



HAL
open science

Grégoire le Grand et le pouvoir royal

Bruno Judic

► **To cite this version:**

Bruno Judic. Grégoire le Grand et le pouvoir royal. International Conference on Patristic Studies, 1995, Oxford, Royaume-Uni. p. 434-440. hal-00968200

HAL Id: hal-00968200

<https://univ-tours.hal.science/hal-00968200>

Submitted on 31 Mar 2014

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.

Bruno JUDIC, Grégoire le Grand et le pouvoir royal, dans *XIIth International Conference on Patristic Studies, Oxford 1995, Studia Patristica XXXIII* ed. Elisabeth A. LIVINGSTONE, Leuven 1997, p. 434-440.

Grégoire le Grand et le pouvoir royal

Une réflexion sur le pouvoir au haut moyen âge ne peut ignorer Grégoire. Sans doute est-il d'abord un auteur spirituel, dans les *Moralia*, mais en tant qu'évêque de Rome et du fait des circonstances historiques, il s'est trouvé mêlé à tous les problèmes du pouvoir politique de son temps et nous en a laissé un clair témoignage dans sa correspondance. C'est bien sûr dans l'écart entre les *Moralia* et le Registre des lettres — plus ou moins bien comblé par ses autres œuvres, homélies, hagiographie — que résident de délicats problèmes d'interprétation. Dans un livre magistral, M. Reydellet a voulu et su reconsidérer l'ensemble de l'œuvre de Grégoire pour y dégager les tendances profondes (1). Retenons au moins dans un premier temps la tendance de Grégoire à l'assimilation du pouvoir royal et du pouvoir impérial. Cette tendance résulte d'abord d'une intention morale: le comportement nécessairement semblable de tous ceux qui sont en position d'exercer un pouvoir de commandement et de coercition: empereur, rois bien sûr, mais aussi éventuellement évêques. Il a paru intéressant de prolonger la réflexion de M. Reydellet en recherchant dans les œuvres de Grégoire tous les souverains concrets qu'il connaît ou qu'il mentionne. Il ne s'agit donc pas d'examiner d'abord les développements de Grégoire sur le pouvoir temporel, déjà bien connus (2), mais de voir concrètement des figures "royales", quelque soit leur contexte, rois contemporains ou rois bibliques.

Grégoire mentionne presque tous les empereurs romains des Vème et VIème siècles à l'exception de Zénon et Anastase au tournant de ces deux siècles. D'abord ses

contemporains: Phocas, Maurice, Tibère (3). Justin I est mentionné dans les Dialogues sous le nom de Justin l'Ancien ce qui implique la connaissance de Justin II, successeur de Justinien. Ce dernier est mentionné dans les Dialogues et dans le Registre de lettres en relation directe avec la culture juridique de Grégoire, comme pour l'empereur Léon I (457-474), Théodose II, Arcadius et Honorius (4). Il connaît Pulchérie et aussi Marcien (5). Pour le IV^{ème} siècle il faut relever Gratien, Valentinien et Théodose (6) et surtout Constantin. On observera le contexte souvent juridique de la mention de ces empereurs. Pour Constantin, Grégoire est un maillon important dans le développement de l'image de Constantin bien étudié par E. Ewig (7). Cette bonne connaissance de la succession impériale n'est pas surprenante, elle s'appuie d'ailleurs sûrement sur sa propre tradition familiale (8).

En ce qui concerne les rois barbares, il mentionne ses contemporains, en Gaule: Brunehaut, son fils Childebert II, ses petits-fils Thierry et Théodebert ainsi que le roi de Neustrie Clotaire II (9), en Espagne: Reccared (586-601)(10), en Italie: Agilulf (590-616)(11). Si on remonte un peu dans le temps, pour la Gaule, on trouve la mention de Childebert Ier (511-558) en relation avec Arles (12), pour l'Espagne, l'arien Léovigild (568-586) à cause de l'affaire Herménégild (13). Pour l'Italie, on peut s'étonner du sort commun réservé à Théodoric et à Totila qui apparaissent pourtant si différents au regard de la postérité. On met cela habituellement en relation avec la présence contemporaine du roi lombard que les Homélies sur Ezéchiel présentent comme l'ennemi par excellence(14). La situation est pourtant plus complexe: le rôle de la reine catholique Théodelinde, les négociations de paix, finalement le baptême d'Adaloald. Il faut ajouter à la série les exarques de Ravenne. L. Bréhier a écrit au sujet de cette institution qu'il s'agit de "véritables vice-empereurs"(15). Or à Ravenne l'exarque est lui aussi successeur de Théodoric. La vision négative de ce dernier ne rejaillirait-elle pas sur l'exarque Romanus (589-596) avec lequel Grégoire est en conflit? Pour l'Afrique on a la mention d'un *rex Wandalorum* anonyme dans les Dialogues et là aussi Grégoire perçoit sans doute une certaine continuité avec l'existence d'un exarque à Carthage (16). En Angleterre enfin Grégoire va jusqu'à évoquer avec Ethelbert roi du Kent la figure de Constantin et avec sa femme Berthe la figure d'Hélène. Est-ce déjà l'annonce du grand basculement historique du VIII^{ème} siècle de la papauté vers l'Occident?(17)

Il ne faut pas oublier cependant la Méditerranée orientale. Dans une lettre de 593 à Domitien évêque de Méliène Grégoire le félicite d'avoir essayé de convertir l'empereur des Perses. Remarquons que Grégoire emploie le mot *imperator* en restant fidèle à une vieille conception du monde où ne coexistent que deux empires à la fois rivaux et civilisés : l'empire romain et l'empire perse. Grégoire devait bien connaître l'état des relations avec la Perse car c'est pendant son séjour à Constantinople (entre 579 et 585) que furent remportées par les Byzantins des victoires décisives sur les Perses. Cette lettre contient une formule ironique de Grégoire: un Ethiopien entre noir dans le bain et en ressort noir cependant le garçon de bain reçoit son salaire (18). Dans les

Moralia Grégoire explique que l'Ethiopie signifie la religion païenne. Ici le *balneum* évoque indirectement le baptême mais on peut penser aussi à deux passages des Dialogues où les thermes sont des lieux infernaux de purification; dans ces thermes Grégoire met en scène un garçon de bain; dans les Dialogues le salaire matériel impossible à verser est transformé en salaire spirituel.

Venons-en aux rois bibliques. Deux figures reviennent souvent: Saül et David. Saül était humble quand il a été choisi, il s'est ensuite enorgueilli de sa position et Dieu l'a alors abandonné. Cet exemple moral vaut pour toute âme. Remarquons cependant que dans Mor. 25, 16 l'histoire de Saül est complétée par une citation d'Osée 13, 11: *Dabo tibi reges in furore meo*, qui insiste sur le fait même du roi.

David a aussi fondamentalement et le plus souvent un rôle d'exemple moral (19) cependant on trouve aussi dans Mor. 18, 14 David comme *typum Domini*, David est alors une figure christique, évocation d'une royauté spirituelle et mystique. Dans Mor. 10, 30 David est rapproché de l'élu, *electus*, qui serait ici plutôt un évêque. Grégoire écrit: "Il arrive souvent que celui qui est élu (*electus*), qui est mené vers la félicité éternelle, est opprimé ici-bas par une adversité continuelle, l'abondance des richesses ne le soutient pas, la gloire des dignités ne le montre pas honorable, aucune affluence de serviteurs ne l'entoure, aucune pompe des vêtements ne le pose aux yeux des hommes; mais il est considéré comme méprisable par tous, et il est estimé indigne de la grâce de ce monde ... Ainsi David, son père lui-même avait méprisé le saint David en refusant de le présenter aux yeux du prophète Samuel..."(20) Quatre expressions sont employées ici: *rerum abundantia*, *dignitatum gloria*, *obsequentium frequentia*, *vestium pompa*, qui renvoient à des spécifications très concrètes du haut fonctionnaire byzantin: importance de la hiérarchie, relations de subordination, notion d'étiquette. La *vestium pompa* rejoint les détails très précis que Grégoire donne dans une lettre à Jean de Ravenne sur les vêtements que l'évêque peut ou ne peut pas porter et dans quelles circonstances (21).

Nous retrouvons David dans une construction savante qui implique plusieurs rois bibliques dans Mor. 7, 35: "... on peut élever les yeux de l'âme et voir quelle grande citadelle les élus de Dieu opprimés extérieurement commandent intérieurement... A leurs yeux assurément tout ce qui est éminent du point de vue temporel n'est pas haut... C'est pourquoi ils n'épargnent aucune puissance qui se dresse contre la vérité; mais ils écrasent par l'autorité de l'esprit ceux qu'ils considèrent élevés par l'orgueil..."(22) Suivent alors neuf exemples selon une gradation qui suit l'ordre de l'histoire du salut: 1) Moïse contre Pharaon, 2) Nathan contre le roi pécheur, 3) un homme de Dieu contre Jéroboam, 4) Elie contre Achab, 5) Elisée contre Joram, 6) Elisée et Naaman, 7) Pierre et les *sacerdotes ac principes*, 8) Paul et le *sacerdotum princeps*, 9) Etienne. Les *potestates* sont donc le pharaon explicitement qualifié de *Aegypti rex*, David sous la formule *peccans rex*, Jéroboam qualifié de *rex*, Achab *superbus rex* et Joram fils d'Achab. Naaman le Syrien n'est pas un roi mais il possède les attributs du puissant comme supra: *cum equis et curribus, talentorum copia ac vestium*. A chaque *potestas*

est associé un prophète ou un homme de Dieu. Cependant les trois derniers exemples, néo-testamentaires, n'impliquent plus de souverain temporel en apparence. Nous sommes dans le schéma du conflit du saint et du roi, analysé par M. Reydellet autour de l'affaire Herménégild (23). Le schéma est rendu plus complexe par l'art de Grégoire.

En effet la même série d'exemples est répétée une deuxième fois en ordre inverse en partant d'Etienne pour finir avec Moïse. La première série montrait comment les hommes de Dieu osent parler aux puissances, la deuxième série veut montrer que ces hommes de Dieu ne succombent en rien à l'orgueil. Ce procédé stylistique de présentation symétrique d'une argumentation se retrouve dans Past. 3, 20 à propos de la façon de pratiquer l'aumône (24). Il met nécessairement en évidence les deux extrémités de la même série, ici Moïse ou plutôt Moïse et Pharaon appelé encore dans la deuxième série *rex Aegyptius*, et Etienne. A la base d'une sorte de pyramide Moïse figure le pasteur comme guide spirituel et Pharaon le *rex* par excellence; au sommet Etienne le proto-martyr occupe une position originale car la puissance qu'il affronte n'a ni nom ni fonction précise: ceux qui le persécutent, ceux qui le lapident; toute la place est prise par le fait même du martyre. On pourrait supposer que le personnage d'Etienne résout le conflit du saint et du roi en rappelant ce que Grégoire écrit dans les Dialogues à propos d'Herménégild: roi parce que martyr, mais il faudrait alors évoquer une royauté sacrale chrétienne ou éventuellement une royauté au service de la foi(25).

Relevons que chaque étape de l'argumentation est traitée différemment et échappe à une opposition simple. Après Moïse, c'est Nathan face au *peccans rex*, un roi pécheur qui est désigné sous son nom dans la deuxième série: *David rex*. Ce thème du roi pécheur est implicite ailleurs à propos des larmes de pénitence de David. Il est intéressant de remarquer que dans le Commentaire sur le premier livre des Rois c'est Ezéchias qui est aussi un roi pénitent: "la peine de mort fut promise au roi Ezéchias par l'oracle du prophète; mais le roi s'affligea devant le Seigneur, dans les larmes de la pénitence, par crainte de mourir, cette mort dont il serait mort, il ne la reçut pas de celui qu'il craignit."(26) L'exemple revient deux fois dans ce même Commentaire alors que dans les *Moralia* et dans le Pastoral Ezéchias est celui qui se croit juste à tort mais il n'y est pas question de pénitence. Le thème de la pénitence royale est, on le sait, appelé à un grand avenir. Il est clair en tout cas que David ne peut pas être un roi du même type que le pharaon, le roi qui se reconnaît pécheur, le roi pénitent, est une catégorie nouvelle, en contraste avec un pouvoir royal plénier qui ne peut être limité par le pouvoir divin car il est lui-même divin.

