



Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 7 | 2013

Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours
clérical à la science du social

Hétérodoxie théologique, orthodoxie ecclésiologique. Les procès d'hérésie à Byzance et la définition de l'ecclésiologie comnénienne

Victoria Casamiquela Gerhold



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cem/12821>

DOI: 10.4000/cem.12821

ISSN: 1954-3093

Editor

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Referencia electrónica

Victoria Casamiquela Gerhold, « Hétérodoxie théologique, orthodoxie ecclésiologique. Les procès d'hérésie à Byzance et la définition de l'ecclésiologie comnénienne », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 26 mars 2013, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cem/12821> ; DOI : 10.4000/cem.12821

Este documento fue generado automáticamente el 20 abril 2019.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Hétérodoxie théologique, orthodoxie ecclésiologique. Les procès d'hérésie à Byzance et la définition de l'ecclésiologie comnénienne

Victoria Casamiquela Gerhold

- 1 La succession de procès d'hérésie développés à Constantinople entre la fin du XI^e siècle et le début du XII^e siècle constitue un épisode très significatif de l'histoire politique de l'Empire d'Orient. Tout particulièrement si l'on considère, comme R. Browning et D. Smythe l'ont fait ¹, que cette persécution s'initia de manière soudaine après une longue période de relative quiétude en matière doctrinale –quiétude prévalant au moins depuis le patriarcat de Photios–, et qu'elle coïncida avec la réorganisation ecclésiastique impulsée sous le règne d'Alexis Comnène.
- 2 Nul besoin de s'attarder sur les détails des procès, déjà bien connus, et dont il suffit de rappeler ici les traits principaux. Déjà, vers les années 1070, certains postulats appartenant à Jean Italos avaient été dénoncés comme hérétiques et condamnés comme étant contraires aux Saintes Écritures, mais le nom du philosophe n'avait pas été mentionné en relation aux doctrines proscrites, et le cas n'eut pas de conséquences significatives. Une seconde accusation, au début de 1082, se révéla cependant plus dangereuse. Le *sébastokratôr* Isaac Comnène, chargé du développement du cas, décida qu'un comité ecclésiastique examinât les enseignements suspects du philosophe, et le Synode analysa en deux réunions les articles condamnés en 1076-1077, ainsi que la profession de foi présentée par Italos pour cette occasion. Le procès ne continua pas, pourtant, sous juridiction ecclésiastique, parce que le patriarche Eustathios Garidas était suspect d'avoir placé le philosophe sous une surveillance protectrice, et le cas fut donc transféré à une nouvelle commission, intégrée par des membres du clergé ainsi que du Sénat, et présidée par l'empereur lui-même. Deux mois après le début des requêtes, la commission décida d'anathématiser les erreurs d'Italos et de le renvoyer dans un

monastère. Le verdict affirmait que le condamné était victime de fautes doctrinales ainsi que défenseur de doctrines helléniques ².

- 3 Une année plus tard, en 1083, l'intérêt d'Alexis se centra sur les Pauliciens établis dans les Balkans. Il conçut alors une russe pour les faire prisonniers, dans le but de convertir et baptiser ceux qui le désiraient, ainsi que d'identifier et exiler leurs maîtres religieux. Une entreprise sans doute moins heureuse qu'Anne Comnène veut le faire croire, parce que l'empereur dut reprendre l'initiative de conversion quelques années plus tard ³.
- 4 La période suivante fut témoin de diverses condamnations. Le 30 novembre 1085, Léon, évêque de Chalcédoine, fut accusé d'insubordination au pouvoir impérial, et son procès se vit compliqué par une accusation d'hérésie, relative, dans son cas, à une compréhension incorrecte de la doctrine des images ; sa peine fut décidée par le synode, qui au début de 1086 décida sa déposition ⁴. En 1087, le moine Neilos et ses disciples furent accusés d'erreurs doctrinales concernant l'union hypostatique. Leur cas fut examiné par un synode ecclésiastique, qui anathématisa ses préceptes et requit une abjuration de ses affirmations avant de le condamner à s'abstenir désormais de toute activité théologique ⁵. Pendant la même année 1087 devait se produire aussi la condamnation d'un autre moine, Théodore Blachernitès, accusé de diffuser parmi ses élèves les doctrines des « enthousiastes ». Quoiqu'on ait conservé peu de renseignements sur le cas, on sait pourtant que le synode condamna Blachernitès à un anathème et à la déposition de son poste de diacre ⁶.
- 5 Vers l'année 1097, et probablement jusqu'à la fin du siècle, se développa la persécution contre le mouvement bogomile. Après l'obtention de certaines révélations grâce à un piège qui trompa Basile, le maître de la secte, un conseil comprenant des représentants du Sénat, de l'armée et du synode fut réuni afin d'examiner l'évidence. Le tribunal, présidé par le patriarche Nicolas Grammatikos, procéda à lire les enseignements de Basile –qui révélaient une compréhension incorrecte de l'Orthodoxie, et attaquaient la liturgie ainsi que la hiérarchie ecclésiastique–, et examina ensuite ses disciples. Après la condamnation, certains des accusés, se repentant de leurs erreurs, furent libérés ; d'autres restèrent en prison jusqu'à leur mort, et leur maître Basile fut condamné à être brûlé publiquement dans l'hippodrome de Constantinople ⁷.
- 6 En 1114 l'empereur reprit la tentative de conversion des Pauliciens. S'étant rendu à Philipoupolis en raison de la guerre contre les Comans, il profita de l'occasion pour se consacrer à une mission apostolique, celle de détourner « les Manichéens de leur religion aux principes amères » avec l'aide Eustrate, évêque de Nicée, dont la réfutation théologiques des hérétiques allait être utilisée contre lui trois ans plus tard ⁸. En 1117, en effet, eu lieu le cas très significatif contre l'évêque nicéen, accusé d'avoir proféré des opinions contraires à l'Orthodoxie en appliquant à Christ les principes aristotéliens, à la manière de son maître Jean Italos. Il dût abjurer de ses fautes auprès d'un tribunal présidé par l'empereur et le patriarche Jean Agapetos ; une deuxième réunion synodale le condamna, malgré les efforts des impériaux, à une suspension à vie ⁹.
- 7 Les questions à poser sont nombreuses. Quelles furent, d'abord, les raisons de ce soudain intérêt par l'Orthodoxie, après deux siècles de paix au sein de l'Église ? Encore plus, l'Orthodoxie, se trouvait-elle véritablement menacée vers la fin du XI^e siècle ? Il n'y a pas, en fait, d'indices suggérant que les hérésies trop « intellectuelles » d'Italos, de Neilos ou de Léon de Chalcédoine, ou même celles plutôt « populaires » des Pauliciens et des Bogomiles, aient constituées des véritables menaces à la doctrine ¹⁰. Bien au contraire,

l'éclat des procès, la publicité donnée aux condamnations, l'appel à l'intérêt du grand public évoquent les traits d'une mise en scène délibérée, d'une réalisation tout à fait artificieuse¹¹. Si ce fut le cas, à qui répondait-elle ? Non pas à l'Église, dont la participation dans les procès fut presque marginale. Non pas au monachisme, dont le soin théologique avait presque disparu après l'iconoclasme. En fait, les indices qui signalent le pouvoir impérial sont trop significatifs pour qu'on puisse hésiter : il est évident que l'intérêt pour la persécution de l'hétérodoxie s'initia depuis le début du règne d'Alexis Comnène ; il est clair aussi que le pouvoir impérial eut l'initiative principale dans la « découverte » et la dénonciation des hérétiques ; nul doute non plus qu'il joua un rôle clef dans le jugement des accusés. Mais dans quel but ? Si on admet que l'Orthodoxie n'était pas réellement menacée, que les procès d'hérésie furent presque une fiction voulue de l'empereur, on se trouve donc face à une « construction » officielle d'une réalité qui ne pouvait moins qu'être fonctionnelle à quelque but politique. Quoiqu'on ignore encore des détails et les circonstances, il n'est pas difficile de remarquer qu'il s'agissait du phénomène truqué des « hérésies d'État ».

- 8 La logique est sans doute la même du monarque capétien Philippe le Bel voulant parvenir, par la construction de l'« hérésie des templiers », au double objectif de se défaire de l'ordre trop puissant du Temple ainsi que d'investir sa dynastie des fondements mystiques de la théocratie pontificale¹². De la même façon, Alexis I^{er} réussissait par la construction successive d'hérésies doctrinales à éliminer la menace réelle ou potentielle de Jean Italos, de Léon de Chalcédoine, de Neilos et de Blachernitès –proches aux Doukai ou à d'autres familles de la haute aristocratie contestataire¹³–, et à s'investir en même temps des titres symboliques de « Troisième Apôtre », de « gardien de l'Orthodoxie », que la persécution des Pauliciens et des Bogomiles venait réaffirmer par leur éclat ronflant et tragique. Pour Alexis comme pour Philippe le Bel, ce deuxième objectif était capital. La disparition des adversaires n'était pas mineure, certes, mais le symbolisme de la protection de la foi constituait le sommet des ambitions au pouvoir : il s'agissait d'investir la royauté du charisme sacré du sacerdoce.
- 9 Consolidation dynastique, réaffirmation du pouvoir impérial, contrôle du territoire, beaucoup furent les fonctions que l'Église allait avoir sous les règnes des empereurs Comnènes, mais pour aboutir à cela il avait fallu tout d'abord réimposer le contrôle impérial sur l'Église. À la différence de la France capétienne, le modèle ecclésiologique de la prêtrise impériale était traditionnel à Byzance, et le pouvoir impérial n'avait nulle nécessité d'une « transfiguration » lui revêtant d'une fonction christique qu'il possédait depuis le moment où la théologie politique eusebienne fit de Constantin I^{er} l'« imitateur du Christ ». Mais, vers la fin du XI^e siècle, l'Église orientale se trouvait encore sous l'influence des ecclésiologues contestataires –Michel Cérulaire surtout– dont le souvenir guidait sans doute les revendications que Léon de Chalcédoine et ses partisans osèrent faire auprès du pouvoir impérial. Pour celui-ci, l'intérêt était ecclésiologique, mais comme d'habitude à Byzance l'ecclésiologie n'était guère discutée en tant que telle : c'était en clef théologique que l'empereur allait essayer de prouver ses droits à la prêtrise, ses droits donc à la suprématie légitime dans l'Église. Aucune surprise, par conséquent, face au soin artificieux d'une Orthodoxie qui n'était pas un but en elle-même, mais plutôt un moyen pragmatique de dresser les affaires de l'État.
- 10 Le concept d'« hérésie d'État » dénote pourtant, au moins dans un contexte byzantin, une ambiguïté suggestive. Assez souvent, en effet, les empereurs s'étaient mêlés en théologie, soit par désir d'aboutir à une conciliation religieuse au sein de l'Empire –comme les

exemples de Constantin I^{er}, de Marcien, de Zénon, de Justinien, d'Héraclius, de Constantin IV en donnent témoignage-, soit pour défendre une position théologique (et ecclésiologique) qu'ils croyaient correcte -comme ce fut le cas de Constantius, de Valens, des Isauriens ou des Amoriens-. Mais la théologie était une affaire hasardeuse, et les contingences diverses de la politique avaient mené plus d'une fois à la condamnation théologique des empereurs « hérésiarques ». L'arianisme, le monophysisme, le monothélisme, avaient été ainsi en quelque sorte des hérésies « d'État » en tant que légitimées une fois par le pouvoir impérial, en outre de l'exemple paradigmatique de l'iconoclasme -l'« hérésie impériale » par excellence-, qui n'avait pas été adoptée mais créée par l'office impérial. Hérésie *commise* par l'État donc, qui était la forme la plus fréquente d'« hérésie d'État » à Byzance ; une conséquence fréquente de ces revendications de l'Orthodoxie impériale qui comportaient toujours un danger : les annales byzantinesregistrent, après tout, plus d'empereurs « hérésiarques » que d'empereurs « chasseurs d'hérésies ».

- 11 Mais le cas d'Alexis I^{er} est assez différent. À la manière des iconoclastes, sa théologie était fonctionnelle à son ecclésiologie, mais il avait sans doute bien compris qu'il ne devait nullement se risquer aux hasards de l'innovation théologique. S'il y avait une manière sûre que l'hérésie fût *construite* et utilisée par l'État dans son propre intérêt, ce n'était qu'en gardant la théologie consacrée par la tradition. Ce modèle existait déjà à son époque : Basile I^{er} s'était présenté, lui aussi, comme répresseur de l'hétérodoxie, et même si sa mise en scène fut beaucoup plus circonscrite et moins systématique que celle d'Alexis, il anticipait déjà le trait distinctif de la sécurité doctrinale. Il n'avait rien risqué en poursuivant les juifs, comme Alexis ne risquait rien en revenant sur les hérésies classiques des « Pauliciens », des « Bogomiles », des « iconoclastes ». Il ne s'agissait pas d'aboutir à une « construction » entraînant des contingences non voulues, mais de faire un appel circonstanciel aux hérésies plutôt traditionnelles -et donc indiscutables-, non pas afin de définir une Orthodoxie théologique mais de réaffirmer une Orthodoxie ecclésiologique.
- 12 En partant d'une telle base, l'empereur pouvait bien réclamer le charisme épiscopal du modèle constantinien. L'ecclésiologie d'Alexis Comnène, nullement définie en termes théoriques comme avaient risqué de le faire auparavant les empereurs Isauriens ¹⁴, n'était ainsi construite que sur les fondements de la pratique. Mais l'équilibre était fragile, puisque le dessein dépendait de l'existence d'un monopole impérial sur la persécution de l'hérésie, monopole qui se brisa définitivement vers la fin de son règne. Ses opposants, comprenant sans doute les connotations ecclésiologiques de son prétendu soin par l'Orthodoxie, avaient essayé de lui opposer ses propres armes lorsqu'ils insinuèrent l'iconoclasme des impériaux pendant l'affaire chalcédonienne ¹⁵. Mais le vrai succès ne devait arriver qu'avec la condamnation d'Eustrate de Nicée : pour la première fois dans la période, un procès d'hérésie était initié par un accusateur autre que le pouvoir impérial et, ce qui est plus significatif, l'empereur se comptait parmi ceux qui soutenaient le condamné. Rien d'étonnant alors si l'histoire de l'ecclésiologie du XII^e siècle se trouva tout à fait liée au besoin de compenser cette dissociation impériale du rôle, aussi profitable qu'artificieux, de « gardien de l'Orthodoxie ».
- 13 Sous le règne de Jean Comnène il y eut peu de procès d'hérésie, et aucune intervention impériale. Le patriarche Léon Styppès (1134-1143) présida en 1140 le synode qui condamna les écrits mystiques d'un laïc récemment décédé, Constantin Chrysomallos, dénoncés comme hérétiques par deux moines du couvent de St.-Nicolas d'Hiéron, sans

que l'empereur ou ses officiers s'y soient vu impliqués¹⁶. Il est difficile de dire si cette abstention fut le résultat d'une relative indifférence envers les affaires de l'Église ou d'une prudence plutôt étudiée, mais l'on pourrait bien supposer que le cas d'Eustrate de Nicée avait mis l'empereur en garde contre les périls de l'interventionnisme ecclésiastique. Les temps avaient certainement changé lorsque la seconde succession de procès s'initia sous le règne de Manuel Comnène, au point que l'empereur n'était devenu qu'un acteur de plus au sein du théâtre de la chasse d'hérésies¹⁷.

- 14 Les cas sont aussi bien connus. Ils commencèrent sous le patriarcat de Michel Kourkouas, qui dut faire lieu en 1143 à une accusation de bogomilisme initiée par le métropolite de Tyana contre deux de ses évêques suffragants, qui furent condamnés par cette charge. Un moine du nom de Niphon, qui se permit de parler en leur défense, fut également condamné par bogomilisme. Deux représentants civils, le grand drongaire Constantin Comnène et le *protoasekretis* Léon Ikanatos furent présents pendant les quatre séances du procès, mais le synode autorisa ensuite le brûlement de Bogomiles sans faire allusion à l'autorité séculaire¹⁸.
- 15 Le patriarche suivant, Cosmas Aticus, se vit mêlé dans quelques querelles de la haute politique constantinopolitaine, qui menèrent l'empereur à suspecter de sa loyauté au trône. Peu après il fut accusé d'être en bons termes avec le moine Niphon, et un synode présidé par Manuel I^{er} décida sa déposition. Même après celle-ci il y eut encore une dénonciation contre Cosmas Aticus, l'accusant de partager les doctrines bogomiles de Niphon ainsi que d'avoir des tendances iconoclastes¹⁹.
- 16 La mort du patriarche Theodotos en 1154 déclencha une nouvelle accusation d'hérésie²⁰. En effet, les clercs de la Grande Église, poussés par Sotèrichos Panteugénos, refusèrent de contribuer avec les dépenses funéraires en alléguant que Theodotos avait laissé entrevoir pendant sa maladie certains traits de bogomilisme, comme la couleur noire de ses mains. En essayant de défendre la mémoire du patriarche, l'*hypomnematographos* de l'administration patriarcale Georges Tornikès s'attira l'animosité de Panteugénos, et devint lui aussi victime d'une accusation de bogomilisme.
- 17 L'année suivante, le patriarcat de Constantin Chliarenos allait voir le début de la première dispute christologique du règne de Manuel Comnène. Elle commença avec l'accusation que Michel, maître des Rhéteurs, et Nicéphore Basilakes, maître de l'Épître, lancèrent contre le diacre Basile, en prétendant découvrir des traits de nestorianisme dans ses sermons. Selon eux, Basile aurait dit que Christ, outre que donner le sacrifice de l'Eucharistie, le recevait lui-même en tant que Dieu ; doctrine que ses accusateurs réfutèrent en argumentant que le sacrifice de Christ n'était offert qu'au Père. Le synode fut réuni par demande du métropolite de Russie, qui déclara qu'il croyait au sacrifice offert aux trois personnes de la trinité, croyance réaffirmée par tous les présents –clercs de Sainte-Sophie et officiers civils– y compris le propre Michel, qui se rétracta de ses dénonciations. Nicéphore Basilakes ne transigea pourtant pas, et il se vit réassuré dans sa posture par le patriarche d'Antioche, Sotèrichos Panteugénos, qui demanda de défendre ses arguments auprès de l'empereur. Le synode fut donc convoqué par Manuel I^{er} dans le palais des Blachernes, où la séance –Basilakes ayant renoncé à ses erreurs– fut dominée par la discussion entre l'empereur et le patriarche Panteugénos. Celui-ci fut convaincu de ses fautes et finalement déposé²¹.
- 18 Il n'est pas difficile de percevoir dans quelle mesure les procès d'hérésie de la seconde moitié du XII^e siècle furent héritiers du modèle imposé par Alexis I^{er}. On constate, en

premier lieu, le caractère circonstanciel des accusations, perçu déjà comme tel par les contemporains. Nicétas Chôniatès ne semble pas avoir eu des doutes sur la fausseté de l'accusation contre le patriarche Cosmas Atticus, qu'il reconnaît comme une victime d'ennemis politiques décidés à lui faire tomber en disgrâce auprès de l'empereur²². Jean Tzetzés révèle être du même esprit dans une lettre adressée à l'empereur pour protester contre la déposition du patriarche, lettre dans laquelle il identifie clairement les détracteurs d'Atticus avec un groupe de moines et de clercs ambitieux et peu scrupuleux²³. L'artifice des accusations postérieures à la déposition du patriarche résulta, en fait, tellement évident que le chef du groupe de clercs de la Grande-Église qui avait promu la diffamation fut identifié et puni²⁴.

- 19 Aucun doute non plus sur la fausseté de l'accusation de bogomilisme que Sotèrichos Panteugénos, encore diacre de Sainte-Sophie, trouva convenable pour dénoncer le patriarche et l'*hypomnematographos* Georges Tornikès. Et ce ne fut pas par hasard que ce dernier, métropolitain d'Éphèse en 1156, recourût à ses contacts pour combattre les doctrines de Panteugénos lorsque celui-ci se vit involucré dans la première querelle christologique²⁵.
- 20 Une querelle qui est, en outre, bien attestée par Cinnamos comme le résultat d'une rivalité personnelle entre le diacre Basile et les maîtres Michel et Nicéphore Basilakes, initiée par les attaques que Basile avait fait dans ses sermons contre ses adversaires²⁶.
- 21 Nulle conviction religieuse, nul souci pour une Orthodoxie dont l'intérêt ne dépassait guère sa fonctionnalité politique. Nul désir non plus, par conséquent, d'affronter les périls de l'originalité théologique, comme le révèle le retour permanent sur l'hétérodoxie classique : le passe-partout de « bogomilisme », « iconoclasme », « nestorianisme »²⁷. Et pourtant, plusieurs aspects avaient changé depuis l'époque d'Alexis Comnène. L'empereur, on l'a dit, avait perdu le monopole sur la persécution de l'hérésie, qui passa donc aux particuliers désireux de s'en servir pour des intérêts privés, en déchaînant ainsi le phénomène d'une vraie chasse aux sorcières. Plus encore : si les procès du règne d'Alexis Comnène avaient été, dans l'ensemble, fonctionnels à la réaffirmation de l'ecclésiologie traditionnelle, les procès du règne de Manuel I^{er} constituaient en revanche –au-delà des querelles privées des moines, diacres et évêques– la réaffirmation de l'ecclésiologie contestataire ; l'Église se revêtit alors du rôle d'accusatrice, en dépouillant l'empereur du fondement de son charisme.
- 22 Mais est-il possible d'affirmer que l'Église était la nouvelle « gardienne de l'Orthodoxie », depuis que le pouvoir impérial fut dépourvu du rôle en raison du procès contre Eustrate de Nicée ? La réponse n'est pas si évidente. P. Magdalino a identifié les « gardiens de l'Orthodoxie » au XII^e siècle avec l'ensemble de l'intellectualité de l'Empire, mais M. Angold a souligné qu'il est possible de faire, en suivant le point de vue de Jean Cinnamos, une identification plus étroite avec les membres de l'Église patriarcale²⁸. Des évêques, des patriarches, des diacres, des officiers patriarcaux, les accusateurs semblent avoir été, en tout cas, toujours des membres de l'Église. Et, à l'exception du moine Niphon et de l'officier Léon Ikanatos, les victimes des accusations furent généralement d'autres ecclésiastiques. Mais nous ne devrions pas être déçus par cette monotonie apparente. Certes, la revendication du titre vide de « gardien de l'Orthodoxie » était utilisée à bon profit par des acteurs divers, voulant se défaire d'ennemis personnels grâce au théâtre de la chasse d'hérésies, mais cette appropriation circonstancielle pouvait devenir fonctionnelle à l'ecclésiologie contestataire lorsqu'elle était utilisée contre l'empereur : au moins une fois durant le XII^e siècle, l'Église se réclama « gardienne de l'Orthodoxie »

contre Manuel Comnène, l'empereur que le clergé contestataire songea même à anathématiser.

- 23 Mais leur but, était-il véritablement ecclésiologique ? On ne saurait en douter. Alexis I^{er}, dans le cadre de son alliance avec le clergé de Sainte-Sophie, avait exalté l'institution ecclésiastique, dont il voulait faire l'un des piliers de son règne ; mais la contrepartie ecclésiale avait impliqué une réaffirmation de l'ecclésiologie traditionnelle, celle de la soumission de l'Église au pouvoir impérial, dont le clergé avait pourtant appris à se méfier depuis le patriarcat de Cérulaire. On sait, en effet, qu'une partie de la hiérarchie épiscopale –au moins celle qui soutint la contestation de Léon de Chalcédoine– ne transigeait guère avec cet accord, et il est vraisemblable qu'elle ait été la responsable du seul procès d'hérésie du règne d'Alexis Comnène qui ne répondit pas au pouvoir impérial : celui d'Eustrate de Nicée. La condamnation de l'évêque nicéen, on l'a dit, aboutit à soustraire l'empereur de son rôle de « gardien de l'Orthodoxie », en érodant ainsi les fondements de l'ecclésiologie impériale. L'Église du XII^e siècle, héritière avertie du triomphe obtenu par la condamnation de l'évêque de Nicée, ne pouvait moins qu'être prête à tirer bon profit du nouveau rôle dont elle s'était investie ; elle semble, en fait, avoir poursuivi l'un des desseins les plus ambitieux de sa tradition institutionnelle : une primauté politique et sociale non limitée par les prérogatives de la prêtrise impériale.
- 24 Étant donné que la formule ecclésiologique utilisée par Alexis I^{er} n'était plus fonctionnelle à l'office impérial, il est nécessaire de considérer quelle fut la procédure suivie par Manuel I^{er} afin de compenser une telle perte, ainsi que pour faire face aux progressives revendications de l'Église. Il est vrai que plusieurs interventions de Manuel I^{er} dans les procès d'hérésie développés sous son règne ne furent qu'une réponse à une demande des parties involucrées, une situation qui résultait logiquement du fait que le pouvoir impérial n'était plus le seul garant de l'Orthodoxie. Et même les interventions qui résultèrent de la propre initiative de l'empereur ne répondirent parfois qu'au besoin de prévenir les conspirations aristocratiques : à la manière de son grand-père, Manuel craignait les hérétiques qui étaient accueillis volontiers au sein des grandes familles²⁹. Cependant, l'empereur ne pouvait être ignorant ou indifférent aux manœuvres de l'Église et, même si ses défis politiques n'étaient guère ceux de ses aïeux, il appréciait sans doute l'importance de réaffirmer l'ecclésiologie traditionnelle.
- 25 Dans ce cadre, il faut revenir encore sur le rôle qu'il adopta pour justifier ses interventions dans l'église : celui d'empereur « épistémonarque »³⁰. Comme il a été souligné, le terme, appliqué à l'empereur, ne reprenait pas son sens original, sens tiré de l'univers monacal où le moine épistémonarque s'appliquait à faire obéir les règles disciplinaires du cloître³¹. Mais le terme ne reprenait pas non plus les traits distinctifs des formules ecclésiologiques traditionnelles, puisque l'empereur « épistémonarque » ne saurait être complètement assimilé à l'empereur « prêtre », pas même à l'empereur « gardien de l'Orthodoxie » de la première tradition coménienne. Nul besoin, par ailleurs, de chercher d'antécédents, parce que les connotations du titre –« maître scientifique »– sont propres de son siècle. En fait, c'est Anne Comnène qui applique la première le titre à son père, « épistémonarque de la royauté », maître de l'art de gouverner qui est « une science et une affaire de haute philosophie, (...) l'art des arts et la science des sciences »³², en voulant exprimer ainsi la manière excellente dans laquelle le basileus avait su réorganiser la hiérarchie de l'aristocratie impériale. Un titre qui dénotait déjà l'idée de *technè*, d'*épistème*, de professionnalisme en somme, que Manuel allait appliquer au contrôle de l'Église : là où son grand-père s'était voulu « Troisième Apôtre » et « gardien

de l'Orthodoxie », il allait se déclarer « technicien », « *épistemôn* », « maître scientifique ». Le but était le même –rien d'autre, à la fin, que la réaffirmation d'un modèle ecclésiologique–, mais les moyens employés sont révélateurs de leur temps et de leurs circonstances.

- 26 Les sources du XII^e siècle reviennent à plusieurs reprises sur la compétence, la sagesse, l'expertise impériale, et l'on goûte d'évoquer le modèle de Salomon : conséquences évidentes de la « professionnalisation » ecclésiastique encouragée sous le règne d'Alexis I^{er}, dont l'empereur se voyait forcé à suivre les règles. Il est illustratif que même un évêque assez conservateur comme Nicolas de Méthone ait utilisé la notion d'office épiscopal comme une science professionnelle³³ : puisque le clergé changeait le charisme par l'*épistème*, le souverain devait suivre son jeu. Aucune surprise donc s'il cherchait à prouver « sa sagesse éprouvée et pleine de ressources » (ἐντέχνω καὶ ἐπιστημοναρχικῶ σοφίᾳ) comme manière de se légitimer à la tête de l'Église³⁴.
- 27 La transition est significative. Alexis I^{er}, l'empereur « chasseur d'hérésies », ne s'était revendiqué nullement comme un « empereur technicien » en matière religieuse. Sa fille, en effet, n'appliqua l'expression qu'aux affaires de la hiérarchie courtoise, et il est bien connu que le basileus légitimait son ecclésiologie en évoquant le charisme. Les procès d'hérésie développés sous son règne pourraient être facilement compris comme une ressource destinée à mettre fin au processus d'« illustration » intellectuelle du XI^e siècle, ressource utilisée par un empereur répressur qui se voulait champion de l'Orthodoxie, mais on sait déjà que cette image n'était qu'une fiction délibérée. Il est évident, en effet, qu'Alexis I^{er} était surtout un empereur pragmatique. La défense de l'Orthodoxie ne fut qu'une réalisation destinée à faire jouer à l'empereur un rôle déterminé, et il n'est pas sûr donc qu'il ait été un ennemi déclaré de la philosophie « hellénisante » de son temps. Jean Italos était dangereux en tant qu'allié des Doukai, et sa condamnation servait bien au « théâtre » de l'Orthodoxie, mais Alexis n'hésita pas à promouvoir son disciple Eustrate de Nicée lorsque celui-ci se révéla loyal au régime. La construction de son scénographie – celle du « Troisième Apôtre »– fut assez traditionnelle, puisque la tradition n'entraînant aucun risque et assurait le succès, mais il n'était nullement une victime de sa propre fiction : il voulait un corps épiscopal savant, éduqué et compétent, qui pût servir aux intérêts de l'État ; le modèle de clergé qu'on peut bien identifier au XII^e siècle.
- 28 Il n'est pas difficile de percevoir, en effet, que la mystique fut sous le règne d'Alexis I^{er} une victime aussi fréquente que la philosophie. Gouillard a démontré que la doctrine de Blachernitès –ainsi que celle de Constantin Chrysomallos, condamnée sous Jean II– avait des ressemblances notables avec celle de Syméon le Nouveau Théologien³⁵, un auteur déjà accepté comme orthodoxe vers la fin du XI^e siècle. Un renversement, sans aucun doute, pour le développement de la pensée mystique, qui ne trouvait pas de lieu dans l'Empire des Comnènes. Sous Manuel I^{er}, la « professionnalisation » du clergé était si puissante qu'elle réussissait à s'imposer à l'empereur. Si l'Église se voulait « gardienne de l'Orthodoxie » c'était par son expertise plutôt que par son charisme, et le « théâtre » se fondait sur les principes de la *technè* ; le souverain « épistémonarque » n'était que la réponse à ces nouveaux défis.
- 29 L'ecclésiologie de Manuel I^{er} ne finissait pourtant pas là. Pour affrofondir ses revendications il osa même se livrer à la spéculation théologique et ouvrit ainsi, vers la décennie de 1160, la deuxième dispute christologique de son règne. Celle-ci concerna l'interprétation de Jean 14.28 –« le Père est plus grand que moi »–, que l'empereur choisit de comprendre à la manière occidentale : Christ était à la fois égal et inférieur au Père,

égal en tant que Dieu, inférieur en tant qu'homme. Mais Démétrius de Lampe, le diplomate qui avait apporté à la cour l'interprétation latine, manifesta son désaccord, et rallia après lui le soutien de plusieurs évêques et de certains membres de la Grande-Église. L'empereur ne céda pourtant pas. Il imposa son point de vue, et en 1170 il présida même sur deux synodes afin de punir l'opposition : celui du 30 janvier, destiné à évaluer le cas de Constantin, métropolite de Corfou, et celui du 18 février, consacré à l'examen de Jean Eirèneïkos, higoumène du monastère de Batalas, dans la montagne de Boradion ; les deux furent jugés coupables et déposés³⁶.

- 30 En agissant ainsi, il s'éloignait du modèle suivi par Alexis I^{er}, celui du conservatisme théologique, et introduisait au sein du jeu ecclésiologique la variable hasardeuse de la définition du dogme. L'exemple des prédécesseurs illustre bien jusqu'à quel point la définition d'une théologie impériale enfermait un danger, mais Manuel Comnène se voyait presque forcé par les circonstances. À la différence de son grand-père, dont l'ecclésiologie était fonctionnelle à la politique interne, Manuel I^{er} devait répondre aux défis de la politique extérieure : notamment ceux de l'Occident latin, cause première de ses difficultés avec l'Église. Le fait que l'opposition méso-byzantine entre l'Occidental latin et l'Orient byzantin, dont Manuel I^{er} était l'héritier, ait été si étroitement liée au schisme religieux, forçait l'empereur à choisir entre les exigences de la politique extérieure et la volonté d'une conciliation ecclésiastique interne ; le même dilemme, en fait, qui allait arriver à son zénith au temps des Paléologues. Dans ce sens, Manuel était la première victime des ruptures de Photios et de Cérulaire, des ruptures qui se produisirent lorsque l'ecclésiologie byzantine laissa d'être fonctionnelle à la revendication théologique et gagna une indépendance que le siège romain ne pouvait accepter ; les intérêts allaient être désormais irréconciliables, au moins par la seule variable de la géo-ecclésiologie³⁷.
- 31 Il n'était plus question, en effet, de revenir sur l'ecclésiologie sans tenter les hasards de la théologie, comme l'avaient fait Basil I^{er} et Alexis I^{er}. Pour eux, la réaffirmation ecclésiologique avait été un but en lui-même, un but essentiel au raffermissement de l'office impérial après les bouleversements de l'Iconoclasme, après les avancements de Cérulaire, un but concernant aussi l'ambition privée de la consolidation dynastique. Pour Manuel, à la manière protobyzantine, l'ecclésiologie était une condition nécessaire pour une finalité qui était plutôt théologique : une « diplomatie théologique », dont le développement dépendait du contrôle impérial de la doctrine. Et il est significatif que Manuel, vu dans le cadre général de la théologie impériale byzantine, ait été capable d'imposer sa volonté sans susciter des brisements civils irréparables.
- 32 L'opposition, on l'a dit, existait pourtant. Mais, détail surprenant, on ne trouve nulle évocation à la « royauté des patriarches » qui avait inspiré Photios et Cérulaire, pas même à la « royauté des évêques » de Léon de Chalcédoine. Les rebelles, comme Jean Eirèneïkos, se contentaient de remettre en question la capacité impériale de régler les affaires de l'Église : « Quoi pourrait être plus méchant ou insolent ? Qui a-t-il pensé qu'il était, d'où a-t-il enseigné et écrit ces choses, se nommant stupidement un maître ordonné par lui-même ? »³⁸. Presque la même allusion aux prétentions impériales que Nicéas Chôniatès faisait en signalant que les souverains voulaient paraître « sages (...), pleins de sagesse divine comme Salomon, ainsi que dogmatistes inspirés par la divinité et plus canoniques que les canons »³⁹. C'était sans doute l'esprit du siècle, celui de l'artifice intellectuel et de la sophistication conceptuelle, celui des souvenirs helléniques et non plus judaïques, au sein duquel l'empereur avait de bonnes raisons pour se vouloir surtout « épistémonarque ».

- 33 Mais, au-delà des variations théoriques, l'Église faisait de son nouveau rôle de « gardienne de l'Orthodoxie » la base d'une revendication ecclésiologique qui dut céder pourtant auprès de la volonté impériale. Et cette soumission eut, en fait, des rapports très étroits avec l'organisation ecclésiastique d'Alexis Comnène : le rôle significatif octroyé à l'Église était une concession du souverain, et sa continuité dépendait du soutien impérial. Lorsque Manuel I^{er} fut consolidé dans le trône, l'Église ne put que soumettre à ses desseins : elle était trop sujette au modèle constantinien, ou plutôt eusebien, d'intégration ecclésiastique à la structure publique de l'État. Certes, Manuel bénéficiait aussi d'autres facteurs : d'un déclin dans l'influence spirituelle du monachisme – la morale des cloîtres étant l'un des motifs de critique ou satire les plus en vue de la littérature ecclésiastique et séculière du siècle –, et de la nonchalance théologique des moines ; une combinaison de facteurs aussi favorable qu'éphémère, mais suffisante à faire triompher la théologie impériale et, ce qui est encore plus important, la définition théorique de l'ecclésiologie impériale.
- 34 Étant donné que les principes anciens de l'ecclésiologie – ceux d'Eusèbe et ceux de Constantin I^{er} – étaient acceptés mais généralement non exprimés de manière explicite, il est significatif que Manuel ait risqué une théorisation qui le définissait comme dépositaire du charisme et de la *techné*, en le déclarant, à la manière d'une synthèse ecclésiologique, empereur « épistémonarque et haut prêtre ». Et il n'est pas moins significatif que cette théorisation soit venue d'un officier de sa propre Église, un officier qui devait même arriver à la dignité de patriarche antiochien. Mais la pensée de Théodore Balsamon⁴⁰, par ailleurs pleine de subtilité, reflétait déjà la tension occasionnée par la combinaison peu heureuse de diplomatie théologique, nationalisme religieux, ecclésiologie constantinienne, orthodoxie politique... Balsamon se montra, certes, tout à fait loyal à l'entente Église-pouvoir impérial héritée du XI^e siècle, et n'hésita pas à admettre la subordination ecclésiastique : Manuel I^{er} était une référence pour les patriarches, selon le modèle d'Alexis I^{er} dont le zèle religieux « embarrassait même les évêques », et avait le droit de les juger si ceux-ci échouaient dans leurs responsabilités. Par ailleurs, l'empereur avait le droit d'ignorer les canons⁴¹, une conception de la jurisprudence qui rappelle par contradiction celle que Photios avait rédigé en essayant d'établir les fondements d'une ecclésiologie contestataire⁴².
- 35 Et pourtant, Balsamon ne transigeait guère avec la conciliation latine. Il opposait l'œcuménicité aux prétentions de la suprématie papale, et projetait sur Constantinople les droits revendiqués par la papauté. L'essence de cette opposition était géo-ecclésiologique, mais géo-ecclésiologique, plutôt que théologique, était aussi l'essence du schisme avec l'Occident. Le canoniste se révélait ainsi, paradoxalement, prêt à admettre en théorie le charisme épiscopal des empereurs, mais moins disposé à reconnaître les conséquences de son application pratique. Il invalidait, en effet, quelque peu sa propre définition en insistant sur la primatie constantinopolitaine, puisqu'une réaffirmation de l'ecclésiologie constantinienne ne comptait guère à son époque si elle ne pouvait servir en premier lieu aux besoins de la diplomatie théologique.
- 36 Ainsi, même les ecclésiastiques les plus loyaux au pouvoir impérial n'étaient pas prêts à céder à une diplomatie officielle qui compromît leur géo-ecclésiologie. La papauté, investie d'un rôle toujours provocateur, se révéla bien plus dangereuse pour l'État byzantin lorsqu'elle devint l'ennemie de l'Église orthodoxe qu'elle ne l'avait été lorsqu'elle encourageait, jusqu'au schisme de Photios, la contestation théologique au sein de l'Empire. De ce point de vue, Manuel I^{er} et ses successeurs furent les héritiers du

modèle anticipé par Monomaque et Cérulaire : celui de la volonté conciliatrice de l'empereur et de l'intransigeance ecclésiastique, celui de la diplomatie théologique et du nationalisme religieux.

NOTAS

1. R. BROWNING, « Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries », *Past and Present* 69 (1975), p. 3-23, ici p. 19 ; D. SMYTHE, « Alexios I and the heretics: the account of Anne Komnene's Alexiad », in *Alexios I Komnenos*, M. MULLET, D. SMYTHE (éds.), Belfast 1996, p. 232-259, ici p. 232-233.
2. ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, B. LEIB (éd.), Paris 1937, V.VIII-IX ; J. GOUILLARD, *Le synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, in *TM* 2 (1967), p. 56-61 et 188-202 ; id., « Le procès officiel de Jean l'Italien : les actes et leurs sous-entendus », in *TM* 9 (1985), p. 133-169 ; NICÉTAS D'HÉRACLÉE in J. DARROUZÈS (éd.), *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris 1966, p. 304-305 ; B. SKOULATOS, *Les Personnages Byzantins de l'Alexiade. Analyse prosopographique et synthèse*, Louvain 1980, p. 150-153 ; M. ANGOLD, *Church and Society under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 2000 (1^{ère} édition 1995), p. 50-54.
3. *Alexiade*, VI.II.1-4 ; EUTHYME ZIGABÈNE, *Panoplie dogmatique*, PG 130, col. 1189-1244 ; N. GARSOÏAN, « Byzantine Heresy. A reinterpretation », *DOP* 25 (1971), p. 87-113 ; P. LEMERLE, « L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques », in *TM* (1973), p. 1-144 ; Pour une traduction des fragments des sources et commentaires cf. J. HAMILTON et B. HAMILTON, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World (c. 650-1450)*, Manchester/New York 1998, notamment p. 57-114, et 166-174. Pour les rapports entre politique religieuse et reconquête territoriale, cf. I. AUGÉ, « Convaincre ou contraindre : la politique religieuse des Comnènes à l'égard des arméniens et des syriaques jacobites », in *REB* 60 (2002), p. 133-150, notamment p. 143-150.
4. V. GRUMEL, « L'affaire de Léon de Chalcédoine: le décret ou 'semeioma' d'Alexis I^{er} Comnène (1086) », in *EO* 39 (1941-1942), p. 333-341 ; id., *L'affaire de Léon de Chalcédoine: Le chrysobulle d'Alexis I^{er} sur les objets sacrés*, in *Études Byzantines* II (1944), p. 126-133 ; id., *Les documents athonites concernant l'affaire de Léon de Chalcédoine*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Vatican 1946, vol. III, p. 116-135 ; P. STEPHANOU, *Le procès de Léon de Chalcédoine*, in *OCP* 9 (1943), p. 5-64 ; P. GAUTIER, « Le synode des Blachernes (fin 1094) : étude prosopographique », *RÉB* 29 (1971), p. 213-284 ; J. THOMAS, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, DOS XXIV (1987), p. 192-199 ; M. ANGOLD, *Church and Society...*, *op. cit.*, p. 46-48.
5. *Alexiade*, X.I.1-5 ; *Synodikon de l'Orthodoxie...*, *op. cit.*, p. 60-61 et 202-206 ; NICÉTAS D'HÉRACLÉE, J. DARROUZÈS (éd.), *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris 1966, p. 304-305 ; THÉOPHYLAKTE D'OHRIID, *Poésies*, P. GAUTIER (éd.), *Theophylacte d'Achrida. Discours, Traités, Poésies*, CFHB, Thessalonique 1980, X. ; SKOULATOS, *Les Personnages...*, *op. cit.*, p. 258-259.
6. *Alexiade*, X.I.6 ; NICÉTAS D'HÉRACLÉE, DARROUZÈS (éd.), p. 304-305 ; GOUILLARD, « Quatre procès de mystique à Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité », in *REB* 36 (1978), p. 5-81, ici p. 19-28 ; SKOULATOS, *Les Personnages...*, *op. cit.*, p. 294.
7. *Alexiade*, XV.VIII-X ; Jean Zônaras, *Epitome Historiarum*, L. DINDORF (éd.), Leipzig 1868-1870, IV, p. 243, lignes 17-32 ; Skoutariotès, *Σύνοψις Χρονική*, éd. C. SATHAS, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη ή Συλλογή μνημείων τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας*, Paris 1894, VII, p. 178-181 ; *Panoplie Dogmatique*,

col.1289-1332 ; HAMILTON et HAMILTON, *Christian Dualist Heresies*, p. 165-166 et 175-210 ; *Synodikon de l'Orthodoxie...*, *op. cit.*, p. 60-69 et 228-237 ; D. GRESS-WHITE, *Bogomilism in Constantinople, Byz.* 47 (1977), p. 163-186 ; SKOULATOS, *Les Personnages...*, *op. cit.*, p. 39-42.

8. *Alexiade* XIV.VIII.9.

9. CHÔNIATÈS, *Trésor de l'Orthodoxie*, in PG 140, col. 136-137 ; *Synodikon de l'Orthodoxie...*, *op. cit.*, p. 68-71 et 206-210 ; P. JOANNOU, « Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son procès (1117) », *REB* 10 (1952), p. 24-34 ; SKOULATOS, *Les Personnages...*, *op. cit.*, p. 89-91.

10. Alexios and the heretics, p. 232-233 et 258-259. Pour les hérésies « populaires » cf. BROWNING, « Enlightenment and Repression... », *op. cit.*, p. 19.

11. Il est bien connu que procès d'Italos fut objet de l'intérêt public, comme Anne Comnène le révèle en racontant que « le peuple entier de Constantinople s'était en foule porté à l'église, à la recherche d'Italos » (V.IX.6), une manœuvre que Guillard considère vraisemblablement comme planifiée par l'empereur (*Le procès*, p. 161). Dans le cas de la contestation chalcédonienne, les pamphlets et les récits des miracles qui circulèrent à la capitale ainsi que le récit d'Anne Comnène signalant comment on chuchotait contre l'empereur « dans les carrefours et au coin des rues » (*Alexiade*, VI.III.1), révèlent également que le procès intéressa au grand public. Il est probable que cette caractéristique puisse être faite extensive aux autres accusations d'hérésie.

12. J. THÉRY, « Une hérésie d'État. Philippe le Bel, le procès des « perfides templiers » et la pontificalisation de la royauté française », in *Médiévales* 60 (printemps 2011), p. 157-186, notamment p. 172-177 et 179-183.

13. Anne Comnène nous renseigne, en effet, que Neilos « avait réuni un groupe de disciples de condition distinguée et pénétrait à l'intérieur des grandes familles comme un maître » (X.I.2), et que Blachernites s'insinuait dans les premières familles de la capitale » (X.I.6). Pour le rapport de Léon de Chalcédoine avec le clan des Doukai, cf. SKOULATOS, *Les Personnages...*, *op. cit.*, p. 173 ; GRUMEL, « Documents athonites », p. 128 ; GAUTIER, « Le synode des Blachernes », p. 214.

14. Cf., par exemple, J. GOILLARD, « Aux origines de l'iconoclasme : le témoignage de Grégoire II ? », in *TM* 3 (1968), p. 243-307, ici p. 304-305 : « Παρακαλοῦμέν σε, γενοῦ ἀρχιερεὺς καὶ βασιλεὺς καθὼς προέγραψας », et l'analyse de G. DAGRON, *Empereur et Prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 169-200 ; cf. aussi Ecloga, L. BURGMANN (éd.), Frankfurt am Main 1983, Proemio, 21-24 : Ἐπεὶ οὖν τὸ κράτος τῆς βασιλείας ἐγχειρίσας ἡμῖν, ὡς ἠϋδόκησε, δεῖγμα τοῦτο τῆς ἐν φόβῳ πρὸς αὐτὸν ἀγαπήσεως ἡμῶν ἐποίησατο κατὰ Πέτρον, τὴν κορυφαιοτάτην τῶν ἀποστόλων ἀκρότητα, ποιμαίνειν ἡμᾶς κελεύσας τὸ πιστότατον ποίμνιον (...), d'après la phrase de Jésus à Pierre, « Pais mes brebis » (Jean 21 :17), et l'analyse de E. BARKER, *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Paleologus : Passages from Byzantine Writers and Documents*, Oxford 1957, p. 84-85.

15. STÉPHANOU, « La Doctrine de Léon de Chalcédoine et de ses adversaires sur les images », in *OCP* 12 (1964), p. 177-199, notamment p. 177-178 ; THOMAS, *Private Religious Foundations*, p. 198.

16. GOILLARD, « Quatre procès... », *op. cit.*, p. 29-39.

17. Pour une analyse des procès d'hérésie sous Manuel Comnène cf. P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos (1143-1180)*, Cambridge 1993, p. 276-309, et ANGOLD, *Church and Society...*, *op. cit.*, p. 77-101.

18. GOILLARD, « Quatre procès... », *op. cit.*, p. 39-43 ; N. CHÔNIATÈS, *Historia*, J. VAN DIETEN (éd.), Berlin 1975, p. 80-81 ; J. CINNAMOS, *Epitome rerum*, A. MEINEKE (éd.), CSHB, Bonn 1836, p. 64-66.

19. CHÔNIATÈS, *Historia*, p. 80-81 ; Cinnamos, p. 64-66 ; J. DARROUZÈS, Une lettre du patriarche Cosmas (1147), in J. DUFFY et J. PERADOTTO (éds.) *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine studies presented to Leendert G. Westernik at 75*, Buffalo/New York 1988, p. 217-222.

20. Entre le patriarcat de Cosmas Atticus et celui de Théodotos, Nicolas Mouzalon occupa le trône de l'Église constantinopolitaine. Il fut également déposé par des raisons politiques, mais dans son cas il ne s'agit pas d'une accusation d'hérésie : il fut accusé d'avoir auparavant renoncé

au charge d'archevêque de Chypre, ce que l'impossibilité pour réassumer à l'avenir des fonctions épiscopales. Cf. CINNAMOS, *op. cit.*, p. 83-84.

21. CHÔNIATÈS, *Historia*, *op. cit.*, p. 210-211 ; Cinnamos, p. 176-178 ; *Synodikon de l'Orthodoxie...*, *op. cit.*, p. 72-74 et 210-215.
22. CHÔNIATÈS, *Historia*, *op. cit.*, p. 80-81.
23. JEAN TZETZÈS, *Epistulae*, P. L. M. LEONE (éd.), Leipzig 1972, épître 46, p. 65-67.
24. ANGOLD, *Church and Society...*, *op. cit.*, p. 79.
25. MAGDALINO, *Manuel I*, p. 282.
26. CINNAMOS, *Epitum...* *op. cit.*, p. 176-177.
27. Au-delà des débats christologiques, qui illustrent bien par ailleurs les risques de l'originalité théologique : dans le premier cas, les maîtres de la Grande Église qui voulaient s'en servir pour aboutir à la condamnation d'un adversaire, résultèrent eux-mêmes condamnés lorsque leur position théologique fut jugée incorrecte ; dans le deuxième cas, le débat conduit presque à un schisme au sein de l'Église.
28. MAGDALINO, *Manuel I*, p. 316-412 ; ANGOLD, *Church and Society...*, *op. cit.*, p. 98, n. 113.
29. Son neveu Alexis Kontostéphanos et le beau-frère de ce dernier, Nicéphore Bryennios, aurait soutenu Démétrios de Lampe. MAGDALINO signale aussi que la chute en disgrâce d'Alexis Axouch et d'Andronic Comnène pourrait avoir eu des rapports avec cette querelle christologique (*Manuel I*, p. 217-218 et 290).
30. Titre déjà analysé par MAGDALINO, *Manuel I*, p. 281-287 ; ANGOLD, *Church and Society...*, *op. cit.*, p. 99-101, DAGRON, *Empereur et Prêtre*, *op. cit.*, notamment p. 260-262 et 267.
31. DAGRON, *Empereur et Prêtre*, *op. cit.*, p. 260.
32. Alexiade, III.IV.3.
33. Bibliotheca ecclesiastica, A. DEMETRAKOPOULOS (éd.), Leipzig 1866 (2^{ème} édition Hildesheim 1965), p. 266-292.
34. Σύναγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, G. A. RALLES et A. POTLES (éds.), Athènes 1852-1859 (2^{ème} édition 1966), V, p. 307-3011.
35. GOUILLARD, « Quatre procès... », *op. cit.*, p. 19-39.
36. CHÔNIATÈS, *Historia*, *op. cit.*, p. 211-213 ; id., Trésor, PG 140, col. 201-281 ; CINNAMOS, *op. cit.*, p. 251-257 ; *Synodikon de l'Orthodoxie...*, *op. cit.*, p. 74-77, 80-81 et 216-226 ; L. PETIT, Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires, VV 11 (1904), p. 479-493.
37. ANGOLD, *Church and Society...*, *op. cit.*, p. 85.
38. S. N. SAKKOS, Ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει Σύνοδος τοῦ 1770, in Χαριστήριον εἰς τὸν καθηγητὴν Παναγιώτην Κ. Χρήστου, Σπουδαστήριον τῆς ἐκκλησιαστικῆς γραμματολογίας, 6 Thessalonique 1967, p. 311-353, ici p. 341-344, cité par MAGDALINO, *Manuel I*, p. 289.
39. Chôniatès, *Historia*, p. 209.
40. Pour la place de Balsamon dans l'ecclésiologie byzantine, cf. DAGRON, *Empereur et Prêtre*, *op. cit.*, p. 263-284.
41. Σύναγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, canon 12, III, p. 146-150.
42. DAGRON, *Empereur et Prêtre*, *op. cit.*, p. 236-242.

ÍNDICE

Mots-clés: Alexis Ier Comnène, Manuel Ier Comnène, ecclésiologie, procès d'hérésie

AUTOR

VICTORIA CASAMIQUELA GERHOLD

Université de Buenos Aires, CONICET