



**HAL**  
open science

**L'évêque au poing fermé et autres détails. Observations  
sur la représentation de l'onction royale du manuscrit  
BNF lat. 1246**

Pascal Texier

► **To cite this version:**

Pascal Texier. L'évêque au poing fermé et autres détails. Observations sur la représentation de l'onction royale du manuscrit BNF lat. 1246 . 2014. hal-01241739

**HAL Id: hal-01241739**

**<https://unilim.hal.science/hal-01241739v1>**

Preprint submitted on 11 Dec 2015

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

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

**L'évêque au poing fermé et autres détails.  
Observations sur la représentation de l'onction royale  
du manuscrit BNF lat. 1246\***

Pascal TEXIER  
OMIJ – IAJ, Université de Limoges

Le manuscrit latin 1246, conservé à la Bibliothèque nationale de France, fait partie de ces ouvrages qui excitent l'imagination et la verve des chercheurs. Ce ne sont pas ses indéniables qualités esthétiques qui lui valent cet honneur, mais la précocité et le nombre de ses illustrations, qui accompagnent le texte de *l'ordo ad consecrandum et coronandum regem* et constituent un témoignage exceptionnel sur le sacre des rois de France, dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. C'est cette richesse documentaire qui poussa Jacques le Goff, Éric Palazzo, Jean-Claude Bonne et Marie-Noëlle Colette à croiser leurs regards de médiévistes, de liturgiste, d'iconographe ou de musicologue. Le résultat de leurs recherches fut publié en 2001, sous le titre *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis*<sup>1</sup>. Après que tant de voix autorisées se sont exprimées, n'est-il pas présomptueux de vouloir ajouter son grain de sel ? À cela, on pourrait répondre que le genre « mélange » peut excuser de telles privautés, au motif que l'amitié couvrirait la témérité. Et, par un surcroît de prudence, Yvon le Gall ne m'en voudra pas d'invoquer le souvenir d'une autre amitié, celle de François Garnier qui, comme lui, fut un fidèle des *Journées d'histoire du droit* de Limoges, où pendant 13 ans il donna un passionnant séminaire d'iconologie juridique. C'est

---

\* A paraître dans *Mélanges Legal*.

<sup>1</sup> Jacques LE GOFF, ÉRIC PALAZZO, Jean-Claude BONNE et Marie-Noëlle COLETTE, *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis*, Paris, 2001.

justement cette dernière piste que l'on voudrait explorer ici, en examinant l'influence qu'aurait pu exercer l'évolution des concepts et des idées juridiques sur la construction du décor figuré qui orne ce manuscrit.

L'importance de cette œuvre a été reconnue très tôt, mais c'est d'abord le texte de l'ordo qui attire l'attention et, dès 1649, Théodore et Denys Godefroy en donnent une première édition<sup>2</sup>. À partir des années 70 du dernier siècle, c'est au tour des historiens de l'art<sup>3</sup> de se pencher sur cet ensemble unique de 15 enluminures : neuf grandes, dont deux en pleine page, et six initiales historiées. Par ailleurs, 33 initiales filigranées, rouge et bleu, qui ne comportent pas de décor figuré, mais permettent de rattacher ce manuscrit de la production parisienne du troisième quart du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>; détail qui fournit un repère chronologique qui rajeunit la datation proposée par Robert Jackson<sup>5</sup>, mais coïncide avec les analyses de Jacques le Goff<sup>6</sup>, pour qui le contenu de ce manuscrit refléterait les aménagements entrepris par Saint Louis, vers la fin de son règne, après son retour de croisade et de captivité (1254), « et dans le contexte de la "réforme" du royaume »<sup>7</sup>. D'une manière plus globale, les commentateurs s'accordent pour reconnaître que ces représentations n'illustrent pas un sacre particulier, mais constituent une sorte de gloses iconiques des prières du rituel.

---

<sup>2</sup> Absent de Théodore GODEFROY, *Le cérémonial de France, ou description des cérémonies, rangs et séances observées aux couronnemens, entrées et enterremens des roys et roynes de France*, Paris, 1649, le texte de l'ordo ad consecrandum..., est publié, sous la dénomination d'ordo de Louis VIII dans Théodore et Denys GODEFROY, *Ceremonial François : Contenant Les Ceremonies Observées en France aux Sacres & Couronnemens de Roys, & Reynes, & de quelques anciens Ducs de Normandie, d'Aquitaine, & de Bretagne...*, Paris, 1649, p. 13-25.

<sup>3</sup> R. BRANNER, *Manuscript Painting during in Paris the Reign of Saint Louis: A study of style*, Berkley – Los Angeles – Londres, 1977, p. 69–91.

<sup>4</sup> Jean-Claude BONNE, « Images du sacre », dans *Le sacre royal à l'époque de Saint-Louis*, op. cit., p. 142.

<sup>5</sup> R. A. JACKSON, *Ordines coronationis Franciae : texts and ordines for the coronation of Frankish and French kings and queens in the Middle Ages*, Philadelphia, 2000, t. 2, p. 341-366, situe le manuscrit entre 1240 et 1250 et le nomme *ordo de 1250*.

<sup>6</sup> Jacques LE GOFF « La structure et le contenu idéologique de la cérémonie du sacre » dans *Le sacre royal à l'époque de Saint-Louis*, op. cit., p. 16.

<sup>7</sup> Sur le l'ampleur et le sens de cette « réforme » voir Jacques LE GOFF, *Saint-Louis*, Paris 1996, page 216 et suiv.

Parmi toutes les illustrations de ce manuscrit, il en est une qui attire plus particulièrement l'attention puisqu'elle illustre l'instant majeur du sacre : l'onction<sup>8</sup> (fig. 1). Jean-Claude Bonne y consacre de longs développements<sup>9</sup>, analysant l'image à la fois dans sa structure et son sens.



Fig. 1 : BnF, lat 1246, f° 17

La scène se déroule dans un décor conventionnel d'arcatures déterminant trois compartiments, abritant chacun un groupe de personnages. Au centre le roi agenouillé, les mains jointes et le côté droit de sa chemise dégrafée, reçoit des mains de l'archevêque l'onction sainte. En arrière on aperçoit un acolyte. Le compartiment de gauche est occupé par un groupe de clercs, évêques mitrés et moines, tandis qu'à droite se tient un groupe de laïcs. Les commentateurs s'accordent à reconnaître dans cette composition « l'équilibre subtil entre l'Église et la royauté, caractéristique de la politique de saint Louis et des rapports entre le pouvoir sacerdotal et le pouvoir royal au milieu du XIII<sup>e</sup> »

<sup>8</sup> Voir la reproduction, grandeur nature, donnée dans *Le sacre royal à l'époque de Saint-Louis*, *op. cit.*, fig.VI, sous le titre *Onction du roi et rite de l'épée*.

<sup>9</sup> Jean-Claude BONNE, *op. cit.*, p. 168-173.

siècle »<sup>10</sup>. Pourtant certains détails, qui jusqu'ici n'ont guère retenu l'attention<sup>11</sup>, ne semblent pas en phase avec cette interprétation. Quel sens donner, par exemple, à l'évêque qui, sur le côté gauche de l'image, lève son poing droit, attitude qui renvoie généralement à l'idée de refus ou du moins d'une forte affirmation, toutes significations qui ne paraissent pas compatibles avec l'« équilibre subtil » censé régner parmi les protagonistes

### I - De l'importance des détails

Les travaux de François Garnier ont attiré l'attention sur la signification des gestes représentés dans l'art médiéval et plus particulièrement dans les miniatures<sup>12</sup>; il invite à scruter le détail des attitudes de personnages, qui dans l'art médiéval jouent souvent des rôles complexes, allant bien au-delà d'une présence qui ne serait que simplement anecdotique. En concentrant son attention sur les gestes, il a reconstitué une « grammaire » fondée, en particulier, sur des correspondances texte/image<sup>13</sup>. Cette démarche analytique rejoint les travaux de Daniel Arasse<sup>14</sup>, en ce qu'elle accorde beaucoup d'attention aux « détails », mais s'en écarte par son objectif : il ne s'agit pas de rechercher ce que l'œuvre ou l'artiste nous disent d'eux-mêmes, mais ce qu'ils nous permettent de comprendre de leur époque. Dans cette quête du détail signifiant, ce sont surtout les gestes qui paraissent s'écarter de la logique narrative qui doivent retenir l'attention. Par ce qu'ils créent du paradoxe, ils

---

<sup>10</sup> Jacques LE GOFF, *Saint-Louis*, *op. cit.*, p. 584, reprenant, du même, « A Coronation Program, for the Age of Saint Louis », dans Janos M. BAK, *Coronations : Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, University of California Press, 1990, p. 46-57.

<sup>11</sup> Jean-Claude BONNE, *op. cit.* p.169, par exemple, ne commente que les gestes du premier évêque, sans mentionner le second.

<sup>12</sup> François GARNIER, *Le langage de l'image au Moyen Age*, t. I, « Signification et symbolique », Paris, 1982 et t. II « Grammaire des gestes », Paris, 1989 à compléter par l'approche anthropologique de Jean-Claude SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990.

<sup>13</sup> Réalisant, pour le compte de l'IRHT, une base documentaire sur les manuscrits enluminés conservés dans les bibliothèques publiques de France, François Garnier s'est plus particulièrement appuyé sur les illustrations de la Bible, mais aussi des ouvrages juridiques, comme le *Décret de Gratien*. Dans les deux cas, l'abondance du texte permet d'établir des correspondances avec la gestuelle représentée, en minimisant la part de subjectivité et en rendant possible des vérifications sérielles.

<sup>14</sup> Daniel ARASSE, *Le Détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*, Paris, 1992, rééd. 1998.

induisent une faille sémantique incitant à abandonner la *lectio facillior* pour entrer plus avant dans la compréhension de l'œuvre.

Pour l'heure, laissons de côté le groupe central, consacré à l'onction, pour nous intéresser aux deux ailes du triptyque, en commençant par le compartiment gauche (fig. 1) ; situé sur la droite du sujet principal, il occupe, par conséquent, le côté honorable de la composition. L'imagier y a placé un groupe de clercs, au premier rang desquels sont figurés deux évêques dont la gestuelle est clairement marquée ; des autres, rejetés à l'arrière-plan, on ne voit que la tête. L'évêque situé à l'extrémité droite du groupe tient verticalement dans sa main gauche une épée dénudée, tandis que son index droit pointe vers le haut. Dans ce contexte plusieurs interprétations sont possibles : pour Jean-Claude Bonne, le premier évêque désignerait l'épée du sacre, avant de procéder à sa translation, mais une autre analyse peut être proposée.

Considérons tout d'abord que l'épée est portée par la main gauche, ce qui interdit tout usage efficace comme le remarque justement Jean-Claude Bonne. Mais sans doute peut-on aller plus loin, en reprenant l'hypothèse de la latéralisation des mains dans l'iconographie médiévale que nous avons proposée ailleurs<sup>15</sup>. Selon cette hypothèse, la main gauche d'un personnage présenté « en état »<sup>16</sup> serait reliée à ce qu'il y a de pérenne en lui : son état, sa fonction, son statut... À l'inverse, la main droite renvoie au transitoire, à l'instantané ou à ce qu'il est en train d'accomplir. Ici, on voit que l'épée, tenue dans la main gauche, n'est donc pas directement liée à l'action, comme cela devrait être le cas si l'image se rapportait à la translation de l'épée du sacre, mais au statut du porteur, ce qui ne manque pas d'étonner, s'agissant d'un

---

<sup>15</sup> Pascal TEXIER, « Droite, gauche. Latéralisation et culpabilité dans la tapisserie de Bayeux », *Foi chrétienne et églises dans la société politique de l'Occident du Haut Moyen Âge (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, CIAJ, n° 11, Limoges, 2004, p. 485-495.

<sup>16</sup> C'est Meyer SCHAPIRO, *Words and Pictures. On the Literal and the Symbolic in the Illustration of a Text*, chap. II et III, « Themes of State and Themes of Action », La Haye et Paris, 1973, p. 25-67 qui a proposé la distinction état/action, comme éléments caractérisant les miniatures carolingiennes offrant des figurations en état, alors que les œuvres postérieures sont d'avantages narratives. François GARNIER, *op. cit.*, p. 54-55, applique cette distinction aux personnages d'une même scène, et dans la suite logique nous l'avons utilisée pour distinguer les fonctions des mains droite (action) et gauche (état) d'une même personnage : Pascal TEXIER, *op. cit.*

clerc. On voit donc qu'il ne s'agit pas pour lui d'user d'un objet réel, mais de montrer qu'il est en relation avec un objet symbolique, dont il reste à préciser la fonction. Venons-en maintenant au geste de la main droite qui nous fournira un premier niveau de contextualisation. Classiquement, l'index levé<sup>17</sup>, « lorsqu'il n'indique pas la direction, un objet ou une personne, traduit la volonté d'un pouvoir qui ordonne »<sup>18</sup>. Il s'agit bien ici d'une volonté agissante et pas simplement d'une autorité qui afficherait sa supériorité.

Élargissons maintenant le champ d'observation pour constater une autre singularité. Les clercs sont serrés les uns contre les autres, comme si l'intention de l'artiste était de montrer un groupe cohérent, plus qu'une série de personnages individualisables. Ici, il ne s'agit pas de désigner tel ou tel évêque, mais des clercs, séculiers et réguliers, constitués en corps et formant un être collectif. Dès lors l'analyse des gestes individuels ne doit pas être conduite isolément, mais doit prendre en compte les attitudes des autres protagonistes, dans un rapport de contextualisation permettant d'affiner la représentation d'une action et des intentions qui la gouvernent. Si l'on accepte cette démarche, il faut donc englober dans une même lecture, la gestuelle des deux clercs situés au premier rang. Le sens qu'il convient de donner à l'index levé ou l'épée brandie par le premier doit intégrer cette dimension, au même titre que le poing levé du second évêque.

Les occurrences de ce dernier geste sont relativement rares dans l'iconographie médiévale et donc peu aisées à décrypter<sup>19</sup>. François Garnier le décrit comme « main fermée » et l'associe principalement au refus ou à l'opposition, solutions qui ne peuvent convenir ici. D'autres usages semblent plutôt désigner la force avec laquelle une action est entreprise<sup>20</sup>. Le geste fonctionne alors non pas directement, mais par association avec un autre élément dont il précise, ou oriente, le sens. C'est ainsi que François Garnier interprète, par exemple, la célèbre « figure dansante » des fresques de Tavant, où le personnage manifeste son refus avec la main droite et sa détermination

---

<sup>17</sup> On ne peut retenir l'interprétation proposée par Jean-Claude BONNE, *op. cit.*, p. 168, selon laquelle, l'évêque « désigne » l'épée ; si tel était le cas l'index ne serait pas vertical, mais fléchi en direction de l'objet.

<sup>18</sup> François GARNIER, *op. cit.*, t. I, p. 167.

<sup>19</sup> François GARNIER, *op. cit.*, t. II, p. 99.

<sup>20</sup> Voir par exemple Huntington Library, HM 19999, f ° 122 : un prêtre expulse un laïc hors du sanctuaire en le poussant de la main gauche, cependant qu'il élève son poing droit [en ligne, [http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/dsheh/heh\\_brf?Description=&CallNumber=HM+19999](http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/dsheh/heh_brf?Description=&CallNumber=HM+19999), consulté le 20/08/2014].

avec le poing gauche. La dimension amplificatrice du poing levé s'accorde ici parfaitement avec le geste d'autorité de l'évêque de droite, pour autant que l'on accepte de voir dans le groupe de clercs un être collectif. Cette manière de faire est particulièrement efficace dans la mesure où il n'y a pas un seul individu acteur et porteur de l'intention, mais un ensemble cohérent, ce fameux être collectif évoqué plus haut. Autrement dit, ce que le miniaturiste nous donne à voir ici ne serait pas l'opinion d'un individu, mais la position de l'Église.

Cette manière de faire n'est pas isolée et peut être retrouvée dans d'autres manuscrits. Pour s'en tenir aux seules œuvres attribuables à l'atelier du *Maître de la légende de saint Denis*, que Robert Branner<sup>21</sup> identifie comme ayant produit le manuscrit latin 1246, on peut examiner une peinture illustrant le *Baptême de Clovis*, au folio 50 du manuscrit de la *Légende de Saint-Denis*<sup>22</sup> (fig. 2).



Fig. 2 : « Baptême de Clovis », *Vie de Saint Denis*, BnF, ms, N. acq. fr. 1098, fol. 50

<sup>21</sup> R. BRANNER, *Manuscript Painting in Paris...*, *op. cit.*, groupe iii p. 225-227. Robert Branner attribue l'essentiel des enluminures à un atelier parisien rassemblant plusieurs artistes et qu'il nomme *atelier de la vie de Saint Denis*, actif entre 1230 et 1250. Mais pour certains manuscrits, tel le lat. 1246, il collabore avec un second atelier parisien, *atelier Guines*, *ibid.*, p. 13. C'est ce dernier qui est intervenu pour la reprise de la tête de l'abbé de Saint-Denis dans la scène du cortège de la Saint Ampoule (lat. 1246, f° 4) et les deux peintures du f° 93, *ibid.*, p. 211.

Selon Branner, le peintre du lat. 1246 était sans doute le plus sophistiqué des membres de cet atelier.

<sup>22</sup> BnF ms N acq. Fr., 1098.



On y retrouve la même structuration de l'image en trois éléments, même s'ils ne sont pas, ici, physiquement séparés, mais unis par la large vasque baptismale, d'où émerge le buste de Clovis. Au-dessus de sa tête, une colombe nimbée apporte la fiole contenant l'huile céleste. De part et d'autre, des groupes de personnages, laïcs à droite et clercs à gauche, encadrent la scène, sans y prendre directement part. Parmi les clercs, trois sont figurés au premier plan et esquissent chacun un geste différent : le premier bénit de la main droite, le second pose sa main gauche sur sa poitrine, quant au troisième, il élève son poing droit fermé à hauteur de son épaule.

On retrouve ici le même processus iconique, qui consiste à préciser la position ecclésiastique par une pluralité de gestes. Le premier évêque esquisse une bénédiction, le second avec la main sur la poitrine exprime l'intériorisation, par le corps ecclésiastique, de la bénédiction donnée par Saint Rémy ; c'est en quelque sorte l'affirmation que le haut clergé suivra désormais celui qui, par son baptême, est devenu membre de l'Église. Quant au troisième évêque, son poing tendu témoigne de la détermination et de la force de l'engagement. Au fond, tout se passe comme si, au fur et à mesure que l'on s'éloigne du centre de l'image, où réside le maximum de sacralité<sup>23</sup>, l'artiste donnait à voir les conséquences politiques de l'intervention céleste.

Le même dispositif est repris sur le panneau de droite, avec des laïcs, cette fois. Le premier d'entre eux tient une épée nue dans la main droite, c'est-à-dire avec une réelle capacité d'usage. Sa main gauche est ouverte, paume rejetée vers l'extérieur, attitude traduisant généralement l'acceptation d'une situation<sup>24</sup>. C'est ce même geste qu'exécute le second laïc, situé immédiatement après lui. Dans les deux cas, c'est la main gauche qui est utilisée, montrant par-là que l'acceptation n'est pas simplement instantanée, mais qu'elle correspond à l'état pérenne du groupe des laïcs.

Ainsi que nous venons de voir, plus qu'un équilibre, les volets latéraux mettent en scène un jeu d'autorité qui induit nécessairement une relation de hiérarchie entre les corps ecclésiastique et laïc. Pour aller plus loin dans l'interprétation, il faut

---

<sup>23</sup> Dans les images à structure ternaire présentes dans le lat. 1426, le panneau central est souvent utilisé pour illustrer la sacralité de la fonction royale : l'abbé de Saint-Denis tenant la sainte ampoule au fol. 4 ou la prosternation du roi pendant les litanies au fol. 5 v °.

<sup>24</sup> François GARNIER, *op. cit.* t.I, p. 174.

maintenant s'interroger sur ce que représentent les épées tenues par les protagonistes.

### II - L'épée du sacre ou les « deux glaives » ?

Pour Jean Claude Bonne, la présence des glaives doit être rattachée au « rite de l'épée ». Selon la rubrique du cérémonial, l'archevêque commence par prendre l'épée, déposée dans son fourreau sur l'autel, pour en ceindre le roi ; puis il la sort du fourreau pour la donner, nue, au roi qui la dépose aussitôt sur l'autel. L'archevêque la redonne au roi qui, à son tour, la transmet au connétable. Et, de fait, on voit bien un évêque et un laïc tenant une épée nue, cependant qu'une troisième, également dénudée, repose sur l'autel. Pour cet auteur la miniature du folio 17 serait donc une image, à la fois, narrative et synthétique, dans la mesure où elle donnerait à voir deux moments clairement différenciés par le rituel : la remise de l'épée et l'onction. Par ailleurs, les épées figurées par le miniaturiste, se rattacherait toutes, à celle du sacre et représenteraient donc un objet « réel » et son porteur laïc serait le connétable<sup>25</sup>. L'explication est particulièrement ingénieuse, mais ici encore, certains détails permettent d'entrevoir une autre solution.

En premier lieu, constatons que rien dans l'image ne permet d'identifier les personnages : pas de *pallium* pour l'archevêque et pas davantage de costume particulier pour le connétable<sup>26</sup>. Tout se passe comme si le miniaturiste souhaitait mettre davantage l'accent sur l'appartenance du personnage à l'un des deux groupes antagonistes, plutôt que sur sa fonction à l'intérieur du groupe considéré. En second lieu, on observera que les deux séquences, synthétiquement rassemblées dans l'image du folio 17, font également l'objet de lettrines, au folio 19 pour l'onction sur les mains (fig. 3) et 27 v ° pour la dation de l'épée (fig. 4). Cette redondance est pour Jean-Claude Bonne la conséquence logique de la réunion dans une même image de plusieurs phases cérémonielles, dont les prières ne sont présentées que plus loin dans le rituel. Selon cet auteur, les initiales historiées « signalent alors le début de ces prières et l'enlumineur a figuré la phase de la cérémonie en rapport avec le texte »<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Jean-Claude BONNE, *op. cit.*, p. 168 – 169.

<sup>26</sup> Au siècle suivant, l'illustrateur du Livre du sacre de Charles V n'omettra aucun de ces détails : British Library, ms. Tiberius, B. VIII, f ° 55 v ° [en ligne : [http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton\\_ms\\_tiberius\\_b\\_viii\\_f035r](http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton_ms_tiberius_b_viii_f035r), consulté le 30/07/2014]

<sup>27</sup> Jean-Claude BONNE, *op. cit.*, p. 93.

L'explication est logique et correspond en effet à ce que montre l'organisation du manuscrit. Mais les deux situations, figurant dans la peinture pleine page et la lettrine, sont-elles parfaitement comparables ? Rajoutée à l'onction sur le front, celle réalisée sur les mains apporte un élément signifiant particulièrement important, dans la mesure où c'est justement l'onction des mains qui rend le roi de France semblable aux prêtres et prophètes de l'Ancien Testament. D'ailleurs, le rituel sépare nettement une première série d'onction sur la tête, la poitrine, entre les épaules, sur les épaules et l'articulation du bras, d'une part, et l'onction des mains de l'autre.



Fig. 3 : BnF, lat. 1246, f° 19 (détail : onction des mains)



Fig. 4 : BnF, lat. 1246, f° 26 v° (détail : dation de l'épée)

Chacun de ces deux moments est accompagné de prières qui en explicitent la portée et permettent de comprendre que leur individualisation renvoie probablement à la distinction, bien connue des canonistes, entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction<sup>28</sup>. Lors de la première onction, la formule

<sup>28</sup> Laurent VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : histoire théologique de leur distinction*. Éd. du Cerf, 2003. Si Gratien oppose *potestas* et *executio potestatis*, la *Summa* « *Omnis qui iuste iudicat* » inaugure, vers 1186, une nouvelle distinction entre le pouvoir qui trouve sa source dans l'ordination sacerdotale, et celui qui est fondé sur la charge régulièrement instituée : Anne LEFEBVRE-TEILLARD, « ordre ou juridiction ! À propos du pouvoir d'excommunier d'archidiacre (fin XII<sup>e</sup> – début XIII<sup>e</sup> siècle), *Auctoritas. Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot*, Paris, 2006, p. 615-623.

*Ungo te in regem de oleo sanctificato* marque l'instant consécrateur, que vient renforcer, par surcroît d'abondance, *Christe, perunge hunc regem in regimen*, le verbe *perungere* traduisant, à la fois, la dimension globale de l'onction et sa pérennité, caractéristiques du sacrement d'ordre. À ce stade, c'est le pouvoir d'ordre royal ou sacerdotal qui est conféré.

Quant à la seconde prière les termes :

*ut sis benedictus et constitutus rex in regno isto super populum istum quem Dominus Deus tuus dedit tibi ad regendum ac gubernandum,*

indiquent que ce pouvoir d'ordre doit s'appliquer sur un territoire et un peuple particulier, situations qui correspondent à ce que les canonistes appellent « pouvoir de juridiction »<sup>29</sup>. Si la formule d'onction sur les mains est présente dès avant 900<sup>30</sup>, la division en deux onctions, possédant chacune ses prières spécifiques, ne semble apparaître qu'avec l'*Ordo de 1200*<sup>31</sup>; c'est-à-dire peu après l'apparition, dans la littérature canonique, de la distinction pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

Il semble d'ailleurs que le peintre de la lettrine du folio 19 suive ici au plus près le texte. L'évêque consécrateur tient d'une curieuse manière le stylet avec lequel il procède à l'onction puisque ses index et majeur droits sont accolés comme pour une bénédiction. En arrière se tient un autre évêque tenant dans la main gauche une fine baguette dorée, pouvant évoquer un sceptre de gouvernement; mais le plus intéressant est le groupe de laïcs figuré sur la gauche, dont le premier fait les gestes de l'acceptation d'un ordre extérieur<sup>32</sup> (fig.3). Ici, le pouvoir résulte bien de l'onction et s'exerce concrètement sur des sujets déterminés et obéissants. Avec une grande économie de moyens, le miniaturiste nous offre ici un véritable petit traité sur l'ordre politique tel qu'institué par Dieu.

<sup>29</sup> Voir également les analyses de Marianne Cecilia GAPOSCHKIN, *The Making of Saint Louis : Kingship, Sanctity, and Crusade in the Later Middle Ages*, Cornell University Press, 2008, p. 108-109 qui ne font pas référence à la distinction « pouvoir d'ordre/pouvoir de juridiction ».

<sup>30</sup> Ordo IV (avt. 900), voir JACKSON, *Ordines...*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>31</sup> JACKSON, *Ordines...*, *op. cit.*, p. 256.

<sup>32</sup> Cette posture combine deux gestes contradictoires, ceux de l'ordre et de l'acceptation. Toutefois, l'index levé ne doit être compris ici comme exprimant une volonté autonome, mais comme l'intériorisation d'une volonté extérieure, ce que renforce l'acceptation traduite par le geste de la main gauche.

Comme on le voit, la lettrine du folio 19 ne constitue pas à proprement parler un doublon de la peinture du folio cinq verso, observation qui conduit à s'interroger sur la double présence de l'épée.

Ainsi que le remarque Jean-Claude Bonne, l'association du « rite de l'épée » étonne, dans la mesure où elle conjugue « un rite féodal et un rite sacerdotal » qui devraient être séparés, aussi bien chronologiquement que fonctionnellement<sup>33</sup>. Bien sûr, l'iconographie médiévale, même lorsqu'elle est mise en relation, comme ici, avec un texte n'en constitue que rarement l'illustration littérale, mais nous venons de voir qu'ici le miniaturiste s'attache à donner un commentaire précis des textes qu'il illustre. En l'occurrence, au folio 26 verso la lettre ornée suit très exactement le texte du rituel : *Accipe gladium per manus episcoporum*. La même remarque vaut pour le geste de bénédiction de l'évêque qui renvoie explicitement à l'*officium benedictionis*, ou la main gauche fermée et appliquée contre la cuisse droite du roi qui illustre la référence au psalmiste<sup>34</sup>.

À ce point de la démonstration, il est possible de dresser une première conclusion intermédiaire. La lettre historiée du folio 26 v ° représente bien la dation de l'épée « du sacre », et au-delà de la figuration de l'événement, elle nous en propose un commentaire, à la fois littéral et iconique. Autrement dit, le rôle des lettres historiées ne se résume pas, dans ce manuscrit, à une simple fonctionnalité de repérage des rubriques ou d'illustration des textes, elle propose à côté de ceux-ci un autre niveau de lecture, permettant d'en saisir le sens politique. C'est donc de ce côté qu'il faut chercher pour comprendre la présence des épées dans la peinture du folio 17.

Si on focalise l'attention sur la figuration des épées, on constate qu'il en est deux qui sont dressées verticalement et portées, l'une par un clerc et l'autre par un laïc, cependant qu'une troisième est posée horizontalement sur l'autel.

En faisant abstraction du « rite de l'épée » qui correspond à un autre moment de la cérémonie, le spectateur est tenté de regrouper les deux épées latérales dans un même ensemble signifiant, cela d'autant que les gestes des porteurs se répondent, ainsi que nous l'avons vu. La construction de l'image suggère alors que les trois épées puissent être réparties en deux groupes : les deux

<sup>33</sup> Jean-Claude BONNE, *op. cit.*, p. 168.

<sup>34</sup> Ps 44, 4 : *Accingere gladio tuo super femur tuum, potentissime*. Sur la signification du geste voir François GARNIER, *op. cit.*, t. I, p. 185.

épées latérales constituant, en quelque sorte, le commentaire de la troisième, posée à plat sur l'autel. Si l'on admet cette hypothèse il convient donc de rechercher ce que pourrait être le sens commun de ces deux épées, portées l'une par un clerc et l'autre par un laïc. Rapporté au contexte idéologique de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, ce dispositif paraît pouvoir être mis en relation avec la célèbre théorie des « deux glaives », ce qui conduit logiquement à poser la question du rapport entre la puissance royale et l'Église.

### III - Équilibre ou hiérarchie ?

Fondée sur des références scripturaires<sup>35</sup>, l'allégorie des deux glaives a donné lieu à bien des interprétations<sup>36</sup>. Alors que la glose ordinaire y voit le symbole des deux alliances, la réforme grégorienne puis la querelle des investitures fournissent l'occasion de mettre en avant la dimension opérative des objets, en les liant à l'exercice des puissances publiques. De l'abondante littérature produite alors se détachent les écrits de Bernard de Clairvaux plaçant l'un et l'autre glaives sous l'autorité de l'Église :

*Uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius, et materialis, sed in quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus; ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris.*<sup>37</sup>

Il précise également les conditions dans lesquelles ils peuvent être mis en œuvre : si l'Église peut directement utiliser le glaive spirituel, le glaive temporel ne peut l'être qu'à la volonté du prêtre (*ad nutum*) et sur l'ordre de l'empereur (*iussum*). Autrement dit, le contrôle ecclésial s'impose à l'action coercitive conduite par le prince. S'il n'est pas à l'origine de la théorie, comme on le dit parfois, Bernard nous permet de comprendre que pour lui l'exercice coercitif temporel ne peut résulter que d'une coopération, telle que déjà saint Augustin l'affirmait, mais d'une coopération hiérarchisée ; c'est ce dont témoigne l'usage des termes *nutus* et *iussum*. L'expression *ad nutum*, présente dès le latin

<sup>35</sup> Lc 22, 37-38 et 49-51 ; Mt 26, 51 ; Mc 14, 47.

<sup>36</sup> Pour une vue d'ensemble, voir Yves SASSIER, *Royauté et idéologie au Moyen Âge : Bas-Empire, monde franc, France (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2012, p. 278-281. On peut également se reporter à Joseph LECLER, « L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Âge : ses origines et son développement », *Recherches de sciences religieuses*, 1931, p. 299 – 339, dont les interprétations sont datées, mais dont le dossier documentaire reste fort utile.

<sup>37</sup> SAINT BERNARD, *De consideratione* 4.7.

classique<sup>38</sup>, est forgée à partir de la préposition *ad* — en raison de<sup>39</sup> — et de *nutus*, dérivé du verbe *nuere* signifiant faire un signe de la tête pour exprimer une volonté, consentir, accorder ou approuver quelque chose. Autrement dit, il s'agit à l'origine d'une réponse, mais comme il arrive souvent, le sens glisse vers la manière dont cette réponse est formulée, pour acquérir finalement un sens plus large d'expression d'une volonté, sans verbalisation des motivations et par la seule médiation du corps<sup>40</sup>. C'est cette dernière acception qui se retrouve chez Thomas d'Aquin<sup>41</sup>, qui note que ces gestes doivent clairement traduire une intention<sup>42</sup>, mais aussi dans le langage juridique qui qualifie, par exemple de *revocatio ad nutum* le renvoi d'un agent sans justes motifs. On voit que les traductions généralement adoptées, « geste de commandement », « ordre »<sup>43</sup>, « intimation »<sup>44</sup> ou « assentiment »<sup>45</sup>, sont insuffisantes pour rendre compte de la force véritable de l'expression. Juridiquement la volonté qui s'exprime ainsi est proprement souveraine, dans la mesure où elle est directement efficace, sans avoir à se recommander d'une quelconque motivation ou justification. À l'inverse, *iussum* est davantage corrélé avec des relations de hiérarchie<sup>46</sup> : l'ordre dont il s'agit ici peut relever de l'application d'une décision émanant d'une autorité supérieure ou s'appliquer à des subordonnés. Par ailleurs, l'intensité de l'ordre est moins forte que dans le cas du *nutus*.

<sup>38</sup> *Ad nutum alicujus*, Cic. *Verr. pr.* 13.

<sup>39</sup> Félix GAFFIOT, *Dictionnaire latin — français*, Paris, 1934, v° *ad*, sens III-4, p. 29-a.

<sup>40</sup> Voir par exemple *D.* 29, 2, 93, 1 : un père ou un maître muets peuvent intimer par signe (*nutu jubere*), à leur fils ou leur esclave, l'ordre d'accepter une succession.

Si à l'origine l'expression désigne un signe de la tête, le terme *nutus* peut être appliqué à d'autres mouvements corporels : par analogie avec une autre signification du mot qualifiant la tendance des corps à s'infléchir sous le poids de la pesanteur il pourrait s'agir des mouvements de haut en bas, des yeux ou du doigt.

<sup>41</sup> THOMAS D'AQUIN, *Super Sent.*, lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 *cosecundum autem quod aptantur et quodammodo ordinantur signis exterius apparentibus, si quidem sunt signa ad visum, dicuntur nutus* : THOMAS D'AQUIN, *Super Sent.*, lib. 2 d. 11 q. 2 a. 3 co.

<sup>42</sup> Cette exigence est déjà présente en droit romain, voir la référence donnée ci-dessus, note 40.

<sup>43</sup> [Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris], *Lexique Latin-Français. Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 2006, v° « nutus », p. 458.

<sup>44</sup> Voir par exemple Philippe NEMO, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, 1988, p. 623 et note 1.

<sup>45</sup> Joseph LECLER, *op. cit.*, p.312.

<sup>46</sup> Parmi les étymologies proposées pour le verbe *jubere* dont dérive *iussum*, on avance parfois que le terme dériverait de *ius habere*, mais cette explication est aujourd'hui largement remise en cause.

C'est ce schéma hiérarchique qui devient la doctrine prédominante au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>47</sup>, aussi bien chez Grégoire IX<sup>48</sup>, que Thomas d'Aquin<sup>49</sup>, contre les positions davantage dualistes qu'exprimaient, au siècle précédant, le *Décret de Gratien*<sup>50</sup>, Pierre Lombard<sup>51</sup>, où même encore, vers 1216, la *Glose ordinaire du Décret de Johannes Teutonicus*<sup>52</sup>.

À partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, la lecture moniste de la théorie des deux glaives tend donc à devenir un lieu commun dans le monde clérical ; dont l'affirmation la plus spectaculaire sera donnée par la bulle *Unam sanctam* de 1302<sup>53</sup>. On voit donc qu'il est plausible d'imaginer que les gestes des clercs puissent renvoyer au *nutus sacerdotis*, les gestes d'ordre et de fermeté dans l'affirmation trouvant alors une explication logique. Mais derrière la détention initiale des deux glaives par l'Église, se dessine une autre conséquence

<sup>47</sup> Walter ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, 3<sup>e</sup> éd., Routledge Library Editions: *Political Science*, Vol. 35, 2013, p. 432 et Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 324.

<sup>48</sup> GRÉGOIRE IX, « [Ad Germanum archiepiscopum Graecorum] *De unitate ecclesiae* », Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*..., t. XXIII, 1779, col. 59-62, ici col. 60 :  
*Uterque gladius ecclesiae traditur; sed ab ecclesia exercendus est unus, alius pro ecclesia manu saecularis principis eximendus, unus a sacerdote, alius ad nutum sacerdotis administrandus a milite.*

<sup>49</sup> THOMAS D'AQUIN, *Super Sent.*, lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 *expos* :  
*Sancta Dei Ecclesia gladium non habet et cetera. Contra est quod Bernardus dicit ad Eugenium, quod Ecclesia utrumque gladium habet. Et dicendum, quod habet spirituales tantum quantum ad executionem sua manu exercendam; sed habet etiam temporalem quantum ad ejus jussionem: quia ejus nutu extrahendus est, ut dicit Bernardus.*

Sur ce texte, voir Jean-Claude RICCI, *Histoire des idées politiques*, 3<sup>e</sup> éd., Paris 2014, p. 125-128 qui restreint la portée de la puissance pontificale à l'égard du glaive temporel aux limites des états placés sous l'autorité directe du pape. Mais la référence à Saint-Bernard, qui n'opère pas cette distinction, semble permettre d'écarter une telle interprétation. On observera en revanche, que la position du jeune Thomas — le commentaire des *Sentences* constituant une œuvre de jeunesse — est bien en synchronie avec la rupture générationnelle sur le sens accordé par certains canonistes à la théorie des deux glaives qui marque le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>50</sup> C. 33, q. 2, c. 6.

<sup>51</sup> PIERRE LOMBARD, *Sent.*, lib. 4 d. 37 q. 2 a. 2 *expos*, vers 1152, et qui s'appuie sur une prétendue lettre de Nicolas premier, déjà recueilli par Gratien ;

<sup>52</sup> Gl. sur C. 33, q. 2, c. 6 où il reprend des idées déjà exprimées par Tancrède et Rufin : Joseph LECLER, *op. cit.*, p. 318.

<sup>53</sup> ... *Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis.*

Ce texte, par sa radicalité, a souvent embarrassé l'Église, au point qu'il est absent de, Heinrich DENZINGER, et Adolf SCHÖNMETZER. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, Bâle, Rome et Vienne, 1997, ce que regrette H. Hemmer, v<sup>o</sup> « Boniface VIII », A. VACANT, E. MANGENOT et E. AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II-1, coll. 999, qui en donne le texte.



institutionnelle : au nom de cette puissance elle revendique le droit d'instituer les rois.

### IV - Onction ou institution ?

Dans le contexte institutionnel de la France médiévale, il est logique que les illustrations de ce manuscrit paraissent mettre en avant l'onction rémoise et donc, implicitement, l'origine céleste du Saint-Chrême. Pourtant, rien dans la représentation de l'onction, ne vient rappeler la présence divine sous l'une ou l'autre de ses formes, ainsi qu'il eut été commun de l'observer dans les manuscrits des siècles antérieurs<sup>54</sup>. Au lieu de cela, c'est l'Église qui est figurée à travers la présence de ses clercs, officiants ou témoins actifs. Il est d'ailleurs possible de faire la même observation à propos d'autres illustrations<sup>55</sup> comme celle du folio 4, représentant la procession de la Sainte ampoule. Ici encore, mis à part le petit groupe de laïcs massés à gauche de l'image, l'essentiel du champ iconographique est occupé par des clercs. De même, alors que le thème s'y prête, rien ne traduit une présence céleste ; les lampes allumées appendues aux arcatures qui ont parfois cette fonction dans les manuscrits des périodes carolingiennes ou romanes ont ici simplement la fonction de signaler que la scène se passe dans une église. Certes, il s'agit de manuscrits liturgiques et comment s'étonner dès lors que des clercs y soient figurés. Mais leur nombre, leur place, leur attitude active semble faire l'objet d'un traitement particulier, alors même que la présence des laïcs est réduite à sa plus simple expression, tant quantitative que qualitative. Il semble donc que les miniaturistes se soient attachés à montrer toute l'importance du rôle joué par l'Église dans la création du nouveau roi. C'est ce qu'il nous faut maintenant approfondir.

Dans la lignée gélasienne, mais en allant au-delà de ses conclusions, Hugues de Saint-Victor affirme que la puissance spirituelle a pour fonction d'instituer les princes, voire de les juger s'ils agissent mal<sup>56</sup>, affirmation qui entraîne plusieurs conséquences. En premier lieu, cette approche hiérarchique des pouvoirs

---

<sup>54</sup> Outre la *dextra domini* sortant des nuées, la lampe du sanctuaire a souvent valeur de présence divine.

<sup>55</sup> Pour rendre objectif ce qui pouvait n'être qu'une impression et permettre des comparaisons, François Garnier utilisait une technique simple : à partir d'une photographie de la miniature, il découpait les personnages dont il pouvait alors comparer le poids.

<sup>56</sup> HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis christianae fidei*, II, 2, 4, P.L., t. 176, col. 418. Sur cet ouvrage, composé vers 1134, voir Yves SASSIER, « Hugues de Saint-Victor et la puissance terrestre », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2006-1, n° 23, p. 21-34.

garantit l'unité du *corpus Ecclesiae* ; par ailleurs on voit que, pour cet auteur, l'existence de la fonction royale ne doit rien au droit naturel et qu'à l'inverse elle dépend directement de l'intervention ecclésiastique. Or de telles affirmations heurtent de plein fouet la tradition rémoise qui voit dans l'onction du sacre l'instrument par lequel le roi est directement investi par Dieu. Suger ne dit pas autre chose, lorsqu'il affirme que le futur Louis VII est associé au règne de son père, en 1131, par l'effet de l'onction<sup>57</sup>. Toutefois, la performativité du sacre commence à décliner avec le III<sup>e</sup> concile de Latran (1179) qui opère une distinction radicale entre sacres épiscopale et royal, rejetant ce dernier hors de la liste des sept sacrements officiellement reconnus par l'Église. Dès lors, comment concilier ces deux approches, apparemment si opposées ?

Puisque désormais, le pouvoir royal est inséré dans le *corpus Ecclesiae* et que son existence même est liée à l'action de l'institution ecclésiastique, c'est donc du côté de l'Église qu'il convient de rechercher les concepts et les procédures efficaces. Or, comme nous l'avons vu, la doctrine canonique élabore vers 1186 une analyse renouvelée du pouvoir. Là où le *Décret* distinguait entre *potestas* et *executio potestatis*<sup>58</sup>, la *Summa Lipsiensis* oppose *ordo* et *iurisdictio*<sup>59</sup>. Puis certains décrétistes, comme Laurent d'Espagne, font de ce couple de termes, non plus les descripteurs des d'éléments constitutifs de la *potestas*, mais bien deux pouvoirs distincts<sup>60</sup>. Parallèlement le vocable *iurisdictio* voit son sens élargi du pouvoir de dire le droit à la capacité d'administrer. On voit donc qu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle la conceptualisation de la *potestas* a subi une profonde évolution, dont on doit pouvoir retrouver la trace en examinant les procédures destinées à constituer ou transmettre un pouvoir. Par ailleurs, dans cette recherche point n'est besoin de distinguer selon qu'il s'agit d'autorités ecclésiastiques ou laïques, puisque toutes deux sont unies au sein d'un même *corpus Ecclesiae* ; cela d'autant que le rituel inaugural de la fonction royale est très

<sup>57</sup> SUGER, *Vie de Louis VI le Gros*, Henri WAQUET éd. Et trad., Paris, 1929, p. 268 :... *regio diademate coronatum, sacri liquoris unctione regem... constitueret*. Sur l'efficacité de l'onction dans la tradition capétienne, voir Jacques KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1993, p. 23-28.

<sup>58</sup> C. 1, q. 1, *dict. post* c. 97 et C. 24, q. 1, *dict. post* c. 37.

<sup>59</sup> Laurent VILLEMMAIN, *op. cit.*, p.75-78 qui cite le texte en le traduisant d'après l'édition de T. LENHERR, *Die Exkommunikations — und Depositions des Häretiker...*, Sankt Ottilien EOS Verlag, 1987, p. 307. Ainsi que le remarque Laurent Villemain, p. 77, l'originalité réside moins dans l'éclatement du concept de *potestas* que dans l'émergence d'un couple de mots et surtout dans l'élaboration d'un modèle intellectuel appelé à constituer « le ressort d'une argumentation canonique et théologique nouvelle ».

<sup>60</sup> Laurent Villemain, *op. cit.*, p. 88-89.

directement inspiré de la liturgie utilisée pour les ordinations épiscopales. C'est pourquoi la division des onctions signalées plus haut, quelquefois remarquée, mais, semble-t-il peu commentée<sup>61</sup>, revêt une toute particulière importance. Elle permet en effet de ménager les uns comme les autres. Au tenant de la puissance royale elle propose toute une série d'onctions : sur la tête, la poitrine, le coude et entre les épaules. Que penser d'une telle abondance ? S'agit-il d'un simple enrichissement du rituel, ou convient-il d'y voir une autre ambition ?

Traditionnellement, l'onction royale était réalisée selon le modèle davidique, c'est-à-dire sur la tête. Dans la version renouvelée donnée par le latin 1246 c'est tout le haut du corps du prince qui reçoit l'empreinte du Saint chrême, à l'exception notable des mains. Autrement dit, c'est ici plus l'essence même du roi, que le roi agissant qui est concerné. C'est d'ailleurs ce que souligne la prière récitée par le célébrant : « ... Christ, oins ce roi pour le gouvernement... ». Nous sommes ici dans l'abstraction d'un pouvoir saisi à l'état naissant, et qui est encore largement indéterminé. Ce changement de forme, et par voie de conséquence, de sens affecte profondément la vertu de l'onction rémoise. Si dans l'ancienne version, l'accent était mis sur la tradition des rois de l'Ancien Testament, la double onction se rattache clairement à la liturgie épiscopale, qui pourtant avait été écartée au siècle précédent, dans un souci de rationalisation sacramentelle.

S'agit-il alors d'une réévaluation de l'onction royale ? Une manière de répondre à la critique d'Innocent III<sup>62</sup>, pour qui l'onction épiscopale était nécessairement supérieure puisque, faite à la fois sur la tête et les mains, elle pénètre jusqu'au cœur de l'impétrant ; à l'inverse celle que reçoit le roi ne peut être qu'extérieure, affectant le corps et non le cœur. On remarquera en effet que le rituel du lat. 1246 rajoute une onction entre les épaules, celle-là même qu'Innocent III voulait réserver aux sacres royaux afin d'en bien marquer le caractère subalterne ; mais ici, associée aux autres onctions, elle réalise la transfixion corporelle symbolique, qui pour le pontife faisait toute l'efficacité de l'onction épiscopale en conférant autorité et dignité<sup>63</sup> : ici réside proprement l'« institution », du pouvoir royal par l'Église. C'est cette capacité d'instituer les pouvoirs temporels que revendiquera, quelques décennies plus tard, Boniface VIII, dans la bulle *Unam sanctam*. En suivant ce raisonnement, on comprend que l'usage du Saint-

---

<sup>61</sup> Eric PALAZZO, « La liturgie du sacre », *op. cit.*, p. 56-58, décrit la double onction sans en tirer de conséquences.

<sup>62</sup> Lettre *Cum venisset* de 1204 reprise dans les *Décretales de Grégoire IX* : X. 1, 15, 4.

<sup>63</sup> *Ibid.*, eod. loc. : *Caput enim ungitur propter auctoritatem et dignitatem*.

Chrême est bien efficace, mais moins à raison de sa nature céleste que de sa technique d'administration : les aspects visuels du rituel semblent prendre le pas sur la tradition rémoise.

Si les onctions faites sur le haut du corps instituent le pouvoir royal, quelle est alors la signification de l'onction des mains ? Ici encore la lettre d'Innocent III est d'un grand secours. Certes elle concerne au premier chef l'onction épiscopale, mais puisque ce sont ces rites qui servent de guide au livre du couronnement, il est aisé d'en transposer l'analyse. Se mouvant dans le cadre conceptuel fourni par la distinction des pouvoirs, le pontife affirme que l'onction sur les mains est donnée *propter ministerium et officium*.

\* \*

\*

Il semble donc que le traitement iconographique de ce rituel ait déplacé la performativité du sacré, de l'onction vers l'institution. D'autant que le traitement du compartiment central du folio 17 laisse entrevoir, sous le drapé de la nappe de l'autel, les plis de la robe de l'évêque, sans qu'il soit possible de savoir s'il s'agit d'une étape dans la construction de l'image ou d'un premier état qui aurait fait l'objet d'un repentir. Si la seconde hypothèse avait quelque réalité, cela signifierait que le peintre — ou le commanditaire — aurait cherché à diminuer l'impact visuel de l'onction en rajoutant au premier plan l'autel et les *regalia*. Quoi qu'il en soit, l'image telle que nous pouvons l'analyser aujourd'hui ne représente pas, selon nous, une situation d'équilibre entre les deux puissances, mais donne une vision hiérarchisée, laissant une large place aux fondements institutionnels et juridiques de la supériorité politique de l'Église. Bien entendu, par « hiérarchie », il ne faut pas entendre une véritable situation de dépendance verticalisée. L'imaginaire politique médiéval abonde en exemples de « hiérarchie-égalité »<sup>64</sup>, fondé sur la commune appartenance des élites de

---

<sup>64</sup> Philippe Buc, *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen-Âge*, Paris, 1994, p. 45-47 et Dominique Alibert, *Les Carolingiens et leurs images. Iconographie et idéologie*, Thèse, Paris IV, 1994, p. 75-91.

D'une manière plus générale, la mobilisation du sacré par le pouvoir génère un rapport soumission-dominance : soumission parce que le prince doit respecter un certain nombre de préceptes, de valeurs de référence qui fondent l'ordre social, spirituel et politique, dominance dans la mesure où le respect de ses valeurs, communes au corps social, assure l'obéissance des assujettis.

l'*Ecclesia* et du *Regnum* à un même groupe. On remarquera d'ailleurs la curieuse posture du roi dans le compartiment central du folio 17 qui est figuré, à la fois avec les deux genoux en terre et esquissant une gémulation ; mais, plus significatif encore, le fait que ses deux pieds dépassent la colonne séparative d'avec le compartiment de gauche où sont regroupés les clercs, comme si le peintre avait cherché à montrer que, sans être à proprement parler un clerc, le roi sacré était proche de la clergie<sup>65</sup>.

Si l'on admet ces lectures, se pose alors toute une série de questions sur la date et l'origine du manuscrit, que le cadre limité du présent travail ne permet pas d'aborder. Nous nous contenterons de relever que l'argument selon lequel l'absence d'illustration du serment permettrait d'écarter l'origine ecclésiastique du commanditaire<sup>66</sup> n'est en rien déterminant. Si le serment crée bien « une dette du roi », il la limite, *ratione materiae*, aux seuls éléments faisant l'objet de la promesse. À l'inverse, fonder la créance ecclésiastique sur l'institution, organise *ab initio* une dépendance beaucoup plus large : paradoxalement, c'est bien parce que le serment est absent qu'il conviendrait de réexaminer l'hypothèse d'une origine ecclésiastique du commanditaire<sup>67</sup>. En effet, l'analyse de la glose iconique du manuscrit révèle une culture très au fait des évolutions du droit canonique et de la tradition sacerdotale, tels qu'ils se développent dans le dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle et, par-là même, éclaire la genèse idéologique des revendications qu'exprimera, en 1302, la bulle *Unam sanctam*.

---

<sup>65</sup> A contrario, le groupe des laïcs du panneau de droite se tient à bonne distance de la colonne séparative, marquant la division des espaces sacré et profane.

<sup>66</sup> Jean-Claude BONNE, « Image du sacré », *op. cit.*, p. 158.

<sup>67</sup> Robert BRANNER, *op. cit.*, p. 87, relève que l'Atelier de Saint-Denis qui a enluminé le manuscrit était proche des milieux ecclésiastiques pour lesquels il a produit la plupart de ses œuvres.