En troisième place, quand l'homme de Dieu affronte Jéroboam, l'opposition est compliquée par l'intervention d'un troisième personnage: "l'homme de Dieu... sans craindre le roi... exerça contre l'autel l'autorité d'une parole libre: Autel, autel, voici ce que dit le Seigneur Dieu, voici qu'un fils naîtra de la maison de David, du nom de Josias, et il immolera sur toi les prêtres des hauts lieux". Grégoire ne s'étend pas

d'avantage sur cette figure du roi réformateur de Juda, figure christique par la référence à la maison de David; mais on voit se dresser ainsi la figure d'un roi bon, positif, face à un roi mauvais. Relevons que ce personnage de Josias est destiné à une importante réutilisation à l'époque carolingienne sans doute à partir d'Isidore de Séville. Sur ce troisième exemple, Grégoire a donc encore compliqué son schéma en mettant en présence un prophète et deux rois, un prophète entre deux rois. En quatrième position on revient à une opposition simple entre Elie et le roi Achab qualifié de *rex superbus*, ce qui l'assimile à l'essence d'un pouvoir royal "pharaonique". Mais de nouveau en cinquième position on retrouve trois personnages: à l'opposition entre Elisée et Joram, simplement dit "fils d'Achab", s'ajoute la présence de Josaphat, *rex Judeae*, roi positif lui aussi.

Dans la deuxième série les oppositions demeurent plus simples et il y a moins de rois. Elisée n'est plus opposé à Joram mais associé à la veuve pour laquelle il ressuscite son fils. Cet épisode fait ainsi pendant à la rencontre avec Naaman. Il n'est pas étonnant que cette deuxième série insiste sur l'humilité des hommes de Dieu, du reste à la fin de la série, Moïse se voit flanqué de Jethro, pour la même raison d'une recherche de l'humilité. Il faudrait comprendre aussi pourquoi les rois n'interviennent que dans les exemples vétéro-testamentaires. Notons d'abord que Grégoire en bon connaisseur de l'Écriture opère certainement une distinction entre les rois, "légitimes", de Juda et les rois, "séparatistes", d'Israël. Seul l'Ancien Testament lui offre une galerie de rois (comme plus tard dans la sculpture gothique) susceptible d'interprétations variées. Le Nouveau Testament, représenté ici par Pierre, Paul et Étienne, implique trop directement l'Église présente pour l'opposer aussi nettement à une puissance politique. Le conflit est donc davantage intériorisé: face aux prêtres de l'Ancienne Loi. Il est important aussi de voir le lien entre ces trois exemples et trois cultes majeurs à Rome au VI^{ème} siècle mais ces trois cultes semblent culminer non pas avec Pierre mais avec Étienne, ce qui soulignerait comme on l'a vu ci-dessus le fait du martyr comme solution du conflit du saint et du roi.

Il faut relever, pour conclure, une certaine continuité entre les rois bibliques et les rois contemporains. Non seulement Grégoire peut y voir une continuité dans les conduites morales, dans les bons et les mauvais exemples mais on s'est aperçu aussi que l'empereur romain peut être à la fois le souverain chrétien contemporain et le souverain païen du récit évangélique. On pourrait aussi aisément songer à une continuité pour Grégoire et ses contemporains entre le *rex Babyloniae* vétéro-testamentaire et l'empereur des Perses obstiné dans sa noirceur. C'est que fondamentalement, comme l'avait montré W. Ullmann, le texte biblique est très souvent immédiatement "parlant" pour un homme du VI^{ème} siècle; aussi bien l'environnement que les institutions peuvent apparaître en continuité(27).

Notes:

1. M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome 1981. cf aussi N. Staubach, "Germanisches Königtum und lateinische Literatur", *Frühmittelalterliche Studien* 17, 1983, p. 1-54.

2. Par ex. *Mor.* 21, 15; 24, 25; 26, 26.

3. Pour Phocas, *ep.* 13, 34; pour Maurice: *ep.* 3, 61; 5, 30; 5, 36; 5, 37; 6, 16; 6, 61; 7, 6; 7, 30; cf M. Reydellet p. 447-453 et E.H. Fischer, "Gregor der Grosse und Byzanz", *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 36, 1950, p. 17-144. cf aussi M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal rulership in late Antiquity, Byzantium and the early medieval West*, Cambridge et Paris 1990. Tibère est mentionné dans *Moralia*, 14, 56.

4. Justin l'Anc., dans *Dial.* III, 2, 1. Justinien et d'autres empereurs sont mentionnés dans *ep.* 13, 50 rassemblant des constitutions impériales concernant l'Eglise.

5. Pulchérie est mentionnée en tant que *Helena nova* dans une lettre à l'impératrice Léontia de juil. 603 (13, 42). Marcien est mentionné dans une lettre de Pélagé II, vers 583-586, à propos des Trois Chapitres, lettre que Grégoire a peut-être lui-même rédigée. Cette même lettre mentionne les conciles œcuméniques et les empereurs qui leur sont associés, ainsi Théodose II pour Ephèse.

6. *ep.* 13, 50.

7. cf E. Ewig, "Das Bild Constantins des Grossen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters", *Historisches Jahrbuch* 75, 1955, p. 1-46, relève la mention d'un monastère au Mont Soracte dans *Dial.* I, 7, 1 mais sans indication d'un patronage (la *Vita Silvestri* y fait séjourner Silvestre avant la conversion de Constantin). A. de Vogüé, *Dial.* II, p. 439: possibilité d'un oratoire Saint-Silvestre à Subiaco au temps de Benoît. Il existe aussi une homélie sur l'Ev. (I, 9) prononcée le jour de la saint Silvestre dans la basilique Saint-Silvestre.

8. M. Reydellet émet l'hypothèse que la famille de Grégoire aurait eu une position anti-ostrogothique. On peut encore se demander ce que Grégoire sait des empereurs romains antérieurs, donc païens. cf *Hom. Ev.* I, 20, l'empereur Tibère dans Luc 3, 1; *Hom. Ev.* I, 8, César Auguste dans Luc 2, 1; *Hom. Ev.* 39, 1, Vespasien et Titus. Grégoire en savait sûrement beaucoup plus comme le laissent penser ses biographes rapportant l'anecdote de l'empereur Trajan, cf Anonyme de Whitby, Paul Diacre P.L. 75, c. 56-57, Jean Diacre, c. 105. cf H. Leclercq, "Trajan", *D.A.C.L.* 15-2, 1953, et A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, vol. 2; Turin 1883, p. 1-45.

9. Brunehaut et Childebert II (575-595): *ep.* 5, 58; 5, 59; 5, 60; 6, 5; 6, 6; puis Théodebert II d'Austrasie (595-612) et Thierry II de Burgondie (595-613): *ep.* 6, 51; 9, 216; 9, 227; 11, 47; 11, 50; 13, 7; 13, 9; 13, 10; 13, 11; Clotaire II (584- 629), *ep.* 11, 51.

10. Grégoire connaît Reccared (*ep.* 1, 41 à Léandre de Séville) en 599 *ep.* 9, 229.

11. Relations avec Agilulf: *ep.* 5, 34; 5, 36; 6, 33; 9, 11; 9, 44; 9, 66; 9, 196; 11, 6. Dans *Hom. Ez.* II, préf., Agilulf est le fléau du moment. Pourtant la réalité est plus complexe, la reine Théodelinde est catholique, *ep.* 4, 2; 4, 4; 4, 33; 4, 37; 5, 52; 9, 68; 14, 12, baptême catholique du jeune Adaloald. On conserve encore aujourd'hui dans le trésor de Monza des objets qui attestent des liens établis entre Rome et la cour de Pavie: évangélaire, reliquaires, croix pectorale. Paul Diacre, *Hist. longob.*, juge avec beaucoup de sympathie le comportement de Grégoire vis à vis de la couronne lombarde. Aussi tout semble indiquer que Grégoire a projeté un royaume catholique en Italie comme il en existait déjà en Gaule et en Espagne.

12. cf *ep.* 9, 217, Childebert I fondateur d'un monastère en Arles. Grégoire connaît Césaire et Aurélien. La mention de ce roi mérovingien montre aussi qu'il a une idée assez claire de l'ancienneté relative de la conversion des Francs même s'il ne mentionne jamais Clovis.

13. L'affaire Herménégild (*Dial.* III, 31) dans M. Reydellet, p. 481-485 et J. Fontaine, "Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne", *La conversione al cristianesimo nell'alto Medioevo, Settimane di Spoleto* 14, Spolète 1967, p. 87-147.

14. Totila dans *Dial.* II, 14-15; Théodoric dans *Dial.* IV, 31. Théodoric sert d'*exemplum* pour le motif de l'enfer, cf J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris 1981, p. 130. Totila illustre le conflit du saint et du roi, dans un épisode de la vie de saint Benoît, cf Reydellet, p. 491 et *Dial.* III, 5 et III, 12.

15. L. Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, Paris 1992, p. 48.

16. cf *Dial.* III, 1, 1-8: Genséric?, *ep.* 9, 9 à Gennadius exarque d'Afrique.

17. Lettres à Ethelbert et à Berthe en juin 601, *ep.* 11, 35 et 11, 37. cf J.M. Wallace-Hadrill, *Early germanic kingship in England and on the Continent*, Oxford 1971, p. 25 s.

18. cf *ep.* 3, 62. A propos de l'Ethiopie, cf *Mor.* 18, 52, 84: "Sous le nom d'Ethiopie on a l'habitude de désigner la religion païenne (*gentilitas*) noire d'abord du péché d'infidélité." Les deux passages des *Dial.* sont IV, 42, 3-4 et IV, 57, 3-7; dans les deux

cas les thermes sont des lieux infernaux de purification, cf J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, p. 128.

19. Ainsi dans *Mor.* 8, 36, 56; 9, 16, 23; 12, 18, 23; 23, 21, 41; 27, 10, 17; *Mor.* 30, 10, 37 et 33, 12, 25: mémoire du crime et allusion à la pénitence.

20. *Mor.* 10, 30, 51: *Saepe namque contigit ut electus quisque, qui ad aeternam felicitatem ducitur, continua hic adversitate deprimatur; non hunc rerum abundantia fulciat, non dignitatum gloriam honorabilem ostendat, nulla ei obsequentium frequentia suppetat, nulla hunc humanis oculis vestium pompa componat; a cunctis vero despicibilis cernitur, et hujus mundi gratia indignus aestimatur. ... Hinc est quod David sanctum pater ipse despexerat, quem prophetae Samuelis oculis praesentare recusabat.*

21. cf *ep.* 5, 15.

22. *Mor.* 7, 35, 53: *Libet inter haec oculos mentis attollere, et electos Dei exterius oppressos quantae intrinsecus arcis praesideant videre. ... In horum profecto oculis quidquid temporaliter eminet altum non est. ... Unde et nullis contra veritatem potestatibus parcent; sed quos attolli per elationem conspiciunt, per spiritus auctoritatem premunt.*

23. cf M. Reydellet, p. 490 et s. Sur le thème de l'homme de Dieu, cf G. Cracco, "Ascesa e ruolo dei "Viri Dei" nell'Italia di Gregorio Magno", *Hagiographie, cultures et sociétés IVème-XIIème s.*, Etudes Augustiniennes 1981, p. 283-297.

24. cf B. Judic, "Structure et fonction de la *Regula Pastoralis*", *Grégoire le Grand*, CNRS, 1986, p. 411-412.

25. Il convient de rappeler ici quelques réflexions essentielles sur la relation entre Grégoire et la notion de pouvoir royal: E. Demougeot, "Grégoire le Grand et la conversion du roi germain au VIème siècle", *Grégoire le Grand*, CNRS, 1986, p. 191-206, C. Brouwer, "Egalité et pouvoir dans les Morales de Grégoire le Grand", *Recherches Augustiniennes* 27, 1994, p. 97-129 ; tous deux refusent l'idée d'une sacralité royale, en particulier contre M. Reydellet, op. cit. E. Ewig, "Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter", *Das Königtum, seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, Constance 1956, p. 7-74; R. Markus, "The Sacred and the Secular: from Augustine to Gregory the Great", *The Journal of Theological Studies* 36, 1985, p. 84-96; id. "Gregory's the Great "Rector" and his genesis", *Grégoire le Grand*, CNRS, 1986, p. 137-146; id. "Gregory the Great on Kings: Rulers and preachers in the Commentary on I Kings", *The Church and Sovereignty, Studies in honour of Michael Wilks* ed. by D. Wood, 1991, p. 7-21; C. Straw, "Gregory's politics: theory and practice", *Gregorio Magno e il suo tempo, Studia ephemeridis Augustinianum* 33-1, Rome 1991, p. 47-63;

F.E. Consolino, "I doveri del principe cristiano nel Registrum epistularum di Gregorio Magno", *Augustinianum* 33, 1993, p. 57-82, à des titres divers, penchent vers plus ou moins de sacralité.

26. *Commentaire sur I Rois* 2, 150, S. C. 391, p. 245-247. cf *Mor.* 12, 31 et *Pastoral* 1, 4. Nous n'épuisons pas bien sûr toutes les mentions de rois bibliques chez Grégoire.

27. cf W. Ullmann, "The Bible and principles of government in the middle ages", *La Bibbia nell'alto Medioevo, Settimane di Spoleto* 10, Spolète 1963, p. 181-228. Voir aussi dans le même vol. P. E. Schramm, "Das Alte und das Neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters", p. 229-256 avec le problème de la rénovation du sacre qui dépasse le cadre de cet article.