

## Jean-Paul Boyer

Ecce rex tuus. *Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples*<sup>1</sup>.

[A stampa in "Revue Mabillon. Revue internationale d'histoire et de littérature religieuse", n. s., VI (1995), pp. 101-136  
- Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"].

"Aux laïcs, si grande que soit leur valeur en théologie, il est interdit de prêcher". Augustin d'Ancône, dans la question de la *Summa de ecclesiastica potestate* qu'il consacrait à la prédication, rappelait avec sa fermeté coutumière la position intransigeante adoptée par l'Église depuis environ un siècle<sup>2</sup>. Le destin voulait qu'il rédigeât sa *Somme* (achevée en 1326) installé à Naples, au service du roi Robert (1309-1343), que ses avertissements atteignaient plus que quiconque<sup>3</sup>.

Peu après la mort du roi, la *Cronaca di Partenope*, répétant une opinion qui s'était largement diffusée en Italie, le décrivait comme *lo piú savio omo in sapienza che fosse in terra da lo tempo di Salamone (sic)*<sup>4</sup>. Or, cette sagesse proverbiale s'était principalement manifestée dans la prédication. Le roi Robert a laissé le *corpus* sans doute le plus important de sermons laïques médiévaux : environ deux cent soixante-dix<sup>5</sup>. Encore faudrait-il évoquer, à ses côtés, Barthélemy de Capoue, fidèle protonotaire et logothète de Charles II puis de Robert. Tout laïc qu'il fût, il prêchait également<sup>6</sup>. L'ensemble de plus de trois cents sermons ainsi prononcés, explicitement ou

---

<sup>1</sup> Je voudrais remercier Madame Nicole Bériou pour son aide précieuse, et mon collègue Pierre Villard qui m'a fait profiter de son érudition d'helléniste.

En règle ordinaire, on ne trouvera pas répétées, dans les notes, les références contenues dans l'appareil critique qui accompagne le document édité ci-après. Pour les sermons cités, je ne renvoie aux mss. que quand je les ai directement consultés.

Principales abréviations : ANG., pour Biblioteca Angelica (Rome) ; MARC., pour Biblioteca Nazionale Marciana (Venise) ; NAP., pour Biblioteca Nazionale di Napoli ; GÖTZ, pour W. GÖTZ, *König Robert von Neapel (1309 - 1343). Seine Persönlichkeit und sein Verhältnis zum Humanismus*, Tübingen, 1910 (catalogue des sermons p. 47-68) ; NITSCHKE, pour A. NITSCHKE, "Die Reden des Logotheten Bartholomäus von Capua", dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Arch. und Bibl.*, t. 35 (1955), p. 226-274 (catalogue des sermons p. 255-259) ; SCHNEYER, pour J. B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350 (Autoren)* : "Bartholomäus de Capua", dans t. I, Münster Westfalen, 1969, p. 419-424 ; "Robertus de Neapel", dans t. V, *ibid.*, 1974, p. 196-219 ; BEKKER, pour *Aristoteles Graece*, éd. I. BEKKER, Berlin, 1831.

Éditions utilisées des œuvres de Sanctus THOMAS de AQUINO : *Summa Theologiae, Opera Omnia*, cura et studio Frat. Praedicatorum, t. VI-X, Rome, 1891-1899 ; *De regno ad regem Cypri*, éd. H.-F. DONDAINE, *ibid.*, t. XLII, Rome, 1979 ; *Sententia libri Ethicorum*, éd. R.-A. GAUTHIER, *ibid.*, t. XLVII-2, Rome, 1969 ; *Sententia libri Politicorum*, éd. H.-F. DONDAINE et L.-J. BATAILLON, *ibid.*, t. XLVIII, Rome, 1971 ; *In duodecim libros Metaphysicorum*, éd. M.-R. CATHALA et R. M. SPIAZZI, Turin-Rome, 1950 ; *Scriptum super quarto libro Sententiarum*, éd. M. F. MOOS, Paris, 1947 (jusqu'à la d. XXII) ; *Commentum in quartum librum Sententiarum, Opera Omnia*, éd. Parme, t. VII-2, 1858 ; *Commentum in Matthaëum et Joannem Evangelistas, ibid.*, t. X, 1860.

<sup>2</sup> AUGUSTINUS de ANCONA, *Summa de potestate ecclesiastica*, q. 64, art. 1, ad 1<sup>m</sup>, éd. Rome, 1582, p. 337 B (*laicis quantumcumque polleant doctrina interdicitur praedicare*). Sur cette position de l'Église voir : R. ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1974 ; N. BÉRIOU, "La prédication aux XII<sup>e</sup> - XIII<sup>e</sup> s.", dans *Sources d'histoire médiévale* (dir. G. BRUNEL et E. LALOU), Paris, 1992, p. 626 et 635-640 ; Ph. BUC, "Vox clamantis in deserto. Pierre le Chantre et la prédication laïque", dans *Revue Mabillon*, t. 65 (1993), p. 5-47. Ajouter l'opinion de Sanctus THOMAS de AQUINO : *Scriptum super quarto lib. Sent.*, d. XIX, q. 2, a. 2, q. 2, ad 4<sup>m</sup>, éd. cit., p. 995, n°133 (*non enim licet alicui praedicare, nisi officium praelationis habeat, uel ex auctoritate alicuius praelationem habentis*).

<sup>3</sup> B. MINISTERI, art. "Agostino d'Ancona", dans *Dizionario biografico degli Italiani*, t. I, Rome, 1960, p. 475-478.

<sup>4</sup> *Cronaca di Partenope*, éd. A. ALTAMURA, Naples, 1974, p. 37-38 et 132. A. BARBERO, "Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento", dans *Bollettino storico - bibliografico subalpino*, t. 80 (1982), p. 389-450.

<sup>5</sup> Cf. *Rep.* SCHNEYER (270 numéros, qu'il faut porter à 271, avec deux sermons sous le n° 135 ; mais on doit soustraire, en revanche, le n° 14 : prothème du n° 15, le n° 73 : *quaestio*, et les n°s 95 et 96 qui ne sont pas de Robert. Quant aux n°s 129 et 252, ils désignent un même sermon). Etude des mss. : M. DYKMANS, éd. de ROBERT d'ANJOU, *La Vision bienheureuse*, Rome, 1970, p. 47\*-65\*. J'ai utilisé pour la présente recherche : ANG., mss. 150 et 151 (XIV<sup>e</sup> s.) ; MARC., cod. lat. III, n° 76 (XIV<sup>e</sup> s.) ; NAP., ms. VII E 2 (XV<sup>e</sup> s.).

<sup>6</sup> Cf. SCHNEYER ; NITSCHKE ; J.-P. BOYER, "Parler du roi et pour le roi. Deux sermons de Barthélemy de Capoue, logothète du royaume de Sicile", dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, à paraître, 1995. (Les

indirectement, à l'avantage du pouvoir royal angevin illustre une tentation des puissances temporelles assez diffuse au long du Moyen Âge<sup>7</sup>. Il témoigne, néanmoins, d'une pratique exceptionnelle à ce degré, et l'empiétement laïque sur les prérogatives ecclésiastiques étonne d'autant plus qu'il vient de la première maison de Provence - Sicile : le chef, par définition, des guelfes.

Ce dossier n'occupe pas seulement une place singulière parmi les sermons médiévaux conservés. Il autorise l'investigation sur l'idéologie et la propagande du régime angevin. L'étude de ce "couple" a longtemps paru difficile. On a même douté que la dynastie se préoccupât de l'opinion publique dans ses domaines, hors le cercle étroit de la haute aristocratie. Quant au reste, ne se tenait-elle pas à la remorque des idéaux de l'Église romaine et des intellectuels de l'Italie "communale" ? L'enquête demande qu'on favorise des voies différentes de celles privilégiées par l'historiographie de l'Italie centrale et septentrionale : chroniques et littérature. D'autres ont déjà remarqué ce qu'apportait la connaissance de l'activité juridique<sup>8</sup>. Pour la première moitié du XIV<sup>e</sup> s., la masse des sermons ne me semble pas moins éclairante : entendons "sermons laïques" et aide apportée au prince par la prédication des clercs<sup>9</sup>. La recherche n'est qu'amorcée en ce domaine. Ainsi, dans le cas de Robert, qu'un roi prêchât a paru assez remarquable pour qu'on le signalât : sans plus, à l'ordinaire<sup>10</sup>. G. B. Siragusa donnait, en 1891, la première grande étude sur le phénomène culturel représenté par Robert et son entourage. Il ne réservait, cependant, aux sermons du roi que peu de place. Il prononça, surtout, un jugement à leur égard qui a pesé jusqu'à maintenant : ils ne consisteraient qu'en un stérile "magasin de citations". W. Götz leur accorda un peu plus de considération, dans un opuscule de 1910, et en fournit un utile catalogue. Il ne porta guère son intérêt que sur les rapports entre Robert et l'humanisme, conduisant, je crois, à une erreur d'interprétation. Seul, M. Dykmans, en 1970, a apprécié ces textes à la lumière de la vie intellectuelle du moment, leur destinant quelques lignes denses dans sa remarquable édition du traité du roi sur la Vision bienheureuse. Depuis, un récent article de D. Pryds a suggéré de se tourner vers le lien entre prédication et office royal<sup>11</sup>.

Redonner aux sermons de Robert leur sens politique, comme je me le propose, exige une interprétation qui dépasse leur seule lecture. Une poignée d'entre eux ont été édités : neuf. Aucune de ces éditions n'a conduit à une étude du document comme témoignage d'un contexte politique et culturel. A une exception près, elles n'ont pas établi les sources d'inspiration de Robert, les

---

sermons de Barthélemy de Capoue sont environ 45). Description des mss. : voir NITSCHKE, p. 255. Mss. utilisés pour la présente étude : NAP., ms. VII E 2 (XV<sup>e</sup> s.) ; Österreichische Nationalbibliothek (Vienne), ms. 2 132 (XIV<sup>e</sup> s.).

<sup>7</sup> G. L. HASKINS et E. H. KANTOROWICZ, "A Diplomatic Mission of Francis Accursius and his Oration before Pope Nicholas III", dans *English Historical Review*, t. 58 (1943), p. 424-447. J. B. SCHNEYER, "Die Laienpredigt im Mittelalter", dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, t. 18 (1967), p. 210-218. C. DELCORNO, *La predicazione nell'età comunale*, Florence, 1974, p. 47-48. M. D. JOHNSTON, "Parliamentary Oratory in Medieval Aragon", dans *Rhetorica*, t. 10 (1992), p. 99-117.

<sup>8</sup> Sur tout ceci : G. GALASSO, *Il regno di Napoli*, Turin, 1992 (Storia d'Italia, 15-1), p. 544-546. Egalement : B. CAPASSO, *Le fonti della storia delle provincie napoletane dal 568 al 1500*, Naples, 1902, p. 118-168 ; F. SABATINI, "La cultura a Napoli nell'età angioina", dans *Storia di Napoli*, t. IV-2, Naples, 1974, p. 15-146 ; A. BARBERO, "Il mito angioino", art. et passage cit.

<sup>9</sup> Citons les sermons du franciscain François de Meyronnes ("Sermo magistri Francisci de Mayronis", dans *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capucinatorum*, 1897, p. 305-315 ; J. B. SCHNEYER, "Franciscus de Mayronis", dans *Repertorium*, op.cit., t. II, Münster Westfalen, 1970, p. 64 - 79), ceux de Jacques de Viterbe (cf. *infra*), ou ceux du dominicain Jean Regina (T. K. PPEL, "Giovanni Regina di Napoli", dans *Archivium Fratrum Praedicatorum*, t. 10 (1940), p. 48-71 ; J. B. SCHNEYER, "Johannes Regina de Neapel", dans *Repertorium*, op. cit., t. III, Münster Westfalen, 1971, p. 604 - 615).

