouvoirs n'en ont fait qu'un à Byzance, comme dans les États de la chrétienté orthodoxe, à l'instar des deux natures du Christ, pour reprendre la formule heureuse de G. Dagron (p. 19), qui était déjà celle de Kantorowicz. Ceci doit s'entendre évidemment au niveau des principes, et n'exclut aucunement les luttes des personnes ou des partis, dont l'auteur apporte des exemples. Un trajet déterminé donc, parmi d'autres qui s'offraient pour l'étude du pouvoir à Byzance, et surtout pour l'époque des Paléologues. Il aura permis à G. Dagron d'apporter de précieuses contributions sur la succession impériale, qui aurait gagné à être située dans l'évolution générale du rapport entre parenté et société, sur l'empereur dans la liturgie, et sur le travail théorique poursuivi à Byzance, qui reste encore trop souvent insoupçonné.

8. J. SPITERIS (ofm), *La critica bizantina del primato romano nel secolo XII*, Rome, Orientalia Christiana Analecta-208, 1979.

## LA SACRALITÉ DU POUVOIR IMPÉRIAL

Cependant, ce livre important, vibrant, appelle deux observations qui vont d'ailleurs ensemble. L'une concerne David, l'autre le Christ.

G. Dagron fonde l'existence d'un modèle biblique de roi-prêtre sur deux personnages, Melchisédech et David. Le premier est indiscutable, mais loin de revêtir à Byzance l'importance du second. Or, si G. Dagron considère d'emblée la royauté sacerdotale de David comme un point de départ acquis, il se réfère à son sujet à des « exégètes et historiens du monde biblique » de la seconde moitié du <sup>xx</sup>e siècle (p. 69 et n. 147 au chap. 1), dont les travaux permettraient de « comprendre » la lecture des Byzantins. Ce détour contemporain se substitue, inexplicablement, aux références patristiques que l'on attend, et qui seules eussent été pertinentes. On citera ici l'exégèse d'Hippolyte qui, dans la première moitié du <sup>iii</sup>e siècle, a été semble-t-il fondatrice. Sa description du Messie attendu par les Juifs comme un roi issu de David mais « fils d'un homme et d'une femme » est manifestement informée, et elle se ferme dans la perspective chrétienne sur une impasse<sup>9</sup>. Il a consacré d'autre part à David un texte perdu en grec, mais conservé en arménien et en géorgien<sup>10</sup>. Selon l'une et l'autre version, David a été prophète par ses paroles, et assimilé au Christ par ses œuvres (II 1). Son bâton de berger signifie selon la version géorgienne que le Christ est roi et pontife (XII 2) ; la version arménienne précise que « ce bâton est la croix du Christ, qui signifiait la royauté et le sacerdoce » (XII 2c. E), et, dans une autre variante (XII 2c. F), qu'il est « le modèle (*typus*) de la croix du Christ, lequel a inauguré le sacerdoce et la royauté dans le monde ». Et réciproquement c'est le Christ qui est le véritable David (XI 4). On le voit, si l'on peut déduire de cette exégèse que David est lui-même roi et prêtre, ce n'est pas dit ; ou, plus exactement, cela ne serait que dans la mesure où il préfigure le Christ. Tandis que David est *rex et sacerdos* dans la tradition latine et plus précisément franque, à compter d'une première mention chez Venantius Fortunatus, donc dans la seconde moitié du <sup>vi</sup>e siècle<sup>11</sup>, la tradition grecque le fait « roi et prophète », des *Homélie sur David* de Basile de Séleucie au calendrier (*Synaxaire*) de la Grande Église, à en juger par un trop rapide sondage. Si différence il y a eu entre Occident et Orient sur ce point, pourquoi ? Osera-t-on invoquer le substrat différent de l'Occident barbare ? Tout cela fait une première question.

Puis, une autre voie s'ouvrirait, plus directe, à une enquête sur le roi-prêtre et Byzance, qui n'était autre que la référence au Christ lui-même, préfiguré du reste tant par David, on vient de le dire, que par Melchisédech dès l'Épître aux Hébreux. Le Christ est en effet constamment l'empereur céleste. On ne pouvait donc se dispenser de s'interroger sur le rapport instauré à Byzance entre l'empereur terrestre et lui depuis Constantin. Car, avant de faire le choix structurellement exclusif du christianisme, qui a créé ce rapport, Constantin s'est identifié d'abord à une divinité, plus précisément à un dieu solaire, restant là dans la ligne de ses prédécesseurs immédiats, et par excellence d'Aurélien<sup>12</sup>. À cet égard du reste il y a eu glissement plutôt que changement. Le Christ lui-même est « soleil de justice<sup>13</sup> », et l'identité

9. HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium* IX 30, M. MARCOVICH (éd.), Berlin-New York, De Gruyter, 1986, pp. 376-377.

10. *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist. Version géorgienne*, G. GARITTE (trad.), Louvain, CSCO 264, « Script. Iber. » 16, 1965.

11. Références dans R. SAVIGNY, *Giona di Orléans. Una ecclesiologia carolingia*, Bologne, Patron, 1989, pp. 64-65 et 116-118.

12. Cf. G. H. HALSBERGHE, *The Cult of Sol Invictus*, Leyde, E. J. Brill, 1972.

13. Voir les exemples réunis dans G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, The Clarendon Press, 1961, p. 606.

solitaire des empereurs chrétiens se maintient : on en donnera pour preuve le rapport que souligne Théophane entre l'aveuglement de Constantin VI et une éclipse de soleil survenue à ce moment<sup>14</sup>, ou encore l'importance du 15 août dans la liturgie impériale. G. Dagron avait abordé la question christique pour Constantin dans son premier livre, à propos de la dédicace de Constantinople, puis du tombeau préparé aux saint Apôtres<sup>15</sup>, et on le voit ici en retrait. Il écarte sans discussion les études pourtant convaincantes de Rafaele Farina<sup>16</sup> et de Jean-Marie Sansterre<sup>17</sup> sur l'identification christique élaborée pour Constantin par Eusèbe de Césarée. Il donne une interprétation réductrice de l'« imitation » du Christ par le souverain (*mimèsis*), sur laquelle Kantorowicz a laissé des observations si pénétrantes<sup>18</sup>. Il ne fait pas référence à des liturgies publiques pourtant suggestives, celle qui associe l'empereur iconoclaste Théophile (829-842) à la croix, figure du Christ<sup>19</sup>, ou la station sur le trône impérial de la Sainte Face d'Edesse lors de son entrée à Constantinople en 944<sup>20</sup>. L'identification au Christ est explicite dans l'office rédigé à la mémoire de Nicéphore II Phocas assassiné en 969, qui fut « placé à la tête du peuple comme un prêtre et non un empereur<sup>21</sup> ». Or l'identité christique de l'empereur rencontrait le problème du roi-prêtre parce que le Christ reste défini comme empereur (*basileús*) et prêtre à la fois, sans même que l'on eût à invoquer pour cela Melchisédech. L'iconographie ottonienne le montre en Occident au tournant du millénaire<sup>22</sup> : le Christ y justifie « the royal and quasi sacerdotal power of an Ottonian ruler » ; et le souverain y est d'ailleurs parfois vêtu en grand prêtre de l'Ancien Testament. On conviendra que le rapprochement est ici justifié : il suggérerait pour le moins d'interroger en ce sens l'iconographie grecque d'un long x<sup>e</sup> siècle. Georges Tornikès rappelle en 1156 la double capacité du Christ, dans une lettre adressée au pape au nom de l'empereur et au sujet de l'union<sup>23</sup> : « Le Christ, écrit-il, est notre unique pontife et empereur (*arxiereús kai basileús*) » ; et il interprète les deux verges qui n'en feront plus qu'une dans la main de Juda (Ézéch. 37, 19.23-24) comme une référence au Christ, rejeton de ce dernier. Comme le fait observer G. Dagron lui-même, l'identité de l'empereur et du Christ

14. Références et commentaire dans E. PATLAGEAN, « Byzance et le blason pénal du corps », in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome, École française de Rome, 1984, pp. 423-424.

15. G. DAGRON, *Naissance d'une capitale...*, op. cit., pp. 405-409.

16. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich, Pas Verlag, 1966 (avec le compte rendu de L. CRACCO RUGGINI, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 8, 1972, pp. 383-388).

17. J.-M. SANSTERRE, « Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "césaro-papiste" », *Byzantion*, 42, 1972, pp. 131-195, 532-594.

18. E. KANTOROWICZ, « "Deus per naturam, deus per gratiam" : A Note on Medieval Political Theology », *Selected Studies*, Locust Valley, J. J. Augustin, [1952], 1965, pp. 121-137.

19. Cf. Constantine PORPHYROGENITUS, *Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, J. F. HALDON (éd. et trad.), Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990, *Text C*, pp. 150-865.

20. Cf. E. PATLAGEAN, « L'entrée de la Sainte Face d'Edesse à Constantinople en 944 », in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Rome, École française de Rome, 1995, pp. 21-35.

21. Texte publié par L. PETIT, « Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas », *Byzantinische Zeitschrift*, 13, 1904, pp. 398-420, ici vv. 81-82 et 155-165.

22. Cf. R. DESHMAN, « Kingship and Christology in Ottonian and Anglo-Saxon Art », *Frühmittelalt. Studien*, 10, 1976, pp. 367-405, notamment p. 386.

23. Georges et Dèmétrios TORKIKÈS, *Lettres et discours*, J. DARROUZÈS (éd.), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1970, pp. 331/21-332/4.

## **LA SACRALITÉ DU POUVOIR IMPÉRIAL**

ne pouvait être déclarée explicitement, car cela revenait à proclamer une incarnation humaine de l'Incarnation : la question était là, et la réponse logique était irrecevable. Il reste que ce beau livre marque une date en jetant sur l'Empire disparu une clarté propre à dissiper bien des lieux communs d'hier et d'aujourd'hui.

Evelyne PATLAGEAN  
*Université de Paris-X*