



Cahiers  
de recherches  
médiévales et  
humanistes

## Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Journal of medieval and humanistic studies

24 | 2012

Au-delà des miroirs : la littérature politique dans la France de Charles VI et Charles VII

---

# *Ces gens ont raison* : La controverse christologique de 1165-1166, la question des échanges doctrinaux entre l'Occident latin et Byzance et leur portée politique

Georges Sidéris

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/crm/12917>

DOI : 10.4000/crm.12917

ISSN : 2273-0893

### Éditeur

Classiques Garnier

### Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2012

Pagination : 173-195

ISSN : 2115-6360

### Référence électronique

Georges Sidéris, « *Ces gens ont raison* : La controverse christologique de 1165-1166, la question des échanges doctrinaux entre l'Occident latin et Byzance et leur portée politique », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 24 | 2012, mis en ligne le 01 décembre 2015, consulté le 13 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/crm/12917> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/crm.12917>

---

© Cahiers de recherches médiévales et humanistes



## **Ces gens ont raison : La controverse christologique de 1165-1166, la question des échanges doctrinaux entre l'Occident latin et Byzance et leur portée politique**

*Abstract : Imported from the West by a Byzantine, Demetrios of Lampe, the controversy that broke out in Byzantium in 1165-1166 over Christ's words "The Father is greater than I," is evidence of the intensity of theological debates between the two worlds, but also of the ability of Byzantine society to respond on its own, i.e. orthodox, terms to a question that emerged from a debate that was internal to Latin society. Contrary to what traditional historiography portrays as the influence of a Latin theologian, Hugo Eteriano, on the Emperor Manuel I Komnenos and as a confrontation between pro- and anti-Latins in Byzantium, the subject is in fact much more complex. If, at the end of this crisis, the Emperor could consider that he had won both internally and externally, one might nonetheless wonder whether, in the long term, this controversy did not contribute to the exacerbation of anti-Latin sentiment in Byzantium.*

*Résumé : Importée d'Occident par un Byzantin, Dèmètrios de Lampè, la controverse qui éclate à Byzance en 1165-1166, sur la parole du Christ « Le Père est plus grand que moi », témoigne de la vivacité des échanges théologiques entre ces deux mondes, mais aussi de la capacité de la société byzantine à répondre en ses propres termes, orthodoxes, à une question issue d'un débat interne à la société latine. Contrairement à ce que l'historiographie traditionnelle analyse comme une influence d'un théologien latin, Hugues Ethérien, sur l'empereur Manuel I<sup>er</sup> Comnène et un affrontement entre pro et anti-Latins à Byzance, le dossier est bien plus complexe. La position de l'empereur sur la question est d'abord issue de sa propre connaissance théologique. La position de Dèmètrios n'est pas motivée par un « antilatinisme » mais par une volonté politique de défendre l'Orthodoxie. Le débat a donc fondamentalement eu lieu entre Orthodoxes et dans les termes de l'Orthodoxie. Le rôle de Hugues Ethérien a en fait consisté à faire valider par un Latin la pensée théologique de l'empereur offrant à ce dernier l'opportunité de conforter sa politique internationale d'ouverture vis-à-vis de l'Occident et de la papauté. Si à l'issue de cette crise l'empereur pouvait estimer qu'il avait triomphé sur tous les plans, intérieur et extérieur, en revanche on peut se demander si à long terme cette controverse n'a pas contribué à exacerber le sentiment antilatin à Byzance.*

En 1165 éclata à Constantinople une controverse portant sur la gloire et la nature du Christ<sup>1</sup>. La polémique avait pour objet un débat autour d'un passage de l'évangile de Jean (Jean, XIV, 28), dans lequel le Christ déclare : « Mon Père est plus grand que moi ». Byzance était habituée des querelles christologiques, et ce depuis les premiers temps de l'empire, avec la crise arienne au IV<sup>e</sup> siècle. Mais cette

---

<sup>1</sup> Je tiens à remercier ici madame Marie-Hélène Congourdeau, chargée de recherche au Centre Byzantin au Collège de France, pour ses encouragements et ses conseils lorsque j'ai débuté cette recherche. Les propos tenus ici n'engagent évidemment que moi-même.

fois, un aspect remarquable de cette controverse venait du fait que les débats avaient pour point d'origine géographique non pas l'espace byzantin lui-même mais l'Occident latin. Byzance était donc confrontée à une question importée en quelque sorte. Cette origine latine se comprend aisément alors que l'empire connaît depuis la fin du XI<sup>e</sup> siècle et le mouvement des croisades, un afflux de Latins sur son territoire et jusque dans sa capitale Constantinople, où ces derniers, en particulier les marchands venus d'Occident, occupaient de véritables quartiers<sup>2</sup>. De plus, le Basileus (l'empereur) Manuel I<sup>er</sup> Comnène (1143-1180) déployait une grande activité diplomatique tant avec l'Occident qu'avec les États francs de Terre sainte, invitant de nombreux Latins à sa cour et il avait lui-même épousé en secondes noces en 1161 une princesse latine, Marie d'Antioche<sup>3</sup>.

### *Les origines de la controverse*

#### *Une controverse qui s'inscrit dans les débats doctrinaux entre mondes latin et byzantin*

Précisément, un des aspects de cette controverse est qu'elle nous révèle la vitalité des échanges et des débats entre l'Occident latin et Byzance. Elle nous offre l'occasion de mesurer la pénétration des débats occidentaux jusqu'au cœur même de l'Orthodoxie grecque, à Constantinople, mais aussi de voir des personnages, en particulier un Grec Démétrios de Lampè et un Latin Hugues Ethérien, circulant, bon gré mal gré, entre les deux mondes, non seulement physiquement mais aussi spirituellement<sup>4</sup>.

L'origine exogène de la question aurait pu avoir pour effet de laisser les Byzantins complètement indifférents. En effet, l'Occident latin vu de la Byzance orthodoxe avait la réputation d'être un foyer de mauvaises pratiques et doctrines. Un des points de friction doctrinaux fondamentaux entre Rome et Constantinople, le *filioque*, portait sur le Christ puisque l'Église latine soutenait que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, l'Église grecque restant fidèle au concile œcuménique de

---

<sup>2</sup> Voir J.-C. Cheynet (dir.), *Le monde Byzantin. II L'empire byzantin (641-1204)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 52-61 et p. 256 ; M. Balard, « Un marché à prendre : l'invasion occidentale », *Constantinople 1054-1261. Tête de la chrétienté, proie des latins, capitale grecque*, éd. A. Ducellier et M. Balard, Paris, Éditions Autrement, 1996, p. 184-201 ; P. Magdalino, *Constantinople médiévale. Études sur l'évolution des structures urbaines*, Paris, De Boccard, 1996, p. 78-90 ; D. Jacoby, « The Venetian Quarter of Constantinople from 1082 to 1261. Topographical Considerations », *Novum Millenium. Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck 19 December 1999*, éd. C. Sode et S. Takács, Aldershot et Burlington, Ashgate, 2001, p. 153-170.

<sup>3</sup> J.-C. Cheynet, *op. cit.*, p. 58-60 et P. Magdalino, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 41-108.

<sup>4</sup> Cet article est issu d'une communication à une journée d'études organisée à l'Université de Cergy-Pontoise intitulée « *Bon gré mal gré. Les échanges interconfessionnels dans l'Occident chrétien : XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles* ». Je tiens à remercier ici les organisateurs de cette journée pour leur chaleureux accueil.

Constantinople de 381 qui avait défini l'Esprit-Saint comme procédant du Père<sup>5</sup>. De plus, depuis 1054 les deux Églises étaient séparées par un schisme. Le 16 juillet 1054, sous le règne de l'empereur Constantin IX Monomaque, le cardinal Humbert, légat du pape Léon IX avait déposé sur l'autel de la cathédrale Sainte-Sophie à Constantinople, une bulle d'excommunication contre le patriarche œcuménique Michel Kéroularios (Cérulaire, 1043-1058) et ses principaux adhérents, provoquant un schisme entre l'Église byzantine et l'Église d'Occident. Toutefois, il ne faut alors rien voir d'irréparable dans cette situation. Les conflits entre Rome et Constantinople, notamment entre le pape et le patriarche, sont légion depuis la haute époque byzantine et, de fait, comme l'a très bien montré l'historiographie, ce schisme avait en fait eu très peu d'impact à Byzance<sup>6</sup>.

Étrange situation donc que cette querelle christologique, puisque nombre d'éléments sont là pour en faire une non-affaire destinée à se perdre dans les oubliettes des innombrables et banales émotions entre Byzantins et Latins. D'ailleurs un des témoins et acteurs de cette crise, Hugues Ethérien, certes un Latin mais vivant à Constantinople où il conseille l'empereur Manuel I<sup>er</sup>, écrit à propos de cette histoire qu'elle fut un « scandale inutile, dont on se serait passé »<sup>7</sup>. Pourtant tel ne fut pas le cas. Examinons donc maintenant le point de départ de cette controverse.

### *Le point de départ*

Durant l'hiver 1165-1166, un diplomate byzantin Dèmétrios de Lampè, souvent chargé de missions en Occident, en particulier en Italie, et qui était revenu d'Allemagne à Constantinople, lança une dispute autour de la parole du Christ : « Le Père est plus grand que moi »<sup>8</sup>. Très versé en théologie, il rencontre un jour le

<sup>5</sup> Voir J.M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme. 2 : Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 390 et J.-C. Cheynet, *op. cit.*, p. 112.

<sup>6</sup> Pour un exposé du conflit conduisant au schisme et le faible écho à Byzance jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle des événements de 1054, voir M. Kaplan, « La place du schisme de 1054 dans les relations entre Byzance, Rome et l'Italie », *Byzantinoslavica*, 54, 1993, p. 29-37 (réédité dans M. Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté. Essais sur la société byzantine*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 23-34) et T. M. Kolbaba, « The Legacy of Humbert and Cerularius : The Tradition of the 'Schism of 1054' in Byzantine Texts and Manuscripts of the Twelfth and Thirteenth Centuries », *Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, éd. C. Dendrinis, J. Harris, E. Harvalia-Crook et J. Herrin, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 47-61. Voir aussi J.-C. Cheynet, « Le schisme de 1054 : un non-événement ? », *Faire l'événement au Moyen Âge*, éd. C. Carozzi et H. Taviani-Carozzi, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2007, p. 299-312 et J. R. Ryder, « Changing perspectives on 1054 », *Byzantine and Modern Greek Studies*, 35, 2011, p. 20-37.

<sup>7</sup> *Deinde quem finem supervacuum scandalum atque inutile sortitum sit* (dans P. Classen, « Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner », *Byzantinische Zeitschrift*, 48, 1955, p. 365). Pour la citation française et le commentaire, voir J. Gouillard, « Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire », *Travaux et Mémoires. Centre de Recherche d'histoire et civilisation byzantines*, 2, 1967, p. 216.

<sup>8</sup> Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, *Ioannis Cinnami epitome, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1836, p. 251. Pour la traduction française voir Jean Kinnamos, *Chronique*,

Basileus Manuel et lui fait un exposé sur le sujet déclarant notamment : « Ils osent dire que le même est à la fois égal et inférieur au Dieu qui l'a engendré ». Manuel lui rétorque « Comment ? ne disons-nous pas que le même est Dieu et homme ? ». Dèmètrios acquiesce, Manuel ajoute « alors nous sommes d'accord pour dire qu'il est inférieur en tant qu'homme et égal en tant que Dieu. C'est ce que nous entendons dire au Sauveur quand il dit "Mon Père est plus grand que moi". Et si cela ne s'accorde pas avec une de ses natures (ce serait absurde de le prétendre), il est nécessaire que cela s'applique à l'autre. Car il serait insensé de dire que cette parole ne s'applique à aucune. Ainsi donc ces gens ont raison, du moins autant que ma Majesté peut le savoir ». Dèmètrios rétorque : « Mais il est manifeste qu'ils sont impies (« aséboutin ») » et la conversation prit fin<sup>9</sup>.

Si l'on suit Jean Kinnamos, la réponse de Manuel Comnène semble à ce point décisive que Dèmètrios, n'ayant aucun argument théologique sérieux à lui opposer, est contraint de se réfugier derrière un argument général pour pouvoir maintenir sa position.

*Deux grandes sources byzantines : Jean Kinnamos et Nicétas Chôniatès*

Toutefois, il faut adopter une attitude critique sur le témoignage de Jean Kinnamos. Kinnamos est une source précieuse car il fut un secrétaire impérial au service de Manuel et il faisait donc partie de son entourage immédiat. Il a donc eu accès à des informations de première main qu'il nous a transmises. Mais ce qui fait la force de son ouvrage est aussi la cause de son aspect critiquable. Kinnamos a conçu son ouvrage historique comme un panégyrique et une justification de l'empereur Manuel et de sa politique. Dès lors, l'attitude d'opposition de Dèmètrios, son refus de se soumettre aux décisions impériales, suffisent à le disqualifier à ses yeux. Par ailleurs, Kinnamos écrit bien après le dénouement de cette controverse, le texte dont nous disposons allant jusqu'en 1176. Il sait lorsqu'il écrit que la position de Dèmètrios a été anathématisée par le concile de 1166 et que la position impériale est devenue la doctrine officielle de l'Église orthodoxe. Mais il y a plus. Kinnamos fut personnellement impliqué dans la controverse. Nicétas Chôniatès rapporte que Jean Kinnamos avait eu à Lopadion un débat avec Euthyme de Néai Patrai autour de la parole « Mon père est plus grand que moi ». L'empereur Andronic I<sup>er</sup> Comnène (1183-1185) entra alors dans une grande colère, il réprimanda les deux débatteurs et les menaça de les jeter dans le fleuve Ryndakos s'ils ne cessaient pas de discuter au sujet de Dieu. Kinnamos fut donc un partisan engagé dans cette controverse<sup>10</sup>. Jean Kinnamos était un partisan de l'avis impérial et il nous indique qu'avant la tenue du concile de 1166 Euthyme de Néai Patrai n'était pas d'accord avec l'empereur, qui

---

trad. J. Rosenblum, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 162-163. Pour la date voir J. Gouillard, *op. cit.*, n. 288, p. 217.

<sup>9</sup> Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 251-252, trad. J. Rosenblum, p. 163.

<sup>10</sup> Nicétas Chôniatès, *Historia, Andronikos*, 2, dans *Nicetae Choniatae Historia*, éd. I. A. Van Dieten, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, XI/1, Berlin – New York, 1975, p. 331.

alla jusqu'à le menacer. Il est donc clair qu'Euthyme était plus proche de la position de Dèmétrios de Lampè que de la position impériale<sup>11</sup>.

Nicétas Chônatiès fut un haut fonctionnaire civil impérial et son frère Michel était archevêque d'Athènes. De façon générale, sa relation et sa perception du règne de Manuel présentent des aspects beaucoup plus critiques que le récit de Jean Kinnamos. En effet, il écrit en grande partie après 1204 et la prise de Constantinople par les Latins, et il voit alors dans le règne de Manuel I<sup>er</sup> les premiers signes qui vont mener à la chute de la capitale byzantine, catastrophique pour l'empire<sup>12</sup>. Chônatiès nous apporte une vision très différente de celle de Jean Kinnamos et d'Hugues Ethérien. Il ne mentionne pas Dèmétrios de Lampè et il est très sévère envers l'empereur Manuel. Chônatiès suggère que le véritable fauteur de troubles fut Manuel qui, au lieu de s'appuyer sur l'autorité des Pères de l'Église essaya d'imposer ses propres vues à tous<sup>13</sup>.

Si l'on suit Kinnamos, on pourrait croire que la remarque décisive de Dèmétrios sur l'impiété des Latins montre que ses idées et son attitude sont guidées fondamentalement par une hostilité envers l'Église latine dont la doctrine ne peut qu'être fautive en tant qu'Église opposée à l'Église orthodoxe qui est la vérité. Pour s'appuyer sur cette vision, les historiens jusqu'à maintenant se sont appuyés sur le témoignage de Kinnamos mais aussi sur celui d'Hugues Ethérien, c'est-à-dire sur deux ennemis de Dèmétrios. Nous connaissons la perception par Hugues Ethérien des événements grâce à une lettre qu'il écrivit à Pierre de Vienne entre mars 1166 et février 1167 et qui a été éditée par Antoine Dondaine, Dèmétrios étant déjà décédé à ce moment là<sup>14</sup>. Dans cette lettre Hugues Ethérien associe la controverse lancée par Dèmétrios de Lampè à la montée de l'hostilité contre les Latins à Constantinople<sup>15</sup>.

### *Hugues Ethérien et les échanges entre monde latin et Byzance*

Hugues Ethérien est un personnage emblématique de la vitalité des échanges entre Latins et Grecs sur le plan théologique sous le règne de Manuel I<sup>er</sup>. Hugues Ethérien et son jeune frère Léon Toscan sont originaires de Pise. Une fois installé à Constantinople Hugues est resté attaché à sa cité d'origine, non seulement il demeura en contact avec les consuls de Pise, mais il défendit les intérêts pisans contre les agents du fisc grec. Hugues a suivi en France les leçons de maître Albéric qui enseignait la dialectique à Paris sur la montagne Sainte-Geneviève aux approches de 1140 et qui eut notamment comme auditeur Jean de Salisbury. Hugues Ethérien a donc appartenu à un haut milieu scolaire, il a probablement suivi une

<sup>11</sup> Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 254-255, trad. J. Rosenblum, p. 164-165. Sur Euthyme, métropolitain de Néai Patrai, voir G. Stadtmüller, *Michael Choniates, Metropolit von Athen (ca. 1138-ca. 1222)* (= *Orientalia Christiana Periodica*, 33), p. 306-312 et K. G. Bonis, *Euthymiou tou Malakè metropolitou Néôn Patrôn ta sôzomena*, Athènes, 1937, p. 10-19. Sur Euthyme voir aussi la notice de J. Darrouzès, « Euthyme Malakès », dans R. Aubert (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1967, t. 16, col. 63.

<sup>12</sup> Voir P. Magdalino, *op. cit.*, p. 4-15 et M. Angold, *The Byzantine Empire, 1025-1204. A Political History* (2<sup>e</sup> éd.), Londres et New York, Longman, 1997, p. 4-14.

<sup>13</sup> Nicétas Chônatiès, *Manuel*, 7, éd. I. A. Van Dieten, p. 211-212.

<sup>14</sup> A. Dondaine, « Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166 », *Historisches Jahrbuch*, 77, 1958, p. 480-482.

<sup>15</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 480-481.

carrière scolaire complète jusqu'à la théologie. Il est toutefois resté un laïc et il le demeurera pratiquement jusqu'à ses derniers jours car il fut élevé de l'état laïc jusqu'au cardinalat, quelque temps avant sa mort, par le pape Lucius III en 1182. Le parcours intellectuel latin d'Hugues Ethérien se déroule à une époque et dans un milieu qui connaissent un bouillonnement dans le domaine de la théologie notamment avec Pierre Abélard, Pierre Lombard, Gilbert de la Porrée, Hugues et Richard de Saint-Victor, et qui introduisait une démarche fondée sur la raison et la logique dans l'approche théologique des dogmes et de la Révélation<sup>16</sup>. Une fois établi à Constantinople, Hugues garda le contact intellectuel avec l'Occident par voie épistolaire. Il entretenait notamment une correspondance avec Hugues écolâtre de l'abbaye de Honau en Alsace et diacre du Sacré Palais impérial en Occident et Pierre écolâtre de Vienne. Hugues Ethérien qualifie Hugues de Honau et Pierre de Vienne de *Karissimis amicis Ugoni atque Petro* dans la préface de son traité intitulé *De differentia naturae et personae*. Avec ces correspondants, a été posée la question non seulement des rapports entre Hugues Ethérien et les milieux à tendance porrétaïne mais aussi des inclinations porrétaïnes d'Hugues Ethérien. Hugues de Honau a écrit un traité porrétaïn, le *Liber de diversitate naturae et personae*, ouvrage qu'il écrivit après avoir lu le traité d'Hugues Ethérien *De differentia naturae et personae*. Antoine Dondaine a noté que le vocabulaire théologique d'Hugues dans son traité intitulé *De sancto et immortalis Deo*, sur lequel nous allons revenir, avait « une saveur porrétaïne » et P. Classen a analysé l'approche d'Hugues Ethérien comme proche de l'école porrétaïne<sup>17</sup>. Gilbert de la Porrée fut évêque de Poitiers de 1142 à 1154 et son approche dialectique et philosophique de la Trinité lui valut des démêlés avec Bernard de Clairvaux. Plusieurs de ses thèses furent condamnées au cours du synode de Reims le 21 mars 1148 mais il se rétracta ce qui lui permit de regagner son diocèse avec honneur<sup>18</sup>. Or, l'école porrétaïne et son approche christologique étaient vigoureusement combattues en Allemagne par Gerhoch de Reichersberg, nous reviendrons sur ce point<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> A. Dondaine, « Hugues Ethérien et Léon Toscan », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 19, 1952, p. 67-78. Sur Hugues Ethérien voir aussi la notice de V. Laurent dans R. Aubert et É. Van Cauwenbergh (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1963, t. 15, col. 1172-1176. Sur le contexte intellectuel philosophique et théologique en Occident à cette époque voir J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, p. 40-69 et J. Paul, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 149-160. Voir aussi J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*. T. 5 : *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, Paris, Desclée, 1993, p. 444-448. On consultera également le commentaire de S. N. Sakkos qui met bien en lumière le contexte et les débats théologiques en Occident dans son ouvrage *O Patèr mou meizòn mou estin*, t. 1, *Kritikè keimenou kai ermèneia*, t. 2, *Erides kai sunodoi kata ton IB' aiòna*, Spoudastèrion ekklesiastikès grammatologias 7 et 8, Thessalonique, 1968, voir le t. 2, p. 25-26.

<sup>17</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 89-90 et en n. 1, p. 104 pour la citation d'A. Dondaine ; P. Classen, *op. cit.*, p. 346-348. La préface du traité *De differentia naturae et personae* a été éditée par A. Dondaine dans le même article, et c'est de cette édition p. 133, que nous tirons la citation d'amitié de Hugues Ethérien à Hugues de Honau et à Pierre de Vienne.

<sup>18</sup> J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*, *op. cit.*, t. 5, p. 197, p. 201-202 et p. 837.

<sup>19</sup> P. Classen, *op. cit.*, p. 346-347.

La date d'arrivée d'Hugues à Constantinople n'est pas connue. Il est vraisemblable que lorsqu'il est appelé par l'empereur Manuel I<sup>er</sup> pour le conseiller sur la question de la controverse, il vivait depuis un certain temps dans la capitale byzantine et était bien connu du Palais<sup>20</sup>. Ceci n'a rien de surprenant étant donné qu'il existait une importante colonie pisane à Constantinople depuis longtemps. En octobre 1111, l'empereur Alexis I<sup>er</sup> (1081-1118), soucieux de rééquilibrer l'influence vénitienne dans l'Empire et de s'assurer l'alliance d'une puissance maritime présente dans les nouveaux États croisés de Syrie-Palestine, avait accordé aux Pisans la réduction du *kommerkion*, la taxe pesant sur les transactions commerciales, au taux de 4% pour les marchandises importées dans l'Empire, ainsi que l'attribution de quais et d'un quartier à Constantinople, des privilèges honorifiques pour leur Église et leurs consuls. Le chrysobulle est confirmé et élargi par Jean II en 1136 puis Manuel I<sup>er</sup> en 1170<sup>21</sup>.

Hugues Ethérien connaissait très bien le grec puisque non seulement il pouvait débattre oralement en grec à Constantinople mais il était même capable d'écrire en grec un traité de théologie. Il faut noter aussi que son frère Léon Toscan fut interprète à la chancellerie impériale. Si Hugues maîtrisait la théologie latine, il connaissait bien aussi Aristote et les Pères de l'Église grecque dont il lisait les ouvrages dans leur langue d'origine, on sait en particulier qu'il avait lu et qu'il utilisait des œuvres d'Athanase, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie et Jean Damascène<sup>22</sup>. De plus, Hugues ne se contenta pas de lire les Pères grecs, il s'immergea à tel point dans la pensée théologique grecque, sa façon d'aborder les questions, que lorsqu'il publia en 1176-1177, à la fois en grec et en latin, un ouvrage commandé par l'empereur Manuel I<sup>er</sup> et intitulé *De sancto et immortalis Deo* consacré à la théologie de la procession de l'Esprit-Saint, le traité, bien que s'attachant à réfuter les thèses grecques contraires à la théologie latine, fut reçu avec suspicion par les théologiens romains jusqu'à être mis à l'Index au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Parmi les causes de suspicion se trouvait notamment le fait que le vocabulaire latin du traité résonnait de façon trop grecque aux oreilles des censeurs romains, sans compter son ancrage dans la patristique grecque. Le traité d'Hugues a permis en Occident de mieux connaître les textes patristiques grecs sur le dogme de la procession de l'Esprit-Saint. Les théologiens grecs quant à eux prirent ce traité, dont une version était écrite dans leur propre langue et donc capable d'être lu à Byzance, suffisamment au sérieux pour prendre la peine de le réfuter<sup>23</sup>. Ces connaissances, ces capacités, cette adaptabilité, ce cosmopolitisme latino-grec, faisaient évidemment d'Hugues un adversaire redoutable pour ceux qui se vivaient comme les « gardiens de l'Orthodoxie » à Byzance<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> A. Dondaine, « Hugues Ethérien et Léon Toscan », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 19, 1952, p. 67-82.

<sup>21</sup> M. Balard, *op. cit.*, p. 189 et É. Malamut, *Alexis I<sup>er</sup> Comnène*, Paris, Ellipses, 2007, p. 430-431.

<sup>22</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 79-85 et p. 102-105.

<sup>23</sup> Sur tout ceci voir A. Dondaine, *op. cit.*, p. 98-104 et p. 125.

<sup>24</sup> Nous reprenons ici une expression tirée de Paul Magdalino, *op. cit.*, p. 387.



*Dèmétrios de Lampè : un antilatin ?*

Avec Hugues Ethérien l'affaire semble entendue. Une source latine et une source grecque s'accordent sur la même vision. Dèmétrios de Lampè aurait lancé une polémique à son retour d'Allemagne, qui aurait pris à Constantinople grâce au sentiment antilatin. Tel est à peu près le schéma que reprend par exemple Antoine Dondaine qui parle de la « propagande néfaste de Dèmétrios »<sup>25</sup>. Toutefois, P. Classen a montré que les origines de la controverse se trouvaient bien dans des débats théologiques qui divisaient l'Occident et Jean Gouillard a mis l'accent sur le rôle de l'empereur Manuel I<sup>er</sup><sup>26</sup>. Gregory Thetford s'interroge sur les motivations réelles de la controverse lancée par Dèmétrios. Il se demande si elle se fonde sur des convictions théologiques sérieuses ou si elle était simplement un moyen d'alimenter la polémique antilatine<sup>27</sup>. Plus récemment, Évelyne Patlagean a repris le thème de l'hostilité aux Latins animant les opposants à la politique de Manuel sur la question<sup>28</sup>. Paul Magdalino par sa vaste étude du règne de Manuel I<sup>er</sup>, a apporté des éléments permettant d'aborder cette question de façon plus complexe. Il a insisté sur le rôle de Manuel dans la controverse et, si le débat est lancé par Dèmétrios de Lampè, il désigne le palais impérial comme le véritable point de départ de la controverse et il réinscrit la gestion de la question dans la politique de Manuel vis-à-vis de l'Orthodoxie, mais surtout dans le cadre de sa politique de rapprochement des Latins voire du pape. Si Dèmétrios de Lampè est abordé dans le cadre de « l'antilatinisme », il est vu surtout dans la perspective interne des « gardiens de l'Orthodoxie » et de leur culture d'élite<sup>29</sup>. C'est dans cette perspective que nous voudrions poursuivre notre étude.

Revenons sur les sources. Nous savons que Dèmétrios connaissait bien les Latins et l'Occident pour avoir séjourné en Italie et en Allemagne<sup>30</sup>. Comme l'a montré P. Classen, le point de départ de la controverse se situe en fait dans les débats qui avaient lieu en Occident, et tout particulièrement en Allemagne, sur la gloire comparée du Père et du Christ, et à partir de là sur la nature humaine et la nature divine du Christ. Ainsi, Gerhoch de Reichelsberg avait traité du passage de Jean. Gerhoch était en Occident un adversaire d'Hugues Ethérien et il ne manqua pas de critiquer sévèrement les positions et arguments qui étaient ceux d'Hugues à Constantinople dans la controverse<sup>31</sup>. Mais il y a davantage. Gerhoch de Reichelsberg avait recopié un texte d'Hugues Ethérien composé après 1166, dans lequel ce dernier résumait les opinions des Grecs sur la controverse de l'infériorité du Fils, transcrivait les professions de foi des trois patriarches et traduisait les canons du concile de 1166. Or, Gerhoch a commenté cet écrit : il accuse notamment

<sup>25</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 477 et p. 480 (citation).

<sup>26</sup> P. Classen, *op. cit.*, p. 363-364 et J. Gouillard, *op. cit.*, p. 218-220.

<sup>27</sup> G. Thetford, « The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 31, 1987, p. 148.

<sup>28</sup> Voir J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*, *op. cit.*, t. 5, p. 345.

<sup>29</sup> P. Magdalino, *op. cit.*, p. 89-92, p. 287-288 et p. 386-388.

<sup>30</sup> Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 251, trad. J. Rosenblum, p. 162-163.

<sup>31</sup> P. Classen, *op. cit.*, p. 346-364 ; J. Gouillard, *op. cit.*, p. 225 ; et A. Dondaine, *op. cit.*, p. 478.

Hugues Ethérien d'avoir disserté selon une sagesse humaine et les rudiments du monde et il qualifie Dèmétrios de « défenseur de la foi catholique »<sup>32</sup>. Gerhoch connaissait donc les positions de Dèmétrios et s'accordait avec lui. Étrange position que celle de Gerhoch si l'on considère qu'il qualifie de défenseur de la foi catholique un orthodoxe antilatin. Mais position beaucoup plus compréhensible si nous partons de l'idée que Dèmétrios n'était pas fondamentalement motivé par un sentiment antilatin. Or nous savons par une lettre d'Hugues Ethérien que Dèmétrios avait essayé de convaincre Pierre de Vienne, probablement lors d'une conversation lorsque Dèmétrios était en Allemagne<sup>33</sup>. Pourquoi un antilatin aurait-il pris cette peine d'essayer de convaincre un ennemi détesté ? Dèmétrios aurait pu ou dû tout simplement ignorer cet ennemi. Curieusement, Antoine Dondaine qui a pourtant relevé cet échange ne s'est pas interrogé sur les motivations de Dèmétrios peut-être parce qu'avec Hugues Ethérien il considérait Dèmétrios comme un « agitateur antilatin »<sup>34</sup>.

Mais une autre vision et une autre interprétation peuvent être envisagées, prenant mieux en compte l'attitude et la démarche de Dèmétrios de Lampè, depuis sa présence en Occident jusqu'à ses prises de position à Constantinople. Dèmétrios a pu prendre connaissance alors qu'il était en Occident, de la thèse soutenue notamment par la théologie de tendance porrétaine, qui insistait sur l'humanité du Christ et son infériorité par rapport au Père dans le cadre du débat sur la gloire comparée du Père et du Christ, et, comme nous l'avons précédemment évoqué, il avait d'ailleurs essayé de convaincre Pierre de Vienne sur sa propre interprétation<sup>35</sup>. Il a pu alors penser que cette position latine était non-orthodoxe. Mais pourquoi ? Faut-il voir là comme le soutient Jean Gouillard « un conflit entre l'adhésion aveugle à un axiome dogmatique (union déifiante du Verbe à la nature humaine) et une réflexion philosophique sur l'axiome dogmatique complémentaire (intégrité de la nature humaine) » ? Jean Gouillard invoque le cas d'Eustratios de Nicée cinquante ans plus tôt pour illustrer ce conflit et il précise : « D'un côté, des théologiens s'estiment en droit d'exercer leur raison sur un principe dogmatique énoncé en termes de raison, savoir, que la nature humaine du Christ est rigoureusement une nature d'homme. En face d'eux, d'autres théologiens leur récusent cette réflexion philosophique au nom d'un principe dogmatique admis par tous comme compatible avec le premier – l'union hypostatique – mais n'offrant pas de prise à la raison »<sup>36</sup>. Qu'en est-il ?

---

<sup>32</sup> P. Classen, *op. cit.*, p. 364 et A. Dondaine, *op. cit.*, p. 478-480. Voir aussi S. N. Sakkos, *op. cit.*, t. 2, p. 27.

<sup>33</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 480-482.

<sup>34</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 480.

<sup>35</sup> Voir P. Classen, *op. cit.*, p. 346-351 et A. Dondaine, *op. cit.*, p. 480.

<sup>36</sup> J. Gouillard, *op. cit.*, p. 225.

## *Le contexte byzantin des controverses christologiques sous les Comnènes*

### *Un procès retentissant : l'affaire Jean Italos*

La question du conflit entre dogme et philosophie, en particulier concernant les questions touchant à l'Incarnation, posait un grave problème au XII<sup>e</sup> siècle depuis la condamnation du philosophe Jean Italos. Originaire d'Italie comme son nom l'indique, Jean Italos s'était installé à Constantinople. Là, il étudie les lettres et devient le disciple de Michel Psellos qui occupait la charge de « consul des philosophes ». Devenu lui aussi professeur, il devient lui-même « consul des philosophes » à la suite de son maître. Mais le contenu de l'enseignement de Jean Italos est bientôt l'objet d'attaques, en particulier sur des sujets touchant à la double nature humaine et divine du Christ. L'empereur Michel VII Doukas (1067-1078), qui soutient Jean Italos, rassemble en neuf articles les propositions dénoncées, et les soumet au patriarche Kosmas (1075-1081) pour examen mais sans nommer d'auteur. Le synode réuni condamne ces propositions anonymes en 1076-1077 comme contraires aux dogmes de l'Église. Jean Italos tenta alors de faire reconnaître son orthodoxie en soumettant une profession de foi au nouveau patriarche Eustratios Garidas (1081-1084), qui avait succédé au patriarche Kosmas au début du règne du nouvel empereur Alexis I<sup>er</sup> Comnène (1081-1118). Le synode se réunit et débat sur les thèses de Jean Italos, mais une foule hostile à ce dernier oblige le patriarche à remettre l'affaire à l'empereur. Alexis I<sup>er</sup> convoque alors début mars 1082, une cour mixte présidée par lui-même. Finalement, plusieurs propositions de Jean Italos sont anathématisées et Italos est exilé. Nous connaissons bien le procès de Jean Italos car Jean Gouillard a édité les pièces officielles du procès. De toute cette affaire, il ressort que ce fut surtout l'empereur Alexis I<sup>er</sup> Comnène qui voulut la condamnation de Jean Italos car le nouveau souverain se posait en défenseur de l'Orthodoxie et donc des dogmes de la vraie foi. Fondamentalement, ce qui était reproché à Jean Italos était l'introduction de la pensée philosophique païenne des Anciens dans sa réflexion sur la théologie, notamment sur les questions portant sur l'union des natures dans le Christ, au lieu de s'en remettre à la doctrine de l'Église. Il lui était reproché également de transmettre ses idées dans le cadre de son enseignement, Jean Italos ayant des diacres parmi ses élèves. Or l'empereur Alexis I<sup>er</sup> souhaitait pouvoir contrôler le clergé de l'Église byzantine, Église impériale par essence. Le haut clergé s'est insurgé contre l'ingérence de l'empereur qui a imposé un procès présidé par lui avec condamnation de Jean Italos, sanctionnée par une « séméiôsis » ou décision de justice, impériale, et ce au lieu de laisser le synode et le patriarche juger seuls de l'affaire. Face au mécontentement du clergé, Alexis I<sup>er</sup> a fait taire d'autorité les oppositions, donnant le ton à ce que sera la politique et l'attitude des Comnènes vis-à-vis de l'Église orthodoxe et du clergé, conçus comme des outils au service de l'empereur<sup>37</sup>. Le débat christologique et la question du conflit entre dogme et

<sup>37</sup> Sur la condamnation des thèses de Jean Italos dans le *Synodikon* voir l'éd. trad. de J. Gouillard, p. 56-61. L'ensemble du procès de Jean Italos a été édité dans J. Gouillard, « Le procès officiel de Jean l'Italien. Les actes et leurs sous-entendus », *Travaux et Mémoires. Centre de Recherche d'histoire et civilisation byzantines*, 9, 1985, p. 136-161 et commenté p. 160-169. Sur Jean Italos voir les analyses de J. Gouillard dans son commentaire du

philosophie pouvaient sembler clos suite à la condamnation de Jean Italos et la menace de l'intervention du bras séculier. En fait ces problèmes allaient resurgir à peine une génération après celle de Jean Italos, avec le cas d'Eustratios de Nicée, disciple d'Italos.

### *Eustratios de Nicée*

Eustratios était un personnage considérable, métropolite de Nicée, théologien et commentateur d'Aristote, qui débattait avec les Latins et les Arméniens. Précisément, dans deux traités composés contre les Arméniens il s'était attaché à préserver la dualité des natures du Christ, humaine et divine, face au « monophysisme » et aux Arméniens, ce qui l'avait amené à considérer que l'humanité du Christ adore Dieu comme il incombe à un serviteur. Cette position fut condamnée par le synode de 1117 comme divisant hypostatiquement l'unité du Christ. La condamnation d'Eustratios fut intégrée dans le *Synodikon de l'Orthodoxie*<sup>38</sup>. Le *Synodikon* est un document qui à l'origine comme son titre officiel l'indique est une « Action de grâces anniversaire, due à Dieu le jour où nous avons recouvré l'Église de Dieu, avec la proclamation des dogmes de la religion et la déroute des impiétés de la malice ». L'appellation *Synodikon* de l'Orthodoxie est un titre d'usage qui s'est imposé progressivement par la suite. Ce texte commémore le rétablissement définitif des images en mars 843 mettant un terme au second iconoclasme, lors du premier dimanche de carême, devenu le « Dimanche de l'Orthodoxie ». Le texte fait donc alterner les vœux d' « éternelle mémoire » pour les victimes des deux iconoclasmes avec les « anathèmes » contre les adversaires des images. À ce texte initial est ajouté au fil des siècles la dénonciation d'hérésies, dont celles du XII<sup>e</sup> siècle. Le *Synodikon* est donc pour nous une source de première importance sur les hérésies christologiques du XII<sup>e</sup> siècle car ce document non seulement nous fait connaître la position officielle de l'Église orthodoxe mais aussi les thèses hérétiques condamnées c'est-à-dire anathématisées ainsi que leurs défenseurs<sup>39</sup>.

---

*Synodikon*, *op. cit.*, p. 188-206 et dans son commentaire du procès de Jean Italos, *op. cit.*, p. 160-169. Voir aussi É. Malamut, *op. cit.*, p. 198-211. Le procès de Jean Italos est suivi de celui du moine et théologien Nil le Calabrais, anathématisé en 1087 pour avoir répandu une hérésie christologique proche du nestorianisme. Le règne d'Alexis I<sup>er</sup> est marqué par de nombreux procès contre les hérétiques : nous reprenons et suivons ici l'étude et les analyses sur les hérésies sous Alexis I<sup>er</sup> ainsi que sur le sens de sa politique religieuse d'É. Malamut, « Les hérésies à Byzance sous le règne d'Alexis I (1081-1118) », C. Peyrard (dir.), *Politique, religion et laïcité*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2009, p. 27-42.

<sup>38</sup> Texte grec et traduction française de la condamnation dans le *Synodikon* : J. Gouillard, *op. cit.*, p. 68-71. Pour une analyse de la carrière, de la théologie d'Eustratios de Nicée et des arguments du synode voir J. Gouillard, *op. cit.*, p. 206-210 et J. Meyendorff, A. Papadakis, *L'orient chrétien et l'essor de la papauté. L'Église de 1071 à 1453*, trad. F. Lhoest, Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 228-230.

<sup>39</sup> J. Gouillard, *op. cit.*, p. 1-9 et p. 44-45. Voir aussi J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*. T. 4 : *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris, Desclée, 1993, p. 158.

*Le cas Sôtêrichos Panteugenos : un précédent pour l'empereur Manuel I<sup>er</sup>*

Encore, en 1156-1157, éclata une nouvelle querelle christologique, animée en particulier par Sôtêrichos Panteugénos, nouvellement promu patriarche d'Antioche, mais cette affaire eut lieu cette fois sous le règne de l'empereur Manuel I<sup>er</sup>. Nous connaissons la controverse notamment par le *Synodikon de l'Orthodoxie*. Sôtêrichos soutenait que le sacrifice du Christ sur la Croix et donc de son sang, avait été offert par le Fils uniquement au Père et non à la Trinité. En effet, pour Sôtêrichos Panteugenos, le Christ en tant que victime ne pouvait être aussi à la fois officiant et recevant, le Père étant le recevant. Mais du coup Sôtêrichos Panteugénos remettait ainsi également en question le dogme sur le sacrifice eucharistique suivant lequel il était offert à la Trinité, le Christ étant donc « Celui qui offre et qui est offert, qui reçoit et qui est distribué. » De plus, Sôtêrichos Panteugénos affirmait que le sacrifice eucharistique « renouvelle figurativement » le sacrifice offert sur la croix par le Christ de son corps et de son sang, établissant ainsi une différence entre le sacrifice de la Croix et le sacrifice eucharistique. Sôtêrichos Panteugénos voyait l'eucharistie non comme un sacrifice mais comme un simple mémorial, une représentation symbolique de la passion du Christ. Cette vision entrainait en opposition avec trois Pères de l'Église grecque : Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome. Suivant la théologie s'appuyant sur leurs écrits, le Dieu et Sauveur Jésus-Christ, remplissait pour l'humanité le rôle de grand prêtre dans son humanité, parce qu'il est à la fois Dieu, sacrificateur et victime et sacrifie sur la croix, et il y avait identité et unicité du sacrifice. Un synode se tint au palais des Blachernes le 12 mai 1157, présidé par l'empereur Manuel I<sup>er</sup>, qui anathématisa Sôtêrichos Panteugénos et le déposa. La condamnation insistait sur le fait que la position de Sôtêrichos Panteugénos avait pour conséquence de diviser la Trinité indivisible. L'importance dans la hiérarchie ecclésiastique de la personnalité mise en cause avait amené l'empereur Manuel I<sup>er</sup> à s'occuper d'une affaire interne de l'Église orthodoxe<sup>40</sup>.

L'empereur est le gardien de l'Orthodoxie et ceux qui s'opposaient aux décisions de Manuel risquaient un grand péril, soit d'être arrêtés, soit d'être anathématisés et même les deux. En effet, à Byzance, l'Église étant impériale, le patriarche de Constantinople et le synode permanent des évêques qui l'entourent et le conseillent en matière disciplinaire et doctrinale sont soumis à l'empereur qui peut ainsi obtenir la condamnation d'un adversaire par l'autorité ecclésiastique. Précisément cette autorité supérieure de l'empereur s'affirme tout particulièrement sous Manuel I<sup>er</sup> avec le titre de « commun épistémonarque des Églises » qui lui est donné dans la terminologie officielle et qui renvoie à l'idée générale de l'empereur comme surveillant de l'Église, et en fait légitime son pouvoir et ses interventions dans le domaine des affaires de l'Église<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Voir J. Gouillard, *op. cit.*, p. 72-75 (texte du *Synodikon*) et p. 210-215 (commentaire). Voir aussi l'analyse éclairante du rôle de Manuel I<sup>er</sup> à cette occasion et de son rapport à l'Église orthodoxe dans P. Magdalino, *op. cit.*, p. 279-284.

<sup>41</sup> Voir G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, p. 260-268.

### *Des hérésies qui dessinent un cadre de pensée byzantin*

Les condamnations d'Eustratios et de Sôtèrichos avaient notamment pour conséquence commune de rappeler à chaque fois la divinité du Christ et l'unité de ses deux natures. Lorsque Dèmètrios de Lampè entendit en Occident les thèses de tendance porrétaïne, il ne put par conséquent que soupçonner une nouvelle remise en question de la divinité du Christ et donc pour reprendre le patriarche Photios dans l'*Eisagôgé* (« Introduction » à la codification impériale) de 879/886 « la consubstantialité de la divinité en trois personnes et l'union hypostatique des deux natures dans la personne unique du Christ, qui est de façon inconfondible et indivisible parfaitement Dieu et parfaitement homme »<sup>42</sup>. La vision latine n'introduisait-elle pas une division au profit de l'humanité du Christ et au détriment de sa divinité ? Après la condamnation d'Eustratios de Nicée, Dèmètrios de Lampè pouvait se sentir autorisé à le penser et pouvait donc voir là une nouvelle « hérésie ». Cette interprétation pouvait être tout à fait crédible à ses yeux puisqu'au XII<sup>e</sup> siècle, circule l'opinion courante à Byzance que les Latins sont des hérétiques ou au moins des schismatiques depuis fort longtemps. On attribue souvent leur erreur à la domination et l'influence des Vandales hérétiques ariens. Or la parole « Mon Père est plus grand que moi » avait été un objet de combat entre ariens et orthodoxes à la l'époque protobyzantine<sup>43</sup>. Il n'est donc nul besoin d'aller chercher un antilatinitisme chez Dèmètrios pour expliquer son attitude, la logique interne de la politique théologico-religieuse byzantine et la perception de la doctrine et des pratiques latines depuis Alexis I<sup>er</sup>, univers perceptif byzantin dont Dèmètrios est un représentant, suffirent pour comprendre sa position.

### *Le déroulement de la controverse : entre théologie et politique*

#### *La politique de Manuel I<sup>er</sup>*

Un autre aspect à prendre en considération est la politique active de Manuel I<sup>er</sup> en faveur de l'union des Églises. Manuel I<sup>er</sup> peut penser que son rapprochement avec la papauté peut lui permettre d'être reconnu comme seul empereur face à l'empereur germanique, de pouvoir récupérer le mouvement des croisades en sa faveur face aux Turcs et aux Arabes, de renforcer sa position en Italie, notamment face au royaume siculo-normand, auprès du royaume de Hongrie et des États latins de Terre Sainte. La présence d'Hugues Ethérien comme conseiller de Manuel I<sup>er</sup> s'explique notamment par la volonté du Basileus de pouvoir consulter une opinion représentative de la politique papale officielle<sup>44</sup>. Autre point important, Manuel I<sup>er</sup> pouvait craindre les complots éventuels contre lui car il avait dû faire face à plusieurs tentatives de coup d'État et il existait des rivalités et désaccords au sein du régime. Il ne pouvait donc que prendre au sérieux les problèmes menant à une

<sup>42</sup> J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*, op. cit., t. 4, p. 204.

<sup>43</sup> Voir T. M. Kolbaba, op. cit., p. 54-55. Voir aussi J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*, op. cit., t. 5, p. 350-351. Sur la polémique entre ariens et orthodoxes sur Jean, 14, 28, voir l'étude de S. N. Sakkos, op. cit., t. 1, p. 65-68.

<sup>44</sup> Sur la politique de Manuel I<sup>er</sup> voir P. Magdalino, op. cit., p. 80-92.

agitation au sein de l'aristocratie, des élites et de la rue, notamment venant de ceux qui désapprouvaient sa Latinophilie<sup>45</sup>.

### *Un empereur influencé par la théologie latine ?*

Maintenant que nous avons rappelé le contexte politico-religieux byzantin sous les Comnènes, nous pouvons poursuivre et revenir à la suite du déroulement des faits tels qu'ils nous sont rapportés. Désormais éclairés par le contexte byzantin, revenons sur la conversation décisive entre l'empereur et Dèmétrios, telle qu'elle nous est rapportée par Jean Kinnamos. L'empereur commentant la parole du Christ déclare : « Alors, dit le basileus, nous sommes d'accord pour dire qu'il est inférieur en tant qu'homme et égal en tant que Dieu. C'est ce que nous entendons dire au Sauveur quand il dit " Mon Père est plus grand que moi ". Et si cela ne s'accorde pas avec une de ses natures (ce serait absurde de le prétendre), il est nécessaire que cela s'applique à l'autre. Car il serait insensé de dire que cette parole ne s'applique à aucune. Ainsi donc ces gens ont raison, du moins autant que ma Majesté peut le savoir. » Selon Jean Kinnamos, Dèmétrios ne trouva rien d'autre à dire au Basileus que d'invoquer le caractère hérétique des Latins. Peu après, Dèmétrios composa un livre dans lequel il exposait ses opinions, livre qu'il offrit à l'empereur. Ce dernier lui ordonna de cacher ce livre car son opinion était faite sur le sujet<sup>46</sup>. Cette relation par Jean Kinnamos pose problème car elle ne s'accorde pas avec un autre grand témoin direct et acteur de la controverse : Hugues Ethérien. Ce dernier rapporte dans sa lettre à Pierre de Vienne que la controverse se répandait à Constantinople et qu'elle parvint jusqu'aux oreilles de l'empereur. Le souverain fit venir alors au palais Hugues Ethérien, un soir de février 1166. Comme les Latins étaient alors désignés à Constantinople comme à l'origine de la controverse, il est compréhensible que l'empereur ait appelé un théologien latin pour s'enquérir de la question. Arrivé au Palais, Hugues est interrogé par l'empereur, entouré des Grands, sur la doctrine de l'Église romaine sur la question. Son exposé est suivi de l'assentiment impérial et à partir de là de celui des Grands. Rien ici de surprenant, la Cour à Byzance suit l'avis impérial et ceci depuis les origines de l'Empire. De plus, depuis Alexis I<sup>er</sup>, il est établi que, sous les Comnènes, c'est l'empereur qui mène les questions d'ordre théologique pouvant influencer sur les affaires de l'empire. Pourtant, alors que tous auraient dû s'incliner à partir du moment où l'empereur avait parlé, Hugues précise qu'il rencontra des opposants et que la discussion se poursuivit tard dans la nuit<sup>47</sup>. Or, ni Jean Kinnamos, ni Nicétas Chôniatès, ne mentionnent à aucun moment ce débat avec Hugues Ethérien. Jean Gouillard pensait que l'empereur Manuel I<sup>er</sup> avait été « conquis par la thèse d'Hugues, d'une certaine infériorité du Fils ». Et il a été suivi sur ce point par Paul Magdalino<sup>48</sup>. En fait, cette vision se fonde sur celle d'Antoine Dondaine qui pensait que Manuel Comnène s'étant informé de l'interprétation latine auprès d'Hugues Ethérien, il se tint désormais à

<sup>45</sup> P. Magdalino, *op. cit.*, p. 217-227. J.-C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, p. 106-110 et p. 413-415.

<sup>46</sup> Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 252, trad. J. Rosenblum, p. 163.

<sup>47</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 477 et p. 481. Voir aussi J. Gouillard, *op. cit.*, p. 217, en particulier pour la date de la réception et du débat d'Hugues Ethérien au palais impérial.

<sup>48</sup> J. Gouillard, *op. cit.*, p. 225. P. Magdalino, *op. cit.*, p. 291.

cette interprétation<sup>49</sup>. Antoine Dondaine s'était appuyé en cela sur une source latine. Léon Toscan, le frère d'Hugues Ethérien, affirme dans sa préface à sa traduction latine de l'*Oneirocriticon* d'Achmet, une « clef des songes » écrite en grec, que c'est le livret de son frère, le *De Filii hominis minoritate ad Patrem Deum*, qui avait entraîné l'adhésion de l'empereur à l'interprétation d'Hugues<sup>50</sup>. Mais cette position a l'inconvénient de ne pas prendre en compte deux sources majeures byzantines bien informées, Jean Kinnamos et Nicétas Chôniatès, qui toutes deux insistent sur le fait que l'interprétation de la parole du Christ est le fait du seul empereur Manuel I<sup>er</sup><sup>51</sup>. Est-il possible de restituer un déroulement des événements qui permette d'accorder les sources grecques et latines ?

### *Un empereur qui raisonne dans les termes internes à l'Orthodoxie*

Si nous accordons foi au récit de Jean Kinnamos, lorsque Manuel I<sup>er</sup> questionne la toute première fois Dèmétrios de Lampè, l'empereur découvre alors ses arguments et il répond en fonction de ce qu'il sait. On peut donc comprendre que la position impériale n'est pas encore assurée. C'est lors d'une seconde rencontre, Dèmétrios ayant apporté à l'empereur le livre qu'il avait écrit sur la question, que Manuel I<sup>er</sup> lui dit à propos de ce livre : « Si on peut l'enfourer sous la terre, ensevelisse le tout de suite, pour qu'il n'amène pas à leur perte un très grand nombre de gens. En ce qui me concerne, mon avis est assuré (« ararotôs ») sur cette question et personne, je crois, ne pourra m'ébranler facilement »<sup>52</sup>. On peut penser que si Manuel campe alors si fermement, solidement (« ararotôs ») sur son avis, c'est qu'il s'est informé depuis sa première rencontre avec Dèmétrios, peut-être auprès d'autorités théologiques orthodoxes, ce qui l'a amené à être conforté dans son avis initial. Mais quand a eu lieu cette seconde rencontre entre l'empereur et Dèmétrios ? faut-il la placer avant ou après la réception d'Hugues Ethérien au palais ? On pourrait supposer que le débat au palais entre Hugues Ethérien et ses contradicteurs byzantins se soit déroulé entre la première et la deuxième rencontre entre le Basileus et Dèmétrios. En effet, il est évident que Dèmétrios pense au moment de sa deuxième réception qu'il y a encore possibilité de convaincre le souverain et ceci indique qu'il est toujours dans la logique du débat et pas de l'affrontement. Mais cette fois Manuel I<sup>er</sup> lui oppose un refus inflexible, que l'on pourrait attribuer à l'exposé des thèses d'Hugues Ethérien, ce qui irait dans le sens de la thèse d'Antoine Dondaine comme nous l'avons vu précédemment<sup>53</sup>.

Toutefois Kinnamos évoque les débats qui parcourent tout Constantinople après la seconde réception de Dèmétrios de Lampè par le Basileus. Une autre hypothèse est donc envisageable. Chose particulièrement inquiétante pour

<sup>49</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 477 : « la dialectique de Hugues paraît bien avoir donné le choc décisif qui entraîna la conviction de son impérial auditeur et des principaux personnages officiels de l'orthodoxie de l'interprétation latine réprouvée par Dèmétrios. »

<sup>50</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 83 et p. 121-123.

<sup>51</sup> Nicétas Chôniatès, *Historia, Manuel*, 7, éd. I. A. Van Dieten, p. 211-212. Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 251-257, trad. J. Rosenblum, p. 162-166.

<sup>52</sup> Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 252, trad. J. Rosenblum, p. 163.

<sup>53</sup> Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 252, trad. J. Rosenblum, p. 163. A. Dondaine, *op. cit.*, p. 477.



l'empereur, depuis que Dèmètrios a mis par écrit ses opinions sur la question, ces dernières ont pénétré le milieu ecclésiastique. Tant que la controverse était portée par un laïc, Manuel pouvait penser qu'elle s'éteindrait rapidement, un laïc n'ayant pas autorité pour disserter sur la théologie orthodoxe. Mais si des évêques devenaient perméables au point de vue de Dèmètrios, la question devenait alors très sensible d'un point de vue politique puisque l'Église orthodoxe est un pilier du pouvoir impérial byzantin et, de controverse ne concernant que des laïcs la question devenait alors interne à l'Église orthodoxe, comme avec le cas précédent de Sôtèrichos Panteugénos. Kinnamos évoque alors l'hésitation de l'empereur et la réception au palais par le Basileus des tenants de la position de Dèmètrios<sup>54</sup>. L'évocation de la polémique dans Constantinople, les débats au palais impérial ne sont pas sans rappeler les propos d'Hugues Ethérien dans sa lettre à Pierre de Vienne sur l'impact de la controverse à Constantinople. Nous pensons donc que la réception d'Hugues Ethérien au palais a eu lieu après la seconde entrevue de Dèmètrios de Lampè par Manuel et que la position impériale n'est pas le résultat de l'influence d'Hugues. L'empereur avait déjà une opinion orthodoxe acquise sur le sujet. Puisque son opinion était déjà faite, pourquoi l'empereur a-t-il alors sollicité Hugues<sup>55</sup> ?

### *Manuel I<sup>er</sup> et Dèmètrios: un conflit à l'intérieur même de l'Orthodoxie*

Nous connaissons la position que défendait Hugues Ethérien par ses écrits et qu'Antoine Dondaine a résumée : « selon sa nature humaine, même dans la gloire, le Fils n'est pas aussi grand que le Père, car affirmer l'égalité aboutirait à nier la distinction des deux natures dans le Verbe incarné, thèse qui serait manifestement hérétique »<sup>56</sup>. Cette position est en concordance avec celle de l'empereur telle qu'il l'énonce devant Dèmètrios de Lampè lors de sa première réception. Ceci minimiserait grandement l'aspect « latin » de la controverse. Cette perspective est envisageable puisque comme le dit Jean Kinnamos, Manuel I<sup>er</sup> était versé en théologie<sup>57</sup>. Si le rapport de Jean Kinnamos reflète la réalité de l'échange entre l'empereur et Dèmètrios, comment entendre sa réponse au souverain « Mais il est manifeste qu'ils sont impies » ? Comme nous l'avons vu, étant donné que les Latins à Byzance sont considérés couramment comme des hérétiques ou au moins des schismatiques depuis fort longtemps, cette réponse de la part de Dèmètrios est une constatation : la position de l'Église romaine n'est pas conforme à l'Orthodoxie. Ce faisant, Dèmètrios indique à l'empereur que soutenir une position « latine » l'expose à être soupçonné d'hérésie. Le débat change alors de nature. On passe d'un problème de controverse doctrinale à un problème de politique intérieure byzantine. Dèmètrios de Lampè appartient à ce monde des « gardiens de l'Orthodoxie » analysé par Paul Magdalino. Pour cette élite cultivée laïque, appartenant souvent au service impérial, professer une expertise idéologique faisait partie de leur statut social<sup>58</sup>. Dèmètrios pouvait se vanter à Constantinople d'une véritable expertise vis-

<sup>54</sup> Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 252-253, trad. J. Rosenblum, p. 163-164.

<sup>55</sup> Voir l'analyse de S. N. Sakkos, *op. cit.*, t. 2, p. 28-29.

<sup>56</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 478.

<sup>57</sup> Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 253, trad. J. Rosenblum, p. 164.

<sup>58</sup> Voir P. Magdalino, *op. cit.*, p. 320.

à-vis de l'Occident puisqu'il y avait été en poste. On peut penser que ce qui motiva à la base Dèmétrios n'était pas tant une hostilité envers les Latins qu'une façon de faire reconnaître son savoir et son expertise à Constantinople. Évidemment, ceci impliquait une vision négative des Latins sur le plan doctrinal, mais l'opinion byzantine de toute façon à cette époque était convaincue des erreurs des Latins de façon générale. L'erreur supposée des Latins sur le « Père est plus grand que moi » n'avait dû apparaître à ses débuts que comme une erreur de plus, confirmant ce que l'on savait déjà sur l'impiété des Latins. Bref, il n'y avait probablement pas de quoi fouetter un chat. En revanche, la réponse de Dèmétrios à Manuel I<sup>er</sup> changeait la donne politique. Dès ce moment, Dèmétrios posait un cadre connu à Byzance depuis le XI<sup>e</sup> siècle et évoqué notamment par Tia Kolbaba, celui où un Grec ou un groupe de Grecs utilise une rhétorique antilatine pour fustiger un autre groupe de Grecs en les désignant comme de mauvais Grecs coopérant avec des hérétiques, et ce afin de renforcer leur propre position politique<sup>59</sup>. Pourtant Manuel I<sup>er</sup> a décidé, suite à sa discussion avec Dèmétrios, de poursuivre la question au lieu de laisser les choses se tasser progressivement. Comment interpréter cette obstination ? D'une part, comme nous l'avons vu avec le problème soulevé quelques années auparavant par Sôtèrichos Panteugénos, Manuel I<sup>er</sup> avait pris l'habitude de prendre en mains les questions portant sur les affaires concernant l'Orthodoxie. Comme nous l'avons évoqué, la mise par écrit de ses opinions par Dèmétrios rendait la polémique beaucoup plus dangereuse d'un point de vue politique. D'autre part, Si la controverse posée par Dèmétrios de Lampè soulevait un problème de politique intérieure, elle offrait aussi une opportunité de politique extérieure à Manuel I<sup>er</sup>, celle de montrer son action en faveur du rapprochement des deux Églises.

Enfin, Manuel Comnène a sans doute saisi immédiatement la nature de l'insinuation, de l'avertissement et de l'attaque souterraine menés contre lui par Dèmétrios de Lampè dès la fin de leur premier entretien et l'amplification de son action avec l'écriture d'un livre n'a pu que l'alarmer. C'est donc assez logiquement qu'il organisa un débat entre Hugues Ethérien et des opposants orthodoxes au palais, ce qui lui permettait de se poser comme arbitre distancié. Hugues Ethérien exposa alors la doctrine de l'Église romaine. L'empereur approuva et il fut suivi par la majorité de la Cour. Nous savons par Hugues Ethérien qu'alors même que l'empereur avait fait savoir sa décision, une partie de l'assemblée au Palais a persisté à la rejeter et en particulier trois philosophes se sont opposés à Hugues Ethérien menant la discussion jusqu'à minuit<sup>60</sup>. D'après Hugues Ethérien, la controverse se poursuivit quelques jours après<sup>61</sup>. Certes, Manuel a dû alors être convaincu de la justesse de la démonstration d'Hugues Ethérien face à ses opposants, mais surtout il a pu constater que la position de Hugues Ethérien rencontrait et confortait son idée première orthodoxe sur la question et allait donc dans le sens de sa politique. Hugues a peut-être offert à Manuel I<sup>er</sup> des arguments théologiques dont il avait besoin mais surtout il l'a convaincu que la vision de l'Église romaine n'était pas hérétique par rapport à la position de l'Église orthodoxe, ce qui représentait un point

<sup>59</sup> Voir T. Kolbaba, « 1054 revisited : response to Ryder », *Byzantine and Modern Greek Studies*, 35, 2011, p. 44 et J. R. Ryder, *op. cit.*, p. 35-36.

<sup>60</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 477 et p. 481

<sup>61</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 481.

d'appui important face à ses adversaires à l'intérieur de l'empire et lui permettait d'envisager une ambitieuse politique de rapprochement avec Rome et l'Occident.

*Le dénouement de la controverse : le synode une arme décisive aux mains de l'empereur*

*L'empereur en position difficile*

Manuel I<sup>er</sup> dut cependant affronter une rude opposition. À cet endroit nous disposons du témoignage détaillé de Jean Kinnamos. Dèmétrios de Lampè, loin d'être impressionné par la position impériale non seulement ne répondit pas à l'injonction impériale de cacher son livre mais il le présenta tant dans des réunions publiques que privées. Il entraîna de son côté nombre d'évêques et de clercs et bientôt tout Constantinople ne parlait plus que de la controverse, Dèmétrios gagnant la majorité de la population à ses vues. L'empereur essaya de ruiner l'opposition montante en faisant venir les opposants et en essayant de leur faire changer d'avis par l'argumentation, la persuasion mais aussi en laissant planer une menace de rétorsion. Un tournant s'opère lorsque des réunions ont lieu chez des dignitaires et que l'évêque Euthymios (Euthyme) de Néai Patrai, s'avère ne pas soutenir la position impériale devant l'empereur lui-même, Manuel I<sup>er</sup> ne pouvant alors vraiment compter que sur le soutien du patriarche de Constantinople Luc Chrysobergès<sup>62</sup>. Manuel I<sup>er</sup> se mit d'abord en colère contre Euthymios et le menaça, mais il voyait qu'il perdait le contrôle de la situation. On comprend en lisant Jean Kinnamos que Manuel fut même contraint de justifier sa position. Manuel avait cru que sa seule autorité suffirait à faire plier le clergé et le peuple. Il s'était manifestement trompé et du coup était obligé d'assouplir sa position, ce que Jean Kinnamos suggère en mettant ces mots dans la bouche de Manuel I<sup>er</sup> : « Si on peut me faire changer d'idée en restant d'accord avec les Saintes Ecritures, je n'aurai aucune fausse honte à en changer »<sup>63</sup>.

*Le synode : une affaire interne à l'Orthodoxie byzantine. Les thèses en présence*

Face à son échec à imposer sa volonté, Manuel I<sup>er</sup> devait trouver une porte de sortie pour pouvoir rebondir. En effet, à Byzance, une querelle dogmatique pouvait dériver vers une remise en cause de la légitimité de l'empereur régnant, la situation pouvait donc devenir potentiellement dangereuse pour Manuel I<sup>er</sup>, les opposants à sa politique pouvant alors en profiter pour comploter contre lui, d'autant que des dignitaires n'hésitaient pas à soutenir ceux qui étaient d'une opinion contraire à celle du Basileus. Manuel I<sup>er</sup> avait donc réellement de quoi s'inquiéter<sup>64</sup>. Or, l'expérience lui avait montré qu'un synode mené sous sa direction pouvait régler un problème doctrinal et lui permettrait de réaffirmer son autorité. La convocation d'un synode offrait un autre avantage. La controverse se déroulerait clairement désormais à

<sup>62</sup> Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 252-254, trad. J. Rosenblum, p. 63-164. Voir J. Gouillard, *op. cit.*, p. 217.

<sup>63</sup> Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 252-255, trad. J. Rosenblum, p. 163-165.

<sup>64</sup> Voir sur ce point les remarques éclairantes de P. Magdalino, *op. cit.*, p. 217.

l'intérieur de l'Orthodoxie byzantine et dans les termes de l'Orthodoxie, sous la conduite d'un souverain « commun épistémonarque des Églises », ce qui désamorcerait le problème latin. Manuel convoqua donc un synode (c'est-à-dire un concile), qui se réunit le 2 mars 1166 dans la salle du palais des Blachernes appelée « Triklinion » de Manuel. Le concile dura jusqu'au 20 mars. Nous savons quelles étaient les positions en présence le 2 mars 1166, grâce à plusieurs sources. Le *Synodikon de l'Orthodoxie* garde témoignage à la fois de la position officielle et des positions adverses par les anathèmes lancés contre ces dernières<sup>65</sup>. Nous disposons aussi d'un document que l'on appelle l'*Ekthésis*. Il s'agit d'un « Exposé » (« Ekthésis ») officiel, composé sous l'empereur Manuel I<sup>er</sup>, que l'on peut dater selon V. Grumel dans une fourchette chronologique entre le 6 mai 1166 et juillet 1167, rassemblant les différentes pièces remaniées de l'affaire, « Exposé » que Nicéas Chôniatès a inséré dans son ouvrage intitulé « Trésor de l'Orthodoxie »<sup>66</sup>. Nicéas Chôniatès a également résumé plusieurs des thèses en présence dans son ouvrage historique et nous disposons aussi d'un édit de Manuel I<sup>er</sup>, d'avril 1166, mettant en application les décisions du concile<sup>67</sup>. Cinq grandes thèses furent en présence. Pour les uns le Père est plus grand que le Fils parce qu'il est la cause de sa génération. Pour d'autres l'infériorité du Fils se rapporte en référence à son humanité, suivant laquelle il a souffert selon sa chair. Pour d'autres, le Fils est inférieur du fait de la « kenosis » et de l'humiliation de son incarnation. Pour d'autres c'est de l'Humanité dont il s'agit. Enfin d'autres disent que cette parole doit se comprendre lorsque, par pure opération de l'esprit, la chair est conçue séparée de la Divinité<sup>68</sup>. Manuel et ses partisans soutenaient la seconde interprétation<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> *Synodikon*, éd. trad. J. Gouillard, p. 74-77.

<sup>66</sup> *Ekthésis* dans Nicéas Chôniatès, *Thesaurus orthodoxiae*, t. XXV : *Patrologia Graeca*, 140, col. 201-282. Une nouvelle édition de l'*Ekthésis* a été établie par S. N. Sakkos, *op. cit.*, t. 2, p. 120-208. Cette édition doit être complétée par l'édition de la conclusion de l'*Ekthésis*, établie par J. Darrouzès, « Listes synodales et notitiae », *Revue des Études Byzantines*, 28, 1970, p. 95-96. Sur l'édition de S. N. Sakkos voir le compte-rendu critique de J. Darrouzès, *Revue des Études Byzantines*, 28, 1970, p. 278-280. Sur l'*Ekthésis* voir les commentaires de V. Grumel, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I Les actes des patriarches, fasc. III Les registres de 1043 à 1206*, N. 1075, p. 126-128 et de J. Gouillard, *op. cit.*, p. 216. Voir aussi P. Magdalino, *op. cit.*, p. 287-288.

<sup>67</sup> Édition de l'édit de Manuel par C. Mango, « The Conciliar Edict of 1166 », *Dumbarton Oaks Papers*, 17, 1963, p. 324-330. Sur cet édit voir L. Petit, « Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires », *Vizantijskij Vremennik*, 11, 1904, p. 469-472 et C. Mango, *op. cit.*, p. 320. Voir aussi la notice consacrée à cet édit dans F. Dölger, P. Wirth, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453, 2. Teil : Regesten von 1025-1204*, N° 1469, Munich, 1995, p. 248-250.

<sup>68</sup> Nicéas Chôniatès, *Historia, Manuel*, 7, éd. I. A. Van Dieten, p. 212. *Ekthésis*, col. 204D - 205C et col. 244C (= éd. S. N. Sakkos, p. 121-122 et p. 147). *Synodikon*, éd. trad. J. Gouillard, p. 74-81. « Edit conciliaire de 1166 », C. Mango, *op. cit.*, p. 325-326. Sur ce dossier, complexe, des débats théologiques, voir les mises au point de L. Petit, *op. cit.*, p. 467-468 et J. Gouillard, *op. cit.*, p. 218-219. Voir aussi plus récemment G. Theftford, « The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 31, 1987, p. 149-150.

<sup>69</sup> La position de l'empereur est aussi évoquée dans Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 252, trad. J. Rosenblum, p. 163. Sur la position de l'empereur et de ses partisans voir L. Petit, *op. cit.*, p. 468 et J. Gouillard, *op. cit.*, p. 218.

*Un synode dominé par Manuel I<sup>er</sup> mais s'inscrivant dans une logique orthodoxe byzantine.*

Le synode fut mené en fait par l'empereur qui imposa ses vues et Manuel I<sup>er</sup> apparut comme le grand gagnant, le synode adoptant une définition en conformité avec les conceptions impériales. Nicéas Chônatiès et Jean Kinnamos s'accordent sur le fait que le synode avait été dominé par la volonté impériale<sup>70</sup>. Manuel I<sup>er</sup> fit d'ailleurs graver son édit qui donnait force de loi à la décision synodale, sur des dalles de marbre dans Sainte-Sophie<sup>71</sup>. Pourtant, la situation fut beaucoup plus complexe. Jean Gouillard sur ce point a apporté des remarques éclairantes dans son commentaire du *Synodikon*. Il est significatif que le *Synodikon* jette l'anathème sur « Ceux qui n'entendent pas correctement les divines formules des saints docteurs de l'Église de Dieu et tentent de fausser et de déformer les points qui y sont clairement et nettement définis par la grâce du Saint-Esprit »<sup>72</sup>. C'est le terme « orthôs » que Jean Gouillard a traduit par « correctement », mais en grec ce terme renvoie aussi bien évidemment à l'Orthodoxie et le terme peut donc se comprendre dans les deux sens « correctement » mais aussi suivant l'interprétation orthodoxe. Le *Synodikon* débute donc sa notice sur la question par une réaffirmation de l'inscription de l'Orthodoxie dans la tradition patristique. Or le *Synodikon* déclare : « Ceux qui disent que la chair du Seigneur, exaltée et surélevée, en vertu de l'union, au-dessus de tout honneur, en tant que devenue, par l'union intime, l'égale de Dieu (« omothéos ») sans changement ni altération, sans confusion ni mutation, à cause de l'union hypostatique, demeurant inséparable et indissociable de Dieu le Verbe (« Théô Logô ») qui l'a assumée, est honorée d'un même honneur et adorée d'une même adoration et est installée sur le trône royal et divin à la droite du Père, en tant que comblée des avantages de la Divinité, demeurant sauves les propriétés des natures, éternelle leur mémoire ». Avec l'emploi du terme « omothéos », c'est la position d'autorité, extrêmement forte pour l'Orthodoxie, de Grégoire de Nazianze qui est reprise ici<sup>73</sup>. Ceci ne pouvait que contenter les opposants à Hugues Ethérien. En effet, ces opposants avaient pu s'appuyer sur Grégoire de Nazianze pour contester les arguments d'Hugues Ethérien, ce que nous savons par la lettre d'Hugues Ethérien à Pierre de Vienne de 1166<sup>74</sup>. Comme Gregory Thetford l'a bien montré, la décision finale synodale de 1166 ici est tout à fait conforme à la conception orthodoxe traditionnelle, et elle prend donc en compte une partie de la position de Démétrios, tout en s'en démarquant en affirmant la référence à l'humanité du Christ dans la parole « Mon Père est plus grand que moi »<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> Nicéas Chônatiès, *Historia, Manuel*, 7, éd. I. A. Van Dieten, p. 212. Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 255-256, trad. J. Rosenblum, p. 165-166.

<sup>71</sup> C. Mango, *op. cit.*, p. 317 et p. 320-321. J. Gouillard, *op. cit.*, p. 218-221.

<sup>72</sup> *Synodikon*, éd. trad. J. Gouillard, p. 74-75.

<sup>73</sup> *Synodikon*, éd. trad. J. Gouillard, p. 76-77. C'est la même formule qui est employée dans l'édit de l'empereur Manuel I<sup>er</sup> d'avril 1166 mettant en application les décisions du concile : C. Mango, *op. cit.*, p. 328, l. 136-143. Grégoire de Nazianze, *Oratio XLV in sanctum Pascha, Patrologia Graeca* 36, col. 641A.

<sup>74</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 481.

<sup>75</sup> G. Thetford, *op. cit.*, p. 148-149.

D'ailleurs l'*Ekthésis* énumère longuement les arguments et positions des Pères de l'Église grecque : Athanase d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Jean Damascène et autres, il s'agissait aussi de ne pas donner une définition susceptible d'être interprétée comme nestorienne ou monophysite<sup>76</sup>.

De plus, le *Synodikon* insiste sur l'unité de gloire du Père et du Fils en affirmant : « en vertu de l'union elle-même, le corps du Seigneur partage la dignité et la majesté divine et reçoit la même adoration en Dieu le Verbe (« Théô Logô ») qui l'a assumé et détient le même honneur, la même gloire, la même puissance vivifiante, le même renom et le même trône que Dieu Père et Saint-Esprit »<sup>77</sup>. Hugues Ethérien ne fut d'ailleurs pas entièrement satisfait de la décision du synode, il trouvait que l'empereur avait ménagé l'opposition<sup>78</sup>.

Manuel I<sup>er</sup> pouvait penser en 1166 qu'il était parvenu à ses fins. Sur le plan interne il avait brisé les oppositions et s'était réaffirmé comme le véritable chef d'une Orthodoxie sortant doctrinalement renforcée d'une controverse christologique. L'*Ekthésis*, long panégyrique à la gloire de l'empereur, témoigne de cette vision de l'empereur guide éclairé de l'Orthodoxie<sup>79</sup>. Sur le plan de la politique extérieure, il pouvait donner le change aux Latins en leur faisant croire que le synode de 1166 avait adopté un point de vue conforme à la doctrine romaine et il disposait avec Hugues Ethérien d'un propagandiste disposé à soutenir sa politique auprès de Rome et des théologiens latins de son parti en Occident, ainsi qu'à servir d'intermédiaire entre les deux mondes chrétiens<sup>80</sup>. Dans son édit conciliaire, Manuel se proclame « héritier de la couronne de Constantin le Grand », façon pour lui de dire qu'il est le seul empereur véritable et que le titre impérial du souverain germanique n'était pas légitime<sup>81</sup>.

La vision concordante de Jean Kinnamos et Nicétas Chôniatès qui fait de Manuel I<sup>er</sup> le véritable chef d'orchestre de bout en bout de la conduite de la controverse et du synode de 1166 est donc exacte<sup>82</sup>. Le synode finalement a adopté une définition qui correspond à ce qu'était la conception de Manuel I<sup>er</sup> dès le tout début de la crise, conception qu'Hugues Ethérien a renforcée par son armature théologique mais qui à la base était celle de l'empereur. Certes, le synode a apporté des compléments importants sur l'égalité de gloire et l'« omothéos », mais ceux-ci s'inscrivaient dans la ligne traditionnelle de l'Orthodoxie et ne remettaient pas en cause la conception fondamentale impériale. D'ailleurs Jean Kinnamos nous présente un Manuel endossant pleinement la responsabilité de l'affaire. Manuel prend à témoin Dieu en lui demandant de lui accorder la naissance d'un fils pour lui

<sup>76</sup> *Ekthésis*, col. 205A-233A (= éd. S. N. Sakkos, p. 121-139).

<sup>77</sup> *Synodikon*, éd. trad. J. Gouillard, p. 76-77.

<sup>78</sup> A. Dondaine, *op. cit.*, p. 481 et le commentaire d'A. Dondaine, p. 477. Voir aussi le commentaire de J. Gouillard dans le *Synodikon*, p. 219.

<sup>79</sup> Voir P. Magdalino, *op. cit.*, p. 288.

<sup>80</sup> Voir A. Dondaine, *op. cit.*, p. 85-96.

<sup>81</sup> Édition dans C. Mango, *op. cit.*, p. 324, l. 5-6. Voir l'analyse de P. Magdalino, *op. cit.*, p. 88.

<sup>82</sup> Nicétas Chôniatès, *Historia, Manuel*, 7, éd. I. A. Van Dieten, p. 211-212. Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 255-256, trad. J. Rosenblum, p. 165-166.

signifier que son comportement a bien été correct, c'est-à-dire orthodoxe. Un fils naîtra en 1169<sup>83</sup>.

*Les conséquences du synode et de la politique de Manuel I<sup>er</sup>*

Pourtant la suite des événements amène à porter un regard plus nuancé sur l'impact de la politique de Manuel I<sup>er</sup>. La controverse dura encore jusqu'en 1170. Elle porta essentiellement sur une interprétation prônée en particulier par Constantin métropolite de Corfou et le moine Jean Eirènikos, sur la nature humaine du Christ conçue, par pure opération de l'esprit, séparément du Verbe. Ils s'appuyaient notamment sur l'autorité de Jean Damascène pour appuyer leur interprétation. Constantin de Corfou, Jean Eirènikos et leur doctrine furent anathématisés lors d'un second synode<sup>84</sup>. Si la controverse s'éteignit progressivement, il y eut cependant des réminiscences portant sur des points particuliers jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>85</sup>. La politique d'ouverture vers Rome ne déboucha ni sur l'union espérée ni sur la reconnaissance de Manuel I<sup>er</sup> comme seul empereur légitime. Surtout, on peut se demander si en choisissant de faire monter devant lui et donc de transformer en question politique importante une controverse qui avait son origine en Occident et qui portait sur les relations entre Latins et Byzantins, Manuel I<sup>er</sup> n'a pas aggravé le contentieux entre Byzantins et Latins. Tant que l'empereur n'avait pas convoqué Dèmètrios devant lui, cette controverse pouvait n'être qu'une effervescence qui aurait pu mourir aussi vite qu'elle était née à Constantinople. Mais en recevant Dèmètrios il lui a donné une importance qui n'a pas échappé au polémiste qui a pu à partir de là se construire une figure de « gardien de l'Orthodoxie » face à un empereur réputé pour sa latinophilie. On peut se demander si en convoquant Hugues Ethérien au palais et en le plaçant ainsi dans un premier temps au premier plan dans les débats sur la controverse, en l'approuvant ostensiblement, Manuel I<sup>er</sup>, n'a pas lui-même créé les conditions pour que l'on croit dans la dépendance du souverain-gardien de l'Orthodoxie par rapport à un Latin porteur de la doctrine romaine. En imposant par la suite tout le poids de son autorité face à ses contradicteurs, en se mettant ainsi au premier plan et en s'exposant à un tel point, Manuel I<sup>er</sup> n'a-t-il pas lui-même créé les conditions pour qu'un parti antilatin se cristallise? Du coup on peut se demander si sa victoire en 1166 n'a pas été vécue par l'opinion byzantine comme le symptôme de l'influence que les Latins avaient pris au centre même du pouvoir, auprès de l'empereur, générant amertume et frustrations à un degré profond car touchant à une question s'ancrant dans des fondements spirituels et donc profondément identitaires. Le récit de Nicétas Chônatiès est en lui-même un témoignage important du profond ressentiment que l'attitude de Manuel dans cette affaire avait pu générer<sup>86</sup>. À peine seize ans plus tard, en 1182, Constantinople sera le théâtre d'un terrible massacre de la population latine<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> Kinnamos, VI, 2, éd. A. Meineke, p. 256-257, trad. J. Rosenblum, p. 166-257. Voir P. Magdalino, *op. cit.*, p. 19 et p. 81.

<sup>84</sup> *Synodikon*, éd. trad. J. Gouillard, p. 76-80 et commentaire p. 221-223. G. Thetford, *op. cit.*, p. 150-157.

<sup>85</sup> Voir le commentaire de J. Gouillard, *op. cit.*, p. 223-225.

<sup>86</sup> Nicétas Chônatiès, *Historia, Manuel*, 7, éd. I. A. Van Dieten, p. 211-213.

<sup>87</sup> J.-C. Cheynet (dir.), *Le monde Byzantin. II L'empire byzantin (641-1204)*, *op. cit.*, p. 62.

## *Conclusion*

Au terme de ce parcours on peut donc sérieusement mettre en question la vision d'un Démétrios de Lampè motivé dès le départ par un antilatinisme dans le déclenchement de la controverse. Sa position semble plutôt s'inscrire à l'origine dans ce qu'il perçoit comme une fidélité à l'Orthodoxie. L'importation d'une querelle occidentale à Constantinople est plutôt le signe d'une part de l'intérêt que l'on porte à Byzance sur ce qui se passe dans le monde latin et d'autre part que les Byzantins continuent de considérer les Latins comme appartenant comme eux à un monde chrétien commun. La controverse aurait pu n'être qu'un débat de rue ou de salons. Ce qui fit d'elle une controverse d'une telle importance est à rechercher dans la politique de Manuel I<sup>er</sup>. Celui-ci s'est saisi de la question pour plusieurs raisons. Sur le plan de la politique intérieure, il était important pour l'empereur de réaffirmer au sein de l'empire son statut de véritable chef de l'Orthodoxie. Sur le plan de la politique extérieure la controverse lui offrait l'opportunité d'établir un pont doctrinal avec la papauté et le monde latin alors qu'il déployait d'importants efforts pour parvenir à une réconciliation voire une réunification des deux Églises. Cette action s'inscrivant aussi dans sa volonté d'apparaître comme le seul empereur légitime, et donc le chef naturel pour mener la croisade contre les Turcs et les Arabes. C'est donc Manuel qui a défini la position doctrinale fondamentale sur la question et ce dès le tout début de la controverse. Hugues Ethérien a joué le rôle utile pour l'empereur de paravent dans un premier temps et lui a aussi permis de le conforter dans sa conviction du caractère non-hérétique des Latins sur ce sujet, par sa démonstration théologique. La controverse se poursuivant, Hugues Ethérien est devenu sans utilité pour l'empereur qui a suivi par la convocation d'un synode une voie bien connue et balisée depuis Alexis I<sup>er</sup> Comnène, faisant de l'empereur le guide de l'Orthodoxie, le synode se déroulant dans des termes internes à l'Orthodoxie. Si la conclusion du synode fut une victoire politique pour Manuel I<sup>er</sup>, le bilan à plus long terme de la controverse doit être nuancé. D'un côté, la controverse a favorisé les échanges doctrinaux, les transmissions de textes entre mondes latin et byzantin. Hugues Ethérien a pu jouer un rôle en ce domaine. Elle a permis de réaffirmer qu'en dépit du schisme relatif de 1054, les deux mondes continuaient à se percevoir comme appartenant à un même univers chrétien. La controverse a aussi montré qu'il existait encore une capacité d'ouverture, d'écoute vis-à-vis du monde latin en 1166 à Byzance et que l'Orthodoxie était capable de traiter une question provenant du monde latin dans ses termes et de lui apporter une réponse propre. Toutefois, la controverse permit aussi à des hommes comme Démétrios de Lampè de se construire et d'apparaître comme des « gardiens de l'Orthodoxie », elle aggrava le mécontentement de l'opinion byzantine contre les Latins et nourrit donc l'antilatinisme, alors que les espoirs d'union des Églises de Manuel I<sup>er</sup> et son désir de s'imposer comme seul empereur des deux mondes se révélèrent des illusions.

Georges Sidéris  
Université Paris Sorbonne (IUFM)  
/ Centre Byzantin au Collège de France  
(UMR 8167 Orient et Méditerranée, CNRS)