<sup>10</sup> B. CAPASSO, *Le fonti*, op. cit., p. 162 ; R. CAGGESE, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, t. II, Florence, 1930, p. 365-366 ; É.-G. LÉONARD, *La jeunesse de Jeanne Ière*, t. I, Monaco-Paris, 1932, p. 136, 152 et 154 ; *ID.*, *Gli Angioini di Napoli*, s. l., 1967 (éd. française, 1954), p. 353-354 ; F. SABATINI, "La cultura", op. cit., p. 69 ; etc.

<sup>11</sup> G. B. SIRAGUSA, *L'ingegno, il sapere e gli intendimenti di Roberto d'Angiò*, Palerme, 1891, en particulier p. 40-50. W. GÖTZ, *König Robert*, op. cit. M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse*, op. cit., p. 44\*-46\* et 62\*-64\*. D. PRYDS, "Rex praedicans : Robert d'Anjou and the Politics of Preaching", dans *De l'homélie au sermon*, Louvain-la-Neuve, 1993, p. 239-262.

confondant avec les "autorités" citées<sup>12</sup>. Dans ces conditions, l'heure est encore à la recherche inductive.

J'ai sélectionné un groupe de textes qui me paraissaient particulièrement instructifs. L'un deux, que je publie ici, m'a servi de pivot. Il part du fameux verset de Matth. XXI-5 : *Ecce rex tuus uenit tibi mansuetus*, thème d'innombrables prédications pour l'Avent ou les Rameaux. Aucune autre citation biblique n'éveillait aussi vivement dans les consciences l'image du Christ-Roi. Pour les rois temporels, le Christ était le grand modèle et le grand défi, celui de la royauté parfaite, seule légitime par elle-même : *initium regni* disaient les partisans de la théocratie<sup>13</sup>. Aussi, ce sermon, le seul que nous connaissions de Robert sur Matth. XXI-5, offre-t-il, bien que conservé dans une copie incomplète, une justification du roi et du royaume d'une ambition exceptionnelle.

Cette "défense et illustration" d'un pouvoir par lui-même, avant toute autre argumentation, débutait par une application pratique : le roi prêchait. L'exacte appréciation de la nature des sermons du roi Robert doit ainsi précéder, dans mon étude, l'examen de leur contenu.

## I - Les sermons du roi.

Le terme de "sermon" s'applique parfois à l'éloquence laïque avec un peu d'abus. Il n'y a pas d'équivoque pour Robert, et pas au seul motif que les manuscrits qualifient nombre de ses discours de *sermones*. Celui que je publie ici fut bâti, comme en avertit expressément le roi, sur l'évangile du jour, et cette allocution pour le dimanche des palmes fut peut-être prononcée à l'occasion de la procession qui mimait l'entrée royale du Christ dans Jérusalem. Le passage de l'Écriture que le roi utilisa se lisait, en effet, lors de la bénédiction des Rameaux. De surcroît, sur la totalité de sa production, on compte environ 27 % de sermons *de Tempore*, et ses sermons *de Sanctis* sont encore plus nombreux : environ le tiers des textes conservés. Ceci suffit à montrer combien il privilégiait les occasions liturgiques.

Il est vrai que, dans son sermon des Rameaux, Robert manifestait une certaine retenue. Il déclarait renoncer, après l'avoir amorcé, à un exposé sur la royauté du Christ et la Passion, qui conduisait dans le domaine doctrinal. Il se repliait sur un "sujet moral". Il n'en ambitionnait pas moins d'enseigner les voies de la charité par la crainte. Le contenu des sermons assure qu'ils représentaient une véritable prédication. Les occasions, même purement temporelles, ne permettent pas de différencier des allocutions "laïques" et des "sermons". En toutes circonstances, le roi traitait de sujets qui relevaient de la compétence des clercs. Une courte harangue, destinée au roi de France, sur la "providence royale" abordait la question de la providence divine dans les créatures<sup>14</sup>. On trouve beaucoup plus audacieux. La célébration de la victoire des îles Lipari (1339) entraînait le roi à expliquer la nature de la prière, *ascensus mentis in Deum*, et ses conditions, répétant exactement la doctrine contenue dans la *Somme Théologique* de saint Thomas<sup>15</sup>.

Que Robert sermonnât, ses détracteurs comme ses amis en convenaient d'ailleurs, dont des voix particulièrement autorisées. Le dominicain florentin Remigio Girolami, tout en le louant au moins à deux occasions pour son talent, mettait en relief sa singularité : "Bien que ce roi soit un laïc, il se comporte comme un clerc en prêchant cléricale". Benoît XII, en personne, le décrivait dans le

---

<sup>12</sup> G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, Bologne, 1782, p. III-VIII (Sermon sur Bologne : GÖTZ n° 1, SCHNEYER, n° 49). G. B. SIRAGUSA, *L'ingegno*, op. cit., p. III-VII (sermon pour la paix conclue entre les factions génoises en 1331 : GÖTZ n° 185, SCHNEYER n° 135 a). W. GÖTZ, *König Robert*, op. cit., p. 69-70 (sermon aux ambassadeurs de Bologne et de Toscane : GÖTZ n° 271, SCHNEYER n° 98). A. WALZ, "Historia canonizationis Sancti Thomae de Aquino", dans *Xenia Thomistica*, t. 23 (1925), vol. 3, p. 171-172 (sermon pour la canonisation de saint Thomas : GÖTZ n° 280, SCHNEYER n° 138). E. P. SZTOR, *Per la storia di san Ludovico d'Angiò*, Rome, 1955, p. 69-81 (sermon pour la fête du saint : GÖTZ n° 116, SCHNEYER n° 42 ; seule éd. où les emprunts à saint Thomas d'Aquin sont identifiés). V. GAMBOSO, "I quattro panegirici per sant'Antonio di re Roberto d'Angiò", dans *Il Santo*, t. 25 (1985), p. 338-378 (GÖTZ n°s 79-81 et 149, SCHNEYER n°s 216-218 et 54).

<sup>13</sup> J. LECLERCQ, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age*, Paris, 1959. ID., "Textes contemporains de Dante sur des sujets qu'il a traités", dans *Studi Medievali*, Spolète, 1965, p. 521 (traité anonyme *De potestate Ecclesie*).

<sup>14</sup> ANG., ms. 151, fol. 77 v - 78, et MARC, ms. cit., fol. 284-285 (GÖTZ n° 173, SCHNEYER n° 251).

<sup>15</sup> ANG., ms. 150, fol. 68 v - 69 (et table du XV<sup>e</sup> s., fol. 2 : *Colatio (sic) de gratiarum actione super uictoria Lipari*), et NAP., ms. cit., fol. 205 (GÖTZ n° 233, SCHNEYER n° 6). Cf. Sanctus THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>a</sup>e, q. 83, a. 17, c, éd. cit., t. IX, p. 210.

monastère de Sainte-Claire de Naples, entouré de "prélats, maîtres en théologie, prieurs et lecteurs de divers ordres", "annonçant la parole de Dieu" dans un "sermon", au "jour de la translation du glorieux confesseur saint Louis"<sup>16</sup>.

M. Dykmans, analysant l'un des deux principaux manuscrits connus, celui de la Marciana de Venise, relève que les sermons y sont classés selon l'ordre liturgique, d'abord *de Tempore*, puis *de Sanctis*, avec une dernière partie *de diuersis*. Nous avons une disposition habituelle aux recueils des professionnels de la prédication<sup>17</sup>. L'étude de la tradition manuscrite confirme, donc, que ces textes étaient reçus des contemporains comme d'authentiques sermons ; ajoutons, comme des sermons qui méritaient l'attention. Nous avons mention de sept manuscrits (un, toutefois, réalisé sur ordre du roi lui-même), dont cinq ont survécu : on copiait toujours des sermons de Robert au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> s.<sup>18</sup>.

Ce relatif succès de l'œuvre nous a, il est vrai, laissé des documents d'aspect d'abord déroutant. Ils tiennent souvent du schéma, s'ornant de numéros et de diagrammes. Cette présentation a conduit aux préjugés qui ont dominé, depuis G. B. Siragusa, à l'égard de discours où il y aurait peu à apprendre.

On remarquera, d'abord, que le manuscrit romain de l'Angelica, l'autre manuscrit majeur avec celui de Venise, ne laisse guère douter que les sermons de Robert, dans leur état actuel, aient été compilés à partir d'exemplaires de provenances diverses, dont des *reportationes*<sup>19</sup>. De ce fait, ils sont beaucoup plus sommairement rédigés que la "lettre-sermon" du roi adressée aux Florentins lors des inondations de 1333. Traduite en toscan sur l'initiative de Giovanni Villani, elle ne manque pas du "liant" qui fait d'habitude tant défaut, ni de références explicites à un contexte historique, ici celui de Florence, qui ne se rencontrent que très rarement dans la prédication du souverain<sup>20</sup>. Néanmoins, la raison principale de la sécheresse de ses allocutions ne se trouve pas là, mais dans la fin des collections qui nous les ont transmises. Le manuscrit de l'Angelica s'accompagne d'une table contemporaine de sa copie (première moitié du XIV<sup>e</sup> s.). Elle n'enregistre pas les sermons. Elle répertorie assez minutieusement, par ordre alphabétique, les divers sujets traités dans leur développement. Le lecteur s'intéressait-il, par exemple, à l'*abusus ebrietatis* ? Il était adressé très précisément au fol. 271, verso, seconde colonne<sup>21</sup>... Le recueil, donc, rendait les services d'une collection de *distinctiones*. Il fournissait des exposés "prêts à l'emploi" en différentes matières, ce qui contribua sans doute à donner aux textes conservés ce ton de généralité, d'abstraction, qui leur est reproché aujourd'hui. On y voyait probablement encore des modèles de construction, ce qui justifiait leur présentation rigoureusement structurée<sup>22</sup>. Il n'est pas superflu d'ajouter que le possesseur du manuscrit de l'Angelica était un clerc<sup>23</sup>.

L'exacte appréciation des sermons de Robert demande, ainsi, qu'on cherche en quoi ils répondaient, si manifestement, aux goûts et aux exigences de la prédication du temps. Pour les

---

<sup>16</sup> G. SALVADORI, "I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami fiorentino", dans *Scritti vari di Filologia*, Rome, 1901, p. 478. BENO T XII, *Lettres communes...*, éd. J. M. VIDAL, Paris, 1903-1911, n° 6057 (éd. par E. BERTAUX, "Santa Chiara de Naples", dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 18 (1898), p. 171, n. 1). Par ailleurs, on connaît l'apostrophe de DANTE : *e fate re di tal ch'è da sermone* (*Paradiso*, VIII, 147. *Enciclopedia Dantesca*, t. IV, Rome, 1973, p. 1001-1002), et le vers ironique de Ser PIETRO de' FAITINELLI : *or sermoneggi, e dica prima e tersa* (A. F. MASSERA, *Soneti burleschi e realistici dei primi due secoli*, t. I, Bari, 1920, p. 186, n° VII).

<sup>17</sup> M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse, op. cit.*, p. 63\*. Cf. J. LONG RE, *La prédication médiévale*, Paris, 1983, p. 142.

<sup>18</sup> M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse, op. cit.*, p. 62\*, note 1. A. MIOLA, "Notizia d'un codice della Biblioteca Nazionale di Napoli", dans *Archivio Storico per le Province Napoletane*, t. 5 (1880), p. 394-395 et 412.

<sup>19</sup> M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse, op. cit.*, p. 50\* (Copie dans le ms. d'un sermon dont les moniales de Santa Chiara de Naples avaient prêté l'exemplaire). GÖTZ n°s 269 et 271, et p. 69-70 (deux sermons improvisés par le roi ; pour le second, il est précisé qu'on a ajouté ensuite les références). Sur la question de la transmission des sermons : J. LONG RE, *La prédication, op. cit.*, p. 158-160.

<sup>20</sup> GIOVANNI VILLANI, *Cronica*, Florence, 1845, t. III, lib. XI, cap. 2-3, p. 216 - 224.

<sup>21</sup> ANG., ms. 150, fol. 5. M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse, op. cit.*, p. 50\* - 51\*.

<sup>22</sup> J. LONG RE, *La prédication, op. cit.*, p. 158, 160 et 189-193. L.-J. BATAILLON, "Les instruments de travail des prédicateurs au XIII<sup>e</sup> s.", dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris, 1981, p. 197-209 (repris : ID., *La prédication au XIII<sup>e</sup> s. en France et en Italie*, Variorum, 1993, n° IV).

<sup>23</sup> M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse, op. cit.*, p. 50\* - 54\* (je ne partage pas les conclusions de l'auteur).

construire, le roi appliquait scrupuleusement les procédés du "sermon moderne"<sup>24</sup>. Ses discours prennent départ d'une citation, d'un thème, scripturaire à une exception près<sup>25</sup>. Sa division structure le développement. Même les allocutions très brèves suivent ce schéma. Dans le sermon des Rameaux, représentatif des textes plus étendus que caractérise la fureur du morcellement, la division initiale subit, à son tour, jusqu'à trois subdivisions successives. Ce sont là les signes indubitables d'un genre, mais pas les preuves d'un art.

Regardons, alors, le plan de ce sermon des Rameaux, rendu encore plus complexe en raison de son apparent "faux départ". L'énoncé du thème est suivi d'un prothème qui conduit, telle est sa fonction, à une exhortation à prier. Ce prothème répond aux principes les plus exigeants. Il s'appuie sur le thème initial, au lieu de recourir à la facilité d'une citation introductive particulière. Véritable petit sermon, il contient sa propre division qui, comme pour le sermon qui va suivre, se trouve contenue dans le thème. Ses quatre parties reposent sur les quatre mots : *rex, ecce, mansuetus, tibi*. Chacune de ces parties, enfin, met en jeu une ou deux autorités scripturaires confirmatives. Après la prière initiale, notre prédicateur énonce derechef, comme il se doit, le thème. Il expose sa division, accompagnée elle aussi d'autorités confirmatives. A ce moment, il renonce au sujet promis, pour se lancer dans un nouveau sermon. Il répète donc, pour la troisième fois, son thème. Il passe ensuite à une copieuse introduction qui en prouve l'opportunité : ce qui est toujours conforme aux bons usages de la prédication. Encore ne fallait-il pas se perdre dans les préliminaires ! Aussi, Robert se limite, cette fois, à annoncer sa division avant d'attaquer le développement, scandé par les subdivisions. Quant à la conclusion, nous voyons par d'autres sermons qu'il ne répugne pas à l'invocation finale de Dieu<sup>26</sup>.

S'il en était besoin, cette étude formelle finirait de convaincre du caractère "clérical" de la prédication de Robert, non tant en raison d'une rhétorique que de ces éléments décisifs : thème biblique, prothème et sa prière, vœu final adressé à Dieu<sup>27</sup>. La rhétorique, cependant, mérite quelque attention pour elle-même. Confrontés aux *Artes praedicandi*, les sermons de Robert ressemblent quelquefois à des exercices d'application. Le plan très original de celui des Rameaux apprend que l'application n'est pas toujours inintelligente. Cette sorte de "double sermon" place, à l'arrière d'une "moralité" sur le royaume terrestre, comme en filigrane, la royauté du Christ.

Cette habileté conduisait, également, à croire le roi compétent sur ce dernier sujet, bien qu'il s'interdît de le développer. Elle lui permettait de se montrer capable de dégager trois enseignements d'un seul verset de l'Évangile, à savoir un sur le Christ, un autre sur les devoirs du prédicateur, un troisième sur l'État temporel comme voie vers Dieu. Robert manifestait, par là, une réelle maîtrise exégétique<sup>28</sup>. Car la virtuosité dans l'utilisation des ornements, l'élégance de la construction ne le satisfaisaient pas. Elles l'aidaient à mettre en valeur la pénétration de son esprit.

Du moins dans ses sermons les plus élaborés, le roi savait conduire une argumentation d'apparence savante. Il suffit de remarquer la place de l'esprit logique dans l'élaboration de celui du dimanche des palmes. Dès l'*introductio thematis*, pour démontrer les fruits du "bon amour" et

---

<sup>24</sup> Cf. Th. M. CHARLAND, *Artes praedicandi*, Paris, 1936 ; C. DELCORNIO, *La predicazione, op. cit.*, p. 15-19 ; J. LONG RE, *La prédication, op. cit.*, p. 166-170 ; H. MARTIN, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Age. 1350 - 1520*, Paris, 1988, p. 235-268 ; M. G. BRISCOE, *Artes praedicandi*, Turnhout, 1992 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 64).

<sup>25</sup> GÖTZ n° 259, SCHNEYER n° 33 (citation de Salluste).

<sup>26</sup> Cf. une allocution pourtant strictement "politique", prononcée devant les syndics d'*uniuersitates* venus prêter hommage, en 1330, aux petites-filles du roi, Jeanne et Marie. Le sermon s'achevait ainsi : *Rogabimus Deum quod sic det nobis hec similia obseruare et agere ad beneplacitum sui, ut tandem mereamur peruenire ad gaudium paradisi. Amen.* (Ang., ms. 151, fol. 139 v - 140 ; GÖTZ n° 273, SCHNEYER n° 110).

<sup>27</sup> En eux-mêmes, les principes rhétoriques du sermon moderne ne sont qu'une technique, et qui doit à la rhétorique classique : F. MORENZONI, intr. à THOMAS de CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi*, Turnhout, 1988 (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, 82), p. XLVIII et LVII - LXIII ; *ID.*, "Aux origines des "Artes praedicandi". Le "De artificioso modo predicandi" d'Alexandre d'Ashby", dans *Studi Medievali*, t. 32 (1991), p. 891-894.

<sup>28</sup> Dans tel sermon sur saint Antoine de Padoue, Robert expose méthodiquement les quatre sens d'un verset de l'Écriture, indiquant tour à tour qu'il s'agit du *sensum ystoricum, allegoricum, tropologicum, anagogicum* : V. GAMBOSO, "I quattro panegirici", art. et doc. cit. (4° panegyrique), p. 370-371.

de la "bonne crainte", Robert ne se limite pas à reproduire la glose du Lombard. Il prétend la fonder en raison. Il recourt à l'enseignement des *Topiques*, et procède par "inférence immédiate" de sa première proposition (le mauvais amour et la mauvaise crainte sources de tout péché) à son opposé. Les parties du développement qui suivent marquent les étapes d'une méthodique induction. Elle conduit des formes élémentaires de communauté au royaume. Bien entendu, il s'agit d'un décalque du premier livre des *Politiques*, hors la question du royaume, mais qui prolonge la réflexion du Philosophe. Il vaudrait mieux parler de commentaire. Celui-ci ne néglige pas les ressources de la syllogistique. Par exemple, affirmant, pour mineure, que le couple de l'homme et de la femme est destiné à la génération, énonçant alors, pour majeure, le principe aristotélicien selon lequel la génération est "le chemin vers la nature" (en prenant au passage la peine de l'établir), il ne reste à l'orateur qu'à conclure : "Ces deux personnes sont placées dans la communauté domestique selon la nature".

Le sermon des Rameaux s'apparente, à ce moment, à une *lectio*. Cette manière de procéder conduit, même, à ce qui paraît une maladresse de construction, du point de vue rhétorique : Robert traite à deux reprises de la question de l'esclavage. Cette "erreur" de plan reflète, en réalité, la démarche d'Aristote dans les *Politiques*. Celui-ci, avant de présenter la famille comme cellule de base de la cité, doit en établir la caractère naturel. Il cherche, d'abord, "les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre" : "la femme et l'homme", "celui qui commande et celui qui est commandé". Plus loin, il constate que les "parties premières et élémentaires d'une famille sont un maître et un esclave, un époux et une épouse, un père et ses enfants"<sup>29</sup>. A chaque fois, il donne raison de l'esclavage. Robert, il est vrai, expose imparfaitement ces deux étapes de la pensée du Philosophe. Il s'agit, à ses yeux, de distinguer la simple existence de la maison de sa perfection, qui exige des fils. Quoi qu'il en soit, les sermons du roi étaient quelquefois de vrais exemples de culture "scolastique", selon la pente que suivait alors une certaine forme de prédication "universitaire"<sup>30</sup>. La recherche des sources finit de le prouver.

Ne suffit-il pas d'énumérer les "autorités" citées ? Dans le sermon des Rameaux, texte assez bref dans l'état actuel, on compte vingt-quatre références, onze bibliques, une à Grégoire le Grand, une autre à la glose du Lombard, une à Hésiode (au travers d'Aristote) et dix au Philosophe. Pour ce dernier, le roi étale ce qu'on croirait être une exceptionnelle culture aristotélicienne. Il mentionne *Métaphysiques*, *Topiques*, *Politiques*, *Physiques*, *Éthiques*, et traité *De l'âme* ; et encore les emprunts évidents, aux yeux des lettrés, à Aristote sont-ils plus nombreux que ceux annoncés. Tout ceci reflète bien les errements du roi : une avalanche d'autorités, réparties en deux ensembles. Il y a d'abord les Écritures et toute la "patrologie", au sens de l'abbé Migne, même grecque, sans oublier l'usage soutenu des gloses. Le second groupe comporte les auteurs de l'antiquité païenne, latine et grecque, dominés de très haut par le *maestro di color che sanno* (Dante, *Inferno*, IV, 131). Cet encyclopédisme ne devait pas peu concourir à la réputation de sagesse du roi (sagesse alors volontiers regardée comme une science supérieure)<sup>31</sup>. Il contribuait, certainement, beaucoup à l'utilité et à l'exemplarité de ses sermons au yeux des contemporains. Car ce "bric-à-brac", comme on l'a qualifié, n'est autre, assurément, que celui des scolastiques, les plus grands compris<sup>32</sup>. Je n'ose pas ce rapprochement sans raison.

<sup>29</sup> ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. P. PELLEGRIN, Paris, 1990, liv. I, chap. 2, 2, p. 87, et chap. 3, 1, p. 94 (Bekker, 1252 a 26-31 et 1253 b 5-7). Version latine, *Politica*, selon la *Translatio nova* : voir Sanctus THOMAS de AQUINO, *Sententia lib. Pol.*, éd. cit., p. A 70 et A 81.

<sup>30</sup> J. LECLERCQ, *L'idée de la royauté du Christ*, op. cit., p. 145. B. SMALLEY, "Oxford University Sermons. 1290-1293", dans *Medieval Learning and Literature*, Oxford, 1976, p. 307-327. P. O. LEWRY, "Four Graduation Speeches from Oxford Manuscripts (c. 1270-1310)", dans *Medieval Studies*, t. 44 (1982), p. 138-180. J. LONG RE, *La prédication*, op. cit., p. 68-77. La contamination de la prédication par la scolastique ne paraît pas encore consommée, même pour les sermons "universitaires", au XIII<sup>e</sup> s. : D. L. D'AVRAY, *The Preaching of the Friars (Sermons diffused from Paris before 1300)*, Oxford, 1985, p. 163-180.

<sup>31</sup> W. GÖTZ, p. 33-34 ; V. GAMBOSO, "I quattro panegirici", art. cit., p. 333-335. Sur le concept de sagesse, cf. par exemple : Sanctus THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 57, a. 2, c., ad 1<sup>m</sup> et ad 2<sup>m</sup>, éd. cit., t. VI, p. 365-366.

<sup>32</sup> Cf. sur la question des "autorités" chez les scolastiques : M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1954, p. 55-60 et 106-131.

Selon l'usage de son époque, Robert ne nous livre pas les noms des auteurs à qui pourtant il doit le plus, les plus récents : les "docteurs", comme il les désigne dans son traité sur la Vision bienheureuse<sup>33</sup>. J'ai reporté dans les notes qui accompagnent mon édition du sermon des Rameaux l'identification des sources "cachées". Le résultat se passe de commentaire : au minimum, la moitié du texte est une contrefaçon de saint Thomas d'Aquin et du *De regimine principum* de Gilles de Rome.

La conséquence immédiate est d'écorner la réputation de "rat de bibliothèque" du roi, même si son amour des livres demeure au-dessus de tout soupçon<sup>34</sup>. Dans le sermon *Ecce rex tuus*, la grande majorité, voire la totalité, des recours à Aristote ne sont que de "deuxième main", venus principalement de Gilles de Rome et, sans doute encore, de saint Thomas. A l'habitude, Robert se ravitaille chez saint Thomas, bien entendu sans en prévenir. Il s'agit de citations les plus diverses, mais surtout les plus érudites. Annonce-t-il doctement que : *tres sunt partes prudentie secundum Tullium* ? Il reproduit, non le texte cicéronien, mais la version qu'en donne saint Thomas<sup>35</sup>. De même, pour le discours sur la victoire des îles Lipari, le Docteur commun lui fournit l'occasion d'une référence à Grégoire de Nysse (un pseudépigraphe), d'une autre à Jean Damascène, de trois au Philosophe<sup>36</sup>... Le but n'est pas de surprendre le souverain en flagrant délit de plagiat.

Les quelques exemples qui précèdent, faciles à multiplier, avertissent que ce sont souvent les auteurs païens qui sont "empruntés" de la sorte, et d'abord Aristote. La chose n'interdit pas une certaine connaissance directe du Philosophe. Le sermon des Rameaux en donne, peut-être, une modeste preuve. Relevant, vraisemblablement dans le *De regno* de saint Thomas, que l'homme est un *animal sociale (...) in multitudine uiuens*, Robert est capable d'adresser au premier livre des *Politiques*, qui a effectivement inspiré le Docteur angélique, mais que celui-ci ne cite pas. Nous savons que le souverain, grand amateur d'abrégés et d'encyclopédies, voulut un résumé des œuvres d'Aristote en physique, métaphysique et morale. Il le commanda au franciscain Jacques d'Alessandria<sup>37</sup>. La culture "classique", et en particulier aristotélicienne, de Robert doit être appréciée sous son vrai jour. Elle est moins exceptionnelle qu'il ne paraît. Elle ne dévoile pas l'esprit d'un homme partagé entre la nuit, le Moyen Age "clérical", et la lumière, la Renaissance "laïque". Elle ne manifeste pas l'affranchissement du politique face au théologien. Décidément, elle ne confirme que l'esprit tout scolastique du roi.

L'analyse du sermon des Rameaux nous l'a appris. Robert n'a pas utilisé Gilles de Rome ou saint Thomas comme des anthologies. Il en a transplanté des exposés complets. Il procède ordinairement de la sorte avec saint Thomas : souvent, les citations d'"autorités" qu'il lui doit se trouvent, tout simplement, incluses dans un passage ainsi prélevé. Dans le sermon *Ecce rex tuus*, la part du Docteur angélique est relativement étroite. Son œuvre, néanmoins, imprègne les écrits de Robert. Le roi l'emploie d'abondance dans ses deux traités théologiques sur la question de la pauvreté et sur la Vision bienheureuse, et le cite nommément. Dans le premier de ces ouvrages, il débute par la pauvreté chez "les gentils et les philosophes", y voyant une forme de vertu, mais

---

<sup>33</sup> M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse, op. cit.*, p. 24. Sur la différence entre *auctoritates* et *magistri* très souvent cités sans référence : M.-D. CHENU, *Introduction, op. cit.*, p. 114-115.

<sup>34</sup> C. C. COULTER, "The Library of the Angevin Kings at Naples", dans *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, t. 75 (1944), p. 141-155. M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse, op. cit.*, p. 39\*-42\*.

<sup>35</sup> ANG., ms. 151, fol. 77 v, et MARC., ms. cit., fol. 284 (GÖTZ n° 173, SCNHEYER n° 251). Cf. Sanctus THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 57, a. 6, arg. 4, éd. cit., t. VI, p. 370 ; d'après : CICERO, *Rhetorici lib. duo*, lib. II, cap. 53, 160, éd. E. STROEBEL, Leipzig, 1915, p. 147<sup>b</sup> - 148<sup>b</sup>.

<sup>36</sup> Doc. cit. : ANG., ms. 150, fol. 68, et NAP., ms. cit., fol. 205. Cf. Sanctus THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 144, a. 1, sed contra et c., éd. cit., t. X, p. 141 (trois références au Philosophe et une à Jean Damascène), et a. 2, c, *ibid.*, p. 143 (référence attribuée à Grégoire de Nysse = Nemesius, *De natura hominis*, cap. 20, PG 40, col. 689-690). Voir aussi, par exemple, la longue référence à Richard de Saint-Victor (dix-neuf lignes) dans le 4<sup>e</sup> panégyrique de saint Antoine (V. GAMBOSO, "I quattro panegirici", art. et doc. cit., p. 372) : copie de Sanctus THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 180, a. 4, arg. 3, éd. cit., t. X, p. 427.

<sup>37</sup> M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse, op. cit.*, p. 35\*.

inaccomplie faute d'avoir cherché Dieu : le thomisme marque jusque sa manière de raisonner<sup>38</sup>. Dans les sermons, on ne rencontre que quelques allusions au grand modèle du roi, comme : *magistraliter diffinitur*<sup>39</sup>. Il n'empêche que certains ressemblent à des puzzles d'extraits du saint docteur. Tel sermon sur saint Louis d'Anjou exige, au moins, douze renvois à saint Thomas<sup>40</sup>. L'allocution sur la victoire des îles Lipari reprend de la *Somme Théologique* cinq développements entiers, mettant à contribution quatre questions et sept articles différents<sup>41</sup>... La large utilisation de Gilles de Rome pour le sermon du dimanche des palmes paraît, certes, moins habituelle. Ce recours à un opuscule d'inspiration nettement thomiste ne fait que refléter, à son tour, l'ambiance intellectuelle et spirituelle des cercles dirigeants napolitains.

Chacun connaît le rôle de la cour angevine, Robert en tête, dans la canonisation de saint Thomas, et combien sa dévotion fut vive pour lui. A en croire les pièces du procès de Naples de 1319, la vénération pour le saint docteur touchait la famille royale, comme la haute aristocratie, les intellectuels du *studium*, voire, selon Barthélemy de Capoue, toute l'élite du Royaume<sup>42</sup>. Cette élévation de Thomas au rang d'une sorte de saint national ne peut se dissocier des relations entretenues par le pouvoir avec les grands noms de l'"aristotélo-thomisme" (pour adopter une expression commode), ajoutons de conviction théocratique<sup>43</sup>. On compte précisément du nombre Gilles de Rome, personnage considérable puisque proclamé docteur officiel des augustins en 1287<sup>44</sup>. Jacques de Viterbe, également augustin, alors archevêque de Naples (1302-1308), parlait de lui avec Barthélemy de Capoue<sup>45</sup>. Gilles, lui-même, dédicâça à Robert, devenu roi, son commentaire sur le second livre des *Sentences*, exprimant en cette occasion une gratitude dont on

<sup>38</sup> ROBERTUS rex, *Tractatus de apostolorum ac eos precipue imitantium euangelica paupertate*, éd. G. B. SIRAGUSA, *L'ingegno, op. cit.*, p. 179-180 et XIII - XXVII. *ID.*, *De Visione beata*, éd. M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse, op. cit.*, p. 71\*, 85\* et 24-27.

<sup>39</sup> E. P. SZTOR, *La storia di san Ludovico*, op. et doc. cit., p. 72.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 72-81. Aux onze références données par l'éditeur, ajouter au moins un autre emprunt, pour une double mention d'ARISTOTE à propos de la *dulia*, p. 81 : Sanctus THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 103, a. 1, arg. 1 et c., éd. cit., t. IX, p. 377.

<sup>41</sup> Doc. cit. : ANG., ms. 150, fol. 68-69, et NAP., ms. cit., fol. 205. Comparaison de l'*erubescencia* et de la *uerecundia* : cf. Sanctus THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 144, a. 2, c., éd. cit., t. X, p. 142-143. Sur la *uerecundia* : *ibid.*, a. 1, sed contra et c., p. 141. Comparaison de *furtum* et de la *rapina* : *ibid.*, q. 66, a. 4, c., et a. 9, c., t. IX, p. 89 et 95. Sur l'*invidia* : *ibid.*, q. 36, a. 2, c., et a. 4, ad 3<sup>m</sup>, t. VIII, p. 293-294 et 299. Sur l'*oratio* : *ibid.*, q. 83, a. 17, c., t. IX, p. 210.

<sup>42</sup> M.-H. LAURENT, *Processus canonizationis Sancti Thomae Aquinatis Neapoli*, Saint-Maximin, 1934, p. 270 et 385. A. WALZ, "Historia canonizationis", art. cit., p. 105-172. J. A. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin*, Paris, 1993 (éd. anglaise 1983), p. 376-382.

<sup>43</sup> Nous avons déjà vu Augustin d' Ancône : J. RIVI RE, "Une première "somme" du pouvoir pontifical chez Augustin d'Ancône", dans *Revue des Sciences religieuses*, t. 18 (1938), p. 149-183 ; B. MINISTERI, "Agostino d'Ancona", art. et lieu. cit. J'ai également cité Jean Regina : P.-M. SCHAFF, "Jean de Naples", dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VIII, Paris, 1924, col. 793-794 ; T. K PPELI, "Giovanni Regina", art. cit., p. 48-55. Sur ses opinions théocratiques : IOANNES de NEAPOLI, *Quaestiones variae Parisiis disputatae*, Naples, 1618 (repr., 1966), q. 39, p. 331-340. N'oublions pas Tolomeo de Lucques : J. RIVI RE, art. "Lucques (Barthélemy de)", dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. IX-1, Paris, 1926, col. 1062-1067 ; E. PANELLA, art. "Tolomé de Lucques", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XV, 1991, col. 1017-1019. Je reviens ci-dessous sur Gilles de Rome et sur Jacques de Viterbe. Il faut également compter du nombre Remigio Girolami : J. RIVI RE, "Rémi de Girolami", dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XIII, Paris, 1963, col. 2377-2379. Pour ses opinions théocratiques nuancées : J. LECLERCQ, "Textes contemporains de Dante", art. cit., p. 495-505. Description de l'ambiance intellectuelle de la cour : M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse, op. cit.*, p. 31\*-43\*.

<sup>44</sup> D. GUTTI REZ, art. "Gilles de Rome", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, Paris, 1967, col. 385-390. R. LAMBERTINI, "Egidio Romano lettore ed interprete della Politica nel terzo libro del *De regimine principum*", dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, t. 1, fasc. 1 (1990), p. 277-325. F. DEL PUNTA, S. DONATI, C. LUNA, art. "Egidio Romano", dans *Dizionario biografico degli Italiani*, t. XLII, Rome, 1993, p. 319-341. Gilles de Rome n'apparaît plus aujourd'hui comme un disciple au sens propre de saint Thomas. Sa pensée ne s'en développe pas moins en rapport avec le thomisme. Le *De regimine principum* s'inscrit dans sa continuité.

<sup>45</sup> Cf. M.-H. LAURENT, *Processus canonizationis, op. cit.*, p. 383. Sur Jacques de Viterbe : H.-X. ARQUILLI RE, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe. De regimine christiano*, Paris, 1926 (pour l'influence thomiste : p. 72-77).



ignore la cause précise<sup>46</sup>.

J'entends bien que de tels rapports se conformaient à la position du roi de Naples à l'égard de l'Église et de la papauté. Force est de constater que, dans ses propres sermons, Barthélemy de Capoue se révèle un véritable disciple de saint Thomas. André d'Isernia, juriste et haut fonctionnaire napolitain vers 1288-1316, recourait à l'autorité du Docteur commun dans ses commentaires<sup>47</sup>. Quand Gilles de Rome louait les qualités intellectuelles de Robert, flagornait-il, ou exprimait-il le sentiment d'une communauté d'idées ? Je n'oublie pas les liens du souverain avec les Spirituels et, plus généralement, les franciscains, dont des maîtres réputés. Son épouse, la reine Sancia, voulait que sa science fût "apprise seulement des frères mineurs"<sup>48</sup>. Ne lui en déplaise, les sermons du roi ne montrent pas cela. Comme ceux de son grand ministre, ils portent l'empreinte du thomisme.

L'efficacité de la prédication de Robert venait de sa parfaite conformité aux attentes intellectuelles du moment. Mais il ne s'agit pas que de considérer la construction des sermons, seule envisagée jusqu'ici. Une grande part de la philosophie politique qu'ils exposent se lit mieux à la lumière de ce "thomisme" au sens large, et en cours d'élaboration, dont Naples était l'un des centres. Robert y trouvait, de manière inattendue, un fondement à ses prétentions de roi prédicant .

## II - Le roi et la prédication.

"Les paroles du seigneur duc ne demandent pas de réponse, mais imposent l'admiration". Jacques de Viterbe répondait par ces mots, en 1305, à Robert alors duc de Calabre, qui s'apprêtait pour une expédition en Toscane. Ce dernier venait d'exposer ses intentions, sans doute à une assemblée du clergé. Avait-il prononcé un sermon ? Une tonalité religieuse ne manquait pas à ses paroles : "Il a sollicité les suffrages de nos prières". En tout cas, selon l'archevêque de Naples, le duc avait déployé une éloquence savante et maîtrisée<sup>49</sup>. Le 18 juillet 1309, roi non encore sacré, ce fut assurément un sermon que Robert offrit aux Marseillais : "se tenant en chaire, ou plutôt sur le siège royal du parloir de la vénérable église de Sainte-Marie-des-Accoules", devant "toute la communauté des hommes de Marseille", il leur adressa "des paroles nombreuses, très choisies et très saintes"<sup>50</sup>. Ces précieux textes confirment le lien chez Robert, dès l'origine, entre rhétorique, mieux, rhétorique sacrée, et exercice du pouvoir. Il maintint cette attitude au long de son règne. Du moins continuait-il de prêcher dans les années 1330. Nous conservons un sermon de 1339<sup>51</sup>.

Une clef de ce comportement nous est donnée par la cérémonie marseillaise de 1309. Ce bref "récit" nous montre Robert, quand il parlait, siégeant en majesté, sans doute à la manière des représentations que nous connaissons de lui, dans la célèbre "Bible de Naples" ou sur son tombeau de Santa Chiara<sup>52</sup>. Prêcher était clairement une expression de l'office royal. De sa bouche, le roi nous le confirme dans le sermon des Rameaux. Son prothème établit un parallèle limpide entre roi et prédicateur, montrant ce dernier comptable d'un "peuple", citant à son sujet le premier livre des *Rois* (XX, 25) : "comme le roi siégeait dans sa chaire selon son habitude".

<sup>46</sup> Cf. texte dans G. B. SIRAGUSA, *L'ingegno*, op. cit., p. 64-65.

<sup>47</sup> J.-P. BOYER, "Parler du roi", art. cit. ANDREAS de ISERNIA, *Constitutionum regni Siciliarum lib. III*, Naples, 1773, pro mium, p. XXVII (biographie : F. CALASSO, art. "Andrea de Isernia", dans *Dizionario biografico degli Italiani*, t. III, Rome, 1961, p. 100-103).

<sup>48</sup> M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse*, op. cit., p. 32\*-36\*. R. G. MUSTO, "Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spirituals Franciscans", dans *Women of the Medieval World*, Oxford-New York, 1985, p. 179-214.

<sup>49</sup> . Bibl. Vaticana, Arch. Basilicae Sancti Petri, D 213, col. 149-150 (absent *Rep.* SCHNEYER) : "*Vade et sicut credidisti fiat tibi*" Matth. 8 [vs. 13]. *Verba domini ducis responsionem non exigunt sed ammirationem ingerunt (...). Proposuit quidem se uocatum in Tusciam et uocationem accepisse, assignavit rationes monentes ipsum ad acceptandum, petiit orationum nostrarum suffragium, et declaravit suum finale intentum quod est procuratio pacis.* Datation : voir R. CAGGESE, *Roberto d'Angiò*, op. cit., t. I, Florence, 1922, p. 33-40.

<sup>50</sup> Arch. municipales de Marseille, AA 72.

<sup>51</sup> Sermon de 1331 pour la paix à Gênes : doc. cit. Sermons de 1333 pour la venue du roi de Hongrie et de son fils, André : GÖTZ n<sup>os</sup> 197, 201 et 202 ; SCHNEYER n<sup>os</sup> 129 (ou 252), 131 et 253. Sermon de 1339 pour la victoire des îles Lipari : doc. cit. (etc.).

<sup>52</sup> F. AVRIL, "Trois manuscrits napolitains des collections de Charles V et de Jean de Berry", dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 127 (1970), p. 314-326 et planche XI. S. FRASCHETTI, "Il mausoleo di Roberto d'Angiò", dans *Rivista d'Italia*, t 3 (1900), p. 247-278.

L'image ne surprend qu'à moitié. Selon la lettre, Robert reproduisait une conception du prédicateur qu'il trouvait affirmée avec une force particulière chez saint Grégoire le Grand. Le rapprochement semble d'autant plus nécessaire que le roi, au témoignage de ses écrits, dont le sermon des Rameaux, et de sa bibliothèque, était familier de cette œuvre<sup>53</sup>. Saint Grégoire désignait les clercs ayant charge d'âmes par les termes, comme synonymes, de *rectores* et de *praedicatores*. Placé au sommet de la hiérarchie humaine, l'*ordo praedicatorum* avait la responsabilité de *subditi*, et les prédicateurs étaient très précisément décrits comme des rois<sup>54</sup>. L'assimilation des clercs à des rois, exprimée sous diverses formes, représentait, au vrai, un lieu commun. Elle se rencontrait dans le *Décret*, qui prétendait citer saint Jérôme : "Ceux-ci (les clercs) sont des rois, c'est-à-dire qu'ils régissent eux et les autres parmi les vertus". Notons, néanmoins, l'ampleur donnée à l'idée par Jacques de Viterbe en personne, avec l'Église pour royaume, le pape pour roi, et aussi les prélats. Robert Grosseteste, dans un sermon aux clercs, leur exposait leur caractère royal. Il leur rappelait l'étymologie connue de chacun, "roi vient de régir". *Rectores animarum*, ils dirigeaient également un "peuple". Poursuivant le parallèle, il citait, parmi leurs "armes", le *gladium uerbi*. Bien entendu, leur dignité en tant que *regale sacerdotium* (I Petr. II, 9) leur venait du Christ, "véritable Melchisédec"<sup>55</sup>. En fait, comme l'exposait admirablement saint Thomas d'Aquin, celui-ci était l'unique roi-prédicateur, dont l'instrument par excellence était la parole<sup>56</sup>.

On comprend, alors, que le prestigieux modèle d'un *regimen animarum*, l'*ars artium* de saint Grégoire, fondé sur le discours, suscitât l'émulation des *regimines* temporels<sup>57</sup>. L'attrait ne pouvait que croître quand l'Église, dans un grand effort pastoral, élaborait, depuis le XII<sup>e</sup> siècle, cette éloquence qui se voulait plus persuasive, le sermon "moderne"<sup>58</sup>.

Concurremment, les propos d'Aristote, sur la dignité du discours au sens le plus large, exerçaient sans doute leur influence sur l'esprit de Robert. Le Philosophe voyait dans la parole articulée le privilège de l'homme et le fondement de la cité. Saint Thomas transmettait l'idée. Gilles de Rome, dans son *De regimine principum*, lui donnait un relief particulier, bien que parfaitement aristotélien. La parole articulée ne trouvait sa fin que dans la "communauté civile", car sa fonction véritable était de séparer le juste de l'injuste<sup>59</sup>. Cette perspective en faisait pour le prince, incarnation de la justice, non un simple moyen de persuasion, mais l'acte même du gouvernement. Sous cet angle, la parole articulée, désignée du nom de *sermo*, ne trouvait-elle pas sa plus haute expression dans le "sermon" élaboré, capable de distinguer et de prouver ?

Des considérations semblables n'échappaient pas au roi. Il exposait des réflexions proches, sur les

<sup>53</sup> V. GAMBOSO, "I quattro panegirici", art. cit., p. 333 et 335. N. BARONE, "La ratio thesaurariorum della cancelleria angioina", dans *Archivio Storico per le Province Napoletane*, t. 11 (1886), p. 19 (achat des *Moralia*) et 424 (achat des homélies *In Hiezech.*).

<sup>54</sup> Sanctus GREGORIUS MAGNUS, *Regulae pastoralis liber*, pars II, cap. 2 et 3, PL 77, col. 27-28. ID., *Moralia*, lib. IV, cap. 29, n° 56 (*sancti praedicatores : reges et consules*), CCSL 143, p. 200-201 (PL 75, col. 666). *Ibid.*, lib. XXIV, cap. 25, n° 52-54, CCSL 143 - B, p. 1226-1228 (PL 76, col. 317-318). ID., *In Hiezech.* II, Homilia IV, n° 5, CCSL 142, p. 261-262 (PL 76, col. 976). ID., *In lib. I Regum*, IV, n° 155, CCSL 144, p. 375 (PL 79, col. 280) ; etc. R. GILLET, art. "Grégoire le Grand", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, Paris, 1967, col. 885-886.

<sup>55</sup> c. 7, C. XII, q. 1 (FRIEDBERG, I, 678), référence aimablement signalée par Madame N. Bériou. IACOBUS de VITERBIO, *De regimine christiano* : éd. H.-X. ARQUILLI RE, *Le plus ancien traité*, op. cit., introduction p. 20-23 et ensemble du traité. ROBERTUS GROSSETESTE, *Sermo ad clerum* : éd. E. BROWN, *Appendix ad fasciculum rerum*, Londres, 1690, p. 258-260. Voir également la glose interlinéaire à Ps. LXVII, vs. 15, sur *reges : rectores uel doctores* (*Biblia latina cum Glossa Ordinaria*, Strasbourg, 1480/1481, repr. 1992, t. II, fol. 535) ; et NICOLAS de LYRA, postille au même vs. : *reges id est rectores*, soit les apôtres puis les évêques (*Biblia... cum glossa*, Anvers, 1634, t. III, col. 919). Synthèse sur la question : J. LECLERCQ, *L'idée de la royauté du Christ*, op. cit., p. 31 - 32 et 36 - 37.

<sup>56</sup> Sanctus THOMAS de AQUINO, *Commentum in Matth.*, cap. IV, 3, éd. cit., p. 46 ; et *Scriptum super quarto lib. Sent.*, d. XXII, q. 2, a. 3, q. 3, ad 2<sup>m</sup>, éd. cit., p. 1104, n° 154.

<sup>57</sup> Sanctus GREGORIUS MAGNUS, *Regulae pastoralis liber*, pars I, cap. 1, PL 77, col. 14.

<sup>58</sup> A. VAUCHEZ, introduction à *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Rome, 1981 (collection de l'École française de Rome, 51), p. 10-16. F. MORENZONI, "Aux origines des Artes praedicatorum", art. cit., p. 887-898.

<sup>59</sup> ARISTOTELES, *Politica*, lib I, cap. 2, 10 - 12, éd. cit., p. A 77 (BEKKER, 1253 a 7-18). Sanctus THOMAS de AQUINO, *Sententia lib. Polit.*, lib. I, cap. 1/b, éd. cit., p. A 78-A 79, l. 112-154. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, lib. III, pars. 1, cap. 4, éd. Rome, 1607 (repr. 1967), p. 409-410.

fins du sermon et ses conditions d'efficacité, dans ses panégyriques d'Antoine de Padoue<sup>60</sup>. Il y consacrait de longs développements à la "prédication fructueuse" du saint. Le psaume (XXXIX, 11) convenait qui disait : "Je n'ai pas dissimulé ta justice dans mon cœur", car, éclairant "publiquement", cette prédication était la "lumière de la justice commune ou légale". Le concept, éminemment "aristotélo-thomiste", indique la justice qui a pour objet le bien commun et qui réside surtout dans le chef<sup>61</sup>. Concrètement, la pastorale de saint Antoine rétablissait la paix dans la société et la purgeait de ses miasmes. Robert ne prétendait-il pas restaurer l'harmonie dans les cités agitées de rivalités intestines, comme Naples, par la force de son verbe<sup>62</sup> ? Enfin, le succès du prédicateur, *clare instruens*, était le fruit d'une capacité intellectuelle acquise, mieux conquise, selon un processus toujours bien thomiste, "l'*habitus* lumineux et intellectuel de la connaissance du vrai"<sup>63</sup>.

De fait, selon le sermon des Rameaux, le prédicateur était roi à la condition de dominer par son savoir (en l'occurrence, sa perfection en théologie). La nécessité du savoir pour prêcher ne représentait certes pas une idée originale. Les références sur ce point se bousculent. Certaines méritent plus d'attention. Grégoire le Grand, en particulier, assimilait prédicateurs et *doctores*. Grégoire IX, lui, réservait l'"office de la prédication" à l'"ordre des docteurs". Sans l'indiquer, saint Thomas d'Aquin encourageait à un tel rapprochement quand il déclarait que l'enseignement des Écritures appartenait soit aux prélats, soit aux maîtres en théologie<sup>64</sup>. De son côté, Robert ajoutait à l'image royale du prédicateur une image non moins royale : celle du docteur.

Tel sermon, qu'il prononça à la réception d'un docteur en droit, fourmille de comparaisons peu ambiguës. Il évoque le soleil qui illumine les planètes disposées autour de lui, comme le professeur les disciples ; puis le Christ, d'après saint Augustin "docteur suprême, maître des apôtres et seigneur, ayant sa chaire au ciel et enseignant dans l'école de la terre". Il aboutit à David, "représentant les docteurs" et, selon le second *Livre des Rois* (XXIII, 8), "siégeant en sa chaire, parfaitement sage entre trois". Robert assistait ainsi volontiers aux cérémonies universitaires, à Naples ou à Salerne, qu'il abreuvait de ses sermons. Certaines se déroulaient au palais<sup>65</sup>. Son attitude, conforme au contrôle de l'État sur les *studia* du Royaume, illustre la prétention du souverain, depuis Charles Ier, de promouvoir la science. André d'Isernia expliquait que le prince faisait droitement qui encourageait aux études, car elles profitaient au "bien public"<sup>66</sup>. Il était clair que les docteurs participaient d'un office royal. On comprend que Robert se voulût également docteur, et qu'il se présentât comme tel en public. A la manière de ses prédications, il donnait des

<sup>60</sup> V. GAMBOSO, "I quattro panegirici", art. et doc.cit. (panégyriques 1, 3 et 4), p. 338, 341-343, 350, 353-354, 355 et 373-375.

<sup>61</sup> Sanctus THOMAS de AQUINO, *Sententia lib. Ethic.*, lib. V, cap. 2, éd. cit., p.269-270, l. 82-170. J. BAUCHER, art. "Justice", dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VIII, Paris, 1925, col. 2006-2007.

<sup>62</sup> Pour Naples : ANG., ms. 151, fol. 116-117 v (GÖTZ n° 176, SCHNEYER n° 104). Egalement : ANG., ms.150, fol. 101 v - 102 (GÖTZ n° 247, SCHNEYER n° 21) ; GÖTZ n° 239 et SCHNEYER n° 12.

<sup>63</sup> Sur l'*habitus* chez saint Thomas : J. CARREYRE, art."Thomisme", dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XV-1, Paris, 1946, col. 966-967.

<sup>64</sup> Sur la nécessité du savoir chez le prédicateur, voir par ex. : HUMBERTUS de ROMANIS, *Liber de eruditione praedicatorum*, cap. 9 (*De scientia praed.*), éd. J.-J. BERTHIER, *Opera de vita regulari*, t. II, Rome, 1889, p. 400-402. Sanctus GREGORIUS MAGNUS, *In lib. I Regum*, IV, n° 154, et V, nos 175-176, CCSL 144, p.374 et 527-528 (PL 79, col. 279 et 399-400). Décrétale de Grégoire IX : c. 14, X, V, 7, (FRIEDBERG, II, 789), et R. ZERFASS, *Der Streit, op.cit.*, p.254-255. Sanctus THOMAS de AQUINO, *Scriptum super quarto lib. Sent.*, d. XIX, q. 2, a. 2, q. 2, ad 4<sup>m</sup>, éd. cit., p. 995, nos 133-134.

<sup>65</sup> ANG., ms. 151, fol. 300 - 304 v (GÖTZ n° 286, SCHNEYER n° 147) : "*Post triduum inuenerunt eum in templo sedentem in medio doctorum audientem illos et interrogantem*" Luc 2° [vs. 46]. *Hec uerba ad litteram fuerunt de Christo doctore summo magistro apostolorum et domino cathedram habente in celo et docente in scola terre, secundum Augustinum\* (...). Iosue X° [vs. 13] : "Stetit namque sol in medio celi" ; sic doctor in medio scole ut equaliter discipulis doctrine lucem diffundat (...). De (...) Dauid doctores representante, 2° Reg. 23 [vs. 8] : "Dauid sedens in cathedra sapientissimus inter tres".* (\* Sanctus AUGUSTINUS, *Sermo de disciplina christiana*, cap. 14, PL 40, col. 678). Voir encore : GÖTZ nos 138, 188, 204, etc. (SCHNEYER nos 81, 115, 255) ; D. PRYDS, "*Rex praedicans*", art. cit., p. 258-261.

<sup>66</sup> F. SABATINI, "La cultura", *op. cit.*, p. 19-22 et 55-61. ANDREAS de ISERNIA, *Lectura in usus feud.*, éd. Lyon, 1541, gl. à *amore scientie*, sur *Authent. "Habita"* de Frédéric Ier (C. 4, 13, 5 *post.*), fol. 110 v, n° 5.

"représentations". Il participait aux "oppositions", soutenait des "disputes", dont une subsiste, se montrant en ces occasions "entre tous les clercs du monde (...) homme de grande science"<sup>67</sup>.

Le "roi prédicateur" prend toute sa cohérence réuni au "roi docteur", pour donner la figure primordiale d'un *rex docens*. "Le signe de la science est de pouvoir enseigner", rappelait Robert dans le sermon des Rameaux, citant les *Métaphysiques*. C'est qu'enseigner apporte une preuve de perfection, comme l'expliquait saint Thomas dans le commentaire dont il s'inspirait, directement ou par le relais de Gilles de Rome.

Or, il était une science royale spécifique. Robert ne laissait pas ignorer la nature de la *regalis providentia*. Sans elle, il n'est pas de paix dans l'État<sup>68</sup>. Le roi doit "établir et conserver la paix", lui à qui il appartient de "songer à l'avenir et de pourvoir prudemment aux événements futurs"<sup>69</sup>. Cette providence royale se différenciait peu de la prudence royale : "la prudence du roi dirigeant par déduction des choses justes"<sup>70</sup>. Écrivant à Robert, Jean XXII en appelait, successivement, à la *regia providentia* et à la *prudencia regia*<sup>71</sup>. Il y avait là deux notions bien admises : qu'il me suffise d'adresser au *De regimine principum* de Gilles de Rome ou au Docteur angélique. Saint Thomas d'Aquin voyait dans la *providentia* la principale partie de la *prudencia*. Robert préférait sans doute l'expression de "providence royale" parce qu'elle rappelait la "providence divine". Il s'agissait de cette même qualité que saint Thomas appelait la *prudencia regnatiua* ; c'est-à-dire cette vertu du chef nécessaire au bien commun de la société, pour la conduire vers sa fin, soit une vertu proprement politique semblable à l'art architectonique<sup>72</sup>.

Le rapprochement avec le Docteur angélique s'impose, d'autant que Robert lui empruntait cette analyse, venue de Cicéron, d'un mécanisme de la prudence qui aboutissait à la providence comme à son accomplissement : "intelligence du présent, mémoire du passé, providence du futur"<sup>73</sup>. La prudence ne représentait pas un simple "savoir-faire". Saint Thomas la comptait comme la plus haute vertu intellectuelle pratique<sup>74</sup>. Le roi montrait assez bien à ses sujets que la providence, ou prudence, royale mobilisait l'ensemble des facultés intellectuelles : du souvenir à la capacité de déduction.

Certes, il le reconnaissait, elle se bornait aux questions temporelles<sup>75</sup>. La vraie prudence, avertissait toutefois saint Thomas, impliquait qu'on sût conduire "vers la bonne fin de toute vie"<sup>76</sup>. Elle demandait qu'une vérité supérieure l'éclairât : c'était assurément la conviction de Robert. Ainsi expliquait-il, dans l'un de ses sermons, que la seule providence royale procurait la paix, mais que la "vraie paix" venait de "l'intelligence et de la sagesse royales"<sup>77</sup>.

Cette fameuse "sagesse" de Robert, il faut l'entendre dans le sens propre que les théologiens

---

<sup>67</sup> M. DYKMANS, *La Vision bienheureuse*, op. cit., p. 37 \*. ANG., ms. 150, fol. 327-330, et MARC., ms. cit., fol. 235-236 (GÖTZ n° 156, SCHNEYER n° 73) : *Questio utrum lex humana contineat aliquid contra diuinam disputata et determinata per serenissimum principem dominum Robertum Ierusalem et Sicilie regem illustrem in Castro Nouo Neap. die XXIII ianuarii VIII indictionis* (1325 ou 1340).

<sup>68</sup> ANG., ms. 151, fol. 77 v - 78, et MARC., ms. cit., fol. 284-285 (GÖTZ n° 173, SCHNEYER n° 251), sur le thème : *Sine regali providentia impossibile est pacem rebus dari* [II Macc. IV, vs. 6] ! G. B. SIRAGUSA, *L'ingegno*, op. et doc. cit., p. VI.

<sup>69</sup> G. B. SIRAGUSA, *ibid.* (*ipsam pacem efficere et causare*). ANG., ms. 151, fol. 185 (GÖTZ n° 190, SCHNEYER n° 118) : *Oportet regem futura cogitare et futuris casibus prudenter occurrere*.

<sup>70</sup> ANG., ms. 151, fol. 190 v, et MARC., ms. cit., fol. 355 (GÖTZ n° 187, SCHNEYER n° 121) : *regis prudentia rectorum deductione dirigens*.

<sup>71</sup> G. B. SIRAGUSA, *L'ingegno*, op. cit., p. X-XI. (JEAN XXII, *Lettres secrètes et curiales relatives à la France*, éd. A. COULON et S. CLÉMENT, fasc. 9, Paris, 1967, n° 4373).

<sup>72</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine*, lib. I, pars 2, cap. 6-9, éd. cit., p. 60-70. Sanctus THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 47, a. 8, c. ; a. 10, c. ; a. 11, c. ; a. 12, c. ; q. 48, a. unicus, c. ; q. 49, a. 6, ad 1<sup>m</sup> ; q. 50, a. 1, c. ; éd. cit., t. VIII, p. 356, 358-360, 365-366, 371, et 374.

<sup>73</sup> *Intelligentia de presentibus, memoria de preteritis, providentia de futuris* (le sermon évoque encore l'*intellectualis intuitus* du roi) : voir note 35.

<sup>74</sup> E. GILSON, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, p. 180.

<sup>75</sup> V. GAMBOSO, "I quattro panegirici", art. et doc. cit. (panégyrique 1), p. 340.

<sup>76</sup> Sanctus THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 47, a. 13, c., éd. cit., t. VIII, p. 361.

<sup>77</sup> G. B. SIRAGUSA, *L'ingegno*, op. et doc. cit., p. VI. Egalement : ANG., ms. 151, fol. 138 v (GÖTZ n° 273, SCHNEYER n° 110) : développement sur la *ueri sapientia in regimine*. Sur sagesse et prudence royales : J. KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1993, p. 204-224.

donnaient au mot. Barthélemy de Capoue, dans le discours qu'il prononça en l'honneur du couronnement de son maître, nous l'apprend. Les capacités nécessaires à la bonne administration des affaires terrestres, soit la science, se subordonnaient chez Robert à une science suprême, la sagesse. Il la définissait exactement comme la "Sacree Théologie qui traite de Dieu, des choses divines et transmises divinement"<sup>78</sup>. Nous savons que les sermons de Robert s'étendent jusqu'à ce domaine. Celui qu'il prononça le jour des Rameaux offre une parfaite articulation entre l'expression de la "providence royale" et celle de la sagesse royale. N'indique-t-il pas les profits que les sujets tireront du royaume ici-bas et dans la perspective du Salut ?

En outre, les sermons de Robert ne manifestaient pas uniquement sa double perfection, dans la prudence et la sagesse, comme une réussite intellectuelle, au sens qu'on lui donne aujourd'hui. Ils révélaient un achèvement spirituel. Jean XXII le disait au roi : "toi dont Dieu a illuminé l'intellect". Il se référait à une situation qui sollicitait la sagesse même de Robert, individuelle et royale : il devait se défendre des arguments de l'"hérétique" Michel de Césène, et ne pas entraver l'action du pape<sup>79</sup>. Remigio Girolami appelait le roi "fils adoptif de Dieu". C'était lui reconnaître un état de grâce, état auquel, il est vrai, tout homme indemne de péché mortel parvenait. Toutefois, Remigio Girolami reconnaissait encore au souverain la "grâce du sermon"<sup>80</sup>.

Donc, la perfection des vertus intellectuelles de Robert ne se concevait qu'avec les secours de l'Esprit. Mais comme le voulait saint Thomas d'Aquin, il n'avait pas seulement reçu, parce que bon chrétien, les grâces divines "autant qu'il est nécessaire au Salut" : il en bénéficiait *altiori gradu*, ainsi qu'il convenait pour celui appelé à diriger d'autres hommes. Les sermons représentaient la claire expression de ces "dons" destinés au profit d'autrui : de la *gratia sermonis*, bien sûr, et encore d'une *prudencia infusa*, comme d'un *donum scientiae* et d'un *donum sapientiae* particuliers<sup>81</sup>.

La prédication marquait l'aboutissement d'un itinéraire de l'âme, que Robert résumait pour saint Antoine de Padoue : humilité, charité ou "embrasement par la grâce", possession de la science, contemplation, manifestation de la sagesse (*i. e.* prédication), donc profit d'autrui<sup>82</sup>. Il n'y avait rien d'original, mais toujours la marque indélébile du thomisme. Sur les traces de Grégoire le Grand, et précédé du courant de la *uita apostolica*, saint Thomas avait résolument dépassé l'opposition entre vie active et vie contemplative. Il avait fait de leur association l'idéal à rechercher sur cette terre, un idéal qu'il montrait accompli dans l'enseignement et la prédication<sup>83</sup>. Gilles de Rome, lui, recommandait qu'un roi unît vie contemplative et vie active<sup>84</sup>.

Au vrai, il appartenait à chaque fidèle de faire une part à la vie contemplative, selon sa position sociale. Robert ne s'en tenait pas là. Il imitait ce que saint Thomas regardait comme l'"état de perfection", celui des évêques et celui, à peine moins achevé, des religieux mendiants. Et la figure du roi prédicateur, qu'il assumait, s'ajoutait à des convictions et à des attitudes qui lui donnaient un surcroît de sens. Sous Charles Ier, le juriste napolitain Marino da Caramanico expliquait que les anciens rois étaient également pontifes, et ajoutait que "les rois ne sont pas purement des laïcs". Songeons, par ailleurs, à la tradition de piété, selon l'habitude de la maison de France, de la

---

<sup>78</sup> NAP., ms. cit., fol. 197, et Nationalbibl. (Vienne), ms. cit., fol. 65 v (NITSCHKE n° 25, SCHNEYER n° 46) : *Fuit coronatus in uasis suavis et alte sapientie, quia idem rex imbutus et doctus est profunde in Sacra Theologia que de Deo tractat et de diuinis ac diuino modo traditis (...). Fuit etiam coronatus prefatus rex in uasis prompte et lumine scientie, quia in moralibus et logicalibus peritus et promptus est* (cf. J.-P. BOYER, "Parler du roi", art.cit.).

<sup>79</sup> G. B. SIRAGUSA, *L'ingegno*, op. cit., p. XII.

<sup>80</sup> G. SALVADORI, "I sermoni", art. cit., p. 478.

<sup>81</sup> Sanctus THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 111, a. 1, c. et a. 4, c., éd. cit., t. VII, p. 317 et 321 ; II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 9, a. 1, c. et ad 2<sup>m</sup>, et a. 3, c., t. VIII, p. 74 et 76 ; q. 45, a. 5, c., t. VIII, p. 343 ; q. 177, a. 1, c., et a. 2, c., t. X, p. 414-415. Sur la grâce chez saint Thomas : J. CARREYRE, "Thomisme", art.cit., col. 972-992. Sur l'importance de la "grâce du sermon" aux yeux des dominicains, avant saint Thomas : J.-P. RENARD, *La formation et la désignation des prédicateurs au début de l'ordre des Prêcheurs (1215-1237)*, Fribourg, 1977, p. 146-165.

<sup>82</sup> G. GAMBOSO, "I quattro panegirici", art. et doc. cit. (panégyrique 4), p. 355-378.

<sup>83</sup> Sanctus THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 182, a. 2, c., et q. 188, a. 6, c., éd. cit., t. X, p. 442-443, et 528-529. Influence de Grégoire le Grand : R. GILLET, "Grégoire le Grand", art.cit., col. 886-888. Précédents de la *uita apostolica* : A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Age occidental, VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1994, p. 73-79.

<sup>84</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine*, lib. I, pars. 1, cap. 4, éd. cit., p. 10-13.

dynastie angevine, et à la propre dévotion ostentatoire de Robert, comme de son entourage. Le roi y joignait des pratiques aussi visibles d'humilité et une constante familiarité avec les frères mendiants<sup>85</sup>.

Le rapprochement entre l'état de roi et l'état de religieux avait été conçu et exprimé à Naples, avant le règne de Robert. L'archevêque Jacques de Viterbe, dans un sermon sur saint Louis de France, déclarait que "quand un roi chrétien est institué, couronné et oint, il fait profession comme les religieux qui pour cela doivent servir et respecter leur engagement"<sup>86</sup>. Ces paroles de l'un des grands théoriciens de la théocratie étonneront-elles ? Tolomeo de Lucques ne qualifiait-il pas les rois de France et de Sicile d'"hommes catholiques et ecclésiastiques" ? Les propos de ces deux théologiens reflétaient, peut-être, une certaine "indulgence" de l'Église, mue par des considérations d'opportunité politique, pour les prétentions de la maison d'Anjou. Plus simplement, ils répercutaient un modèle royal élaboré par l'Église même. Jacques de Voragine le résume à la perfection au sujet de Robert le Pieux, roi de France, "grandement dévot envers Dieu et éminent par la science et la vie", qui composait des liturgies en l'honneur des saints<sup>87</sup>. N'avons-nous pas le reflet des idéaux conçus autour du Christ-Roi et du sacerdoce royal ? Je rappelle que Jacques de Viterbe, lui-même, voyait dans les évêques des rois spirituels<sup>88</sup>.

Ne croyons pas, pourtant, que les sermons de Robert le montraient, en quelque façon, à la poursuite d'un idéal clérical qui le dépassait. Son sermon des Rameaux ne démontrait-il pas en acte que l'exemple du Christ-Roi prêchant convenait autant aux rois qu'aux évêques ? Avec ses juristes, le roi partageait le ferme sentiment d'être "ministre de Dieu", voire *deus terrenus*<sup>89</sup>. Il exposait à ses sujets, citant un pseudo-Augustin : "Le roi a en soi l'image de Dieu, comme également l'évêque du Christ. Donc, tant qu'il bénéficie de cette transmission il doit être honoré, si ce n'est pour lui, en raison cependant du rang (...). De là vient que nous honorons le gentil, bien qu'il en soit indigne, s'il exerce le pouvoir". Il poursuivait avec les exemples de pharaon, averti par un songe de la famine future, et de Nabuchodonosor, qui "seul parmi ceux qui l'entouraient vit le fils de Dieu dans la fournaise"<sup>90</sup>.

En effet, une "influence de l'illumination divine" spécifique s'étendait sur tous les rois, même païens. Telle était l'opinion de Tolomeo de Lucques. Il voulait, principalement, abaisser les prétentions impériales. Mais il n'y a guère de doute qu'il ait influencé Robert, qui trouvait une fois de plus des arguments à son avantage dans le courant thomiste et théocratique. Évidemment, pour Tolomeo cette influence divine propre aux rois n'éclairait avec profit que l'esprit des princes fidèles, et il citait David. Robert se réclamait expressément, et souvent, de ce dernier, "figure et

---

<sup>85</sup> MARINO da CARAMANICO, *Pro mium in Constitutiones Regni Siciliae*, éd. F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milan, 1951, p. 187 et 189. J.-P. BOYER, "La foi monarchique : royaume de Sicile et Provence", dans *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Rome, 1995 (sous presse).

<sup>86</sup> Bibl. Vaticana, ms.cit., col. 249 (absent *Rep.* SCHNEYER) : *Quando enim rex christianus instituitur et coronatur et ungitur, facit professionem suam sicut religiosi suam et ideo illam servare et facere debent.*

<sup>87</sup> THOLOMEUS LUCENSIS, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, cap. 18, éd. M. KRAMMER, Hanovre-Leipzig, 1909, p. 39. IACOBUS de VARAGINE, *Cronaca di Genova*, t. II, Rome, 1941 (Fonti per la Storia d'Italia, 85), p. 281-282. Sur la conception "éthico-religieuse" de la monarchie : J. KRYNEN : *L'empire, op. cit.*, p. 167-239 ; et R. FOLZ, *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles, 1984.

<sup>88</sup> H.-X. ARQUILLI RE, art. "Jacques de Viterbe", dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VIII-1, Paris, 1924, col. 307. JACOBUS de VITERBIO, *De regimine christiano*, II, 3, éd. cit., p. 171-186.

<sup>89</sup> ANG., ms. 151, fol. 192, et MARC., ms. cit., fol. 356 (GÖTZ n° 187, SCHNEYER n° 121) : *rex qui locum Dei tenet.* ANDREAS de ISERNIA, *Lectura, op. cit.*, gl. à *ad felicem nostri numinis*, sur Feud. II, 56, fol. 103, n° 63 (*sicut Deus in celo*) ; gl. à *ministris (princeps)*, sur *Authen. "Habita"* (C. 4, 13, 5 post.), fol. 110 v, n°s 2-3 (*Dei minister*). MARINO da CARAMANICO (= glose ordinaire), *Constitutionum regni Siciliae, op. cit.*, gl. à *diuinae coniungimus ultioni*, sur lib. I, 6 (imp. Fredericus), p. 17,d (*princeps dicitur deus terrenus*). On connaît le parti tiré par E. KANTOROWICZ des juristes napolitains d'époque angevine : *Les deux corps du roi*, Paris, 1989 (éd. angl. 1957), *passim*. Sur le roi "image de Dieu", voir : *ID.*, p. 51-79.

<sup>90</sup> . ANG., ms. 151, fol. 138 v (GÖTZ n° 273, SCHNEYER n° 110) : *Questiones Veteris et Novi Testamenti*, q. 35, PL 35, col. 2234 (*cf. Clavis Patrum latinorum*, Bruges, 1961, n° 185, Ambrosiaster). Idées assez proches développées par BARTHÉLEMY de CAPOUE dans un sermon pour les Capouans. Ainsi, *etiam honoratur rex minus sapiens quia ponitur loco Dei* : NAP., ms. cit., fol. 197 v, et Nationalbibl. (Vienne), ms.cit., fol. 68, (NITSCHKE n° 28, SCHNEYER n° 49).

exemple des rois", compositeur des psaumes, "qui fut à la fois roi et prophète". Dans l'une de ses allocutions, prononcée avant de rendre une sentence, Robert se référait explicitement à la puissance spéciale de l'Esprit sur les rois<sup>91</sup>. En dernière analyse, ses sermons se voulaient des "prophéties royales". La conviction de ce don lui donnait une évidente assurance face aux modèles politiques rivaux.

### III - L'excellence du Royaume.

La place des sermons dans l'exercice du pouvoir chez Robert s'explique, pour partie, par l'existence dans l'espace italien d'un autre grand système politique face à la monarchie, celui des villes-États. Les premières, elles firent de l'art rhétorique, dès le XII<sup>e</sup> s., un des fondements de la politique communale. Il s'agissait bien d'une parole savante, organisatrice de la société<sup>92</sup>. A cet égard, on ne reculait pas toujours devant l'utilisation du "sermon". Ainsi, le podestat de Lucques, en 1239, parcourait la ville et prêchait "de la Passion du Christ", pour instaurer la paix<sup>93</sup>. Le lien entre l'éloquence de Robert et les pratiques communales est d'ailleurs illustré par le manuscrit de Naples. Ce manuel de podestat contient quatre de ses sermons et environ trente-cinq de Barthélemy de Capoue, copiés comme exemples<sup>94</sup>. Cependant, le sermon des Rameaux présente l'originalité, dans l'ensemble de la production du roi, d'aborder méthodiquement la confrontation entre cité et royaume.

Cette comparaison demeurait d'actualité, que Robert s'adressât aux villes de l'Italie "communale" ou, comme il paraît plus probable, aux communautés de ses domaines. Celles-ci entretenaient le ferment d'un vigoureux municipalisme, dans le Royaume comme, à un degré moindre, en Provence<sup>95</sup>. Le parallèle, évidemment, ne tournait pas selon Robert au désavantage de la royauté. Il avait beau jeu de mettre l'accent sur la nécessité de la paix, sous la forme de la justice à préserver entre les citoyens.

L'affirmation de la vie municipale dans ses États n'allait pas sans attiser la lutte des factions urbaines, en particulier dans le Royaume. Les rivalités, sur le mode mineur, n'épargnaient pas les communautés de Provence, ainsi Marseille. Son "conseil général", bien mal nommé, ne réunissait qu'une étroite élite<sup>96</sup>. Elle n'était pas toujours d'un même sentiment<sup>97</sup>. Elle s'opposait aux

---

<sup>91</sup> THOLOMEUS LUCENSIS, continuation de Sanctus THOMAS de AQUINO, *De regimine principum*, lib. III, cap. 1-3, éd. Turin, 1948, p. 38-41 ; et *ID.*, *Determinatio*, cap. 18-21, éd. cit., p. 38-42. G. B. SIRAGUSA, *L'ingegno, op. et doc. cit.*, p. I-II : *Regem David secundum formam et exemplar regum legimus, compositorem cantici psalterii.* ANG., ms. 151, fol. 77 v, et MARC., ms. cit., fol. 284 (GÖTZ n° 173, SCHNEYER n° 251) : *David... qui rex fuit insimul et propheta.* ANG., ms. 151, fol. 133 (GÖTZ n° 178, SCHNEYER n° 107) : *A uultu Dei procedit (...) quedam illustratio insignibus specialiter indita.*

<sup>92</sup> E. ARTIFONI, "I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale", dans *Quaderni storici*, t. 63 (1986), p. 687-719.

<sup>93</sup> SALIMBENE, *Cronica* (M. G. H., SS., XX), p. 164.

<sup>94</sup> A. MIOLA, "Notizia d'un codice", art. cit., p. 394-412.

<sup>95</sup> Les remarques contenues dans le présent développement sur la vie municipale reposent principalement, pour le Royaume, sur : F. CALASSO, *La legislazione statutaria dell'Italia meridionale*, Rome, 1971 (1ère éd. 1929), p. 175-293 ; A. CLEMENTI, *Autonomia e legislazione statutaria nell'Italia meridionale*, l'Aquila, Università degli studi, 1974-75 ; G. GALASSO, *Il regno, op. cit.*, p. 407-455. Parmi de nombreuses études particulières, j'ajoute : V. TIRELLI, "La Universitas hominum Altamure", dans *Archivio Storico Pugliese*, t. 9 (1956), p. 51-144 ; B. RUGGIERO, "Chiesa e società in una universitas del Mezzogiorno angioino", dans *Archivio Storico per le Province Napoletane*, 3<sup>a</sup> série, t. 13 (1975), p. 55-119 ; A. CLEMENTI, intr. à *Statuta civitatis Aquile*, Rome, 1975 (Fonti per la Storia d'Italia, 102), p. VII-XLI ; C. de FREDE, "Da Carlo I d'Angiò a Giovanna I", dans *Storia di Napoli*, t. III, Naples, 1979, p. 50-55, 112-123 et 200-209. De même, je renvoie pour la Provence à : V.-L. BOURRILLY, "Les institutions municipales", dans *Les Bouches-du-Rhône - Encyclopédie départementale*, t. II, Paris-Marseille, 1924, p. 703-710 ; N. COULET et L. STOUFF, *Le village de Provence au bas Moyen Age*, Aix-en-Provence, 1987 ; et, entre de nombreuses monographies, à : M. HÉBERT, *Tarascon au XIV<sup>e</sup> s.*, Aix-en-Provence, 1979, p. 95-98 ; N. COULET, *Aix-en-Provence Espace et relations d'une capitale (milieu XIV<sup>e</sup> s.-milieu XV<sup>e</sup> s.)*, Aix-en-Provence, 1988, t. I, p. 42 - 49 ; A. VENTURINI, "Pouvoir comtal et libertés urbaines à Nice (1229/1230-1384)", dans *Razo*, t. 9 (1989), p. 127-147 ; J.-P. BOYER, "Communautés villageoises et État angevin. Une approche au travers de quelques exemples de Provence orientale (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)", dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée*, Rome, 1993 (collection de l'École française de Rome, 168), p. 243-265.

<sup>96</sup> G. LESAGE, *Marseille angevine*, Paris, 1950, p. 66-69.

*populares de Massilia*, comme nous le voyons, en 1340, sur la question, hautement symbolique, de la fête de saint Louis évêque, frère de Robert<sup>98</sup>. Sans doute ne répugnait-on pas à mettre le roi de son côté. Car la grande ressource, dans ces conflits, était d'en appeler au prince. Le cas le plus fameux est celui de Naples. Las de rixes sanglantes, les nobles et le peuple se tournèrent, en 1339, vers Robert qui publia un véritable traité de paix<sup>99</sup>.

*I'vo gridando* : "Pace, pace, pace !". Le cri de détresse de Pétrarque ( *Canzoniere*, CXXVIII, 122), vers 1344-1345, rappelle que la vie des communes du reste de l'Italie n'était pas moins troublée, au contraire ! Robert résumait, dans son sermon des Rameaux, leurs institutions en quelques mots : l'autorité y était exercée soit par un étranger, soit par un concitoyen ; ce qui recouvrait, à la fois, le *podestariato* et les diverses formes de magistrature et de seigneurie. Toutes ces solutions conduisaient à l'impasse : le roi pouvait d'autant mieux en convaincre que son sentiment n'était pas isolé.

Le succès croissant de la seigneurie montrait, déjà, la crise des organisations communales. Ce recours ne suffisait pas, en raison de la *dimensione unicittadina delle signorie*, selon la formule d'O. Capitani, quand même elles s'étendaient à plusieurs villes : d'où l'aspiration à un pouvoir plus élevé, du type de celui évoqué par Robert dans son sermon<sup>100</sup>. Chacun connaît les mirages suscités par la *calata* d'Henri VII, par Louis de Bavière ou par Jean de Bohême. L'"idée de la reconstruction d'un royaume d'Italie se rencontre alors parmi les guelfes et les gibelins", note, pour la Lombardie, G. Tabacco<sup>101</sup>. Nous ne savons attribuer à la cour angevine de plan effectif de restauration d'un *regnum Italiae*. Il n'empêche qu'on se tournait vers Robert. D'aucuns, dont Pétrarque, le voyaient roi d'Italie<sup>102</sup>. Il recevait, comme à son fils Charles duc de Calabre, des seigneuries. Or, quand en 1331 il célébrait la paix intervenue avec les bannis de Gênes, le sermon prononcé à cette occasion ne le présentait pas comme le seigneur de la cité, qu'il était. Il exaltait longuement la fonction royale<sup>103</sup>.

A tout le moins, Robert s'appuyait sur une opinion sensible à l'apologie de la royauté et aux réflexions sur le dépassement de la cité. En effet, son sermon du dimanche des palmes s'inscrivait dans un moment précis de la pensée politique. Aristote avait enseigné que la cité dominait la hiérarchie des communautés par sa raison d'être, plus encore que comme ultime développement, car elle visait le bien suprême. La société médiévale conduisait à poser la question du royaume, en tant que groupement de cités<sup>104</sup>. Saint Thomas d'Aquin avait tiré les conclusions nécessaires, le mieux dans un passage de son exégèse de Matthieu, sur le cap. XII, vs.25. Il y distinguait trois communautés (comme Robert, on le notera), soit la maison, la cité et le royaume. Il expliquait, à ce moment, que seul le royaume représentait la "communauté de l'achèvement" (*communitas consummationis*)<sup>105</sup>. La conception du royaume comme degré supérieur de perfection par rapport à la cité allait se diffuser rapidement, et particulièrement parmi les Italiens. Dante la reprit, ajoutant l'empire au-dessus du *regnum particulare*. L'avantage du royaume sur la cité fut aussi

---

<sup>97</sup> Ainsi, tel statut sur les chèvres, en 1319, ne put être adopté que *facta partita tabularum albarum et nigrarum* : Arch. communales de Marseille, BB 11, fol. 95. Sur les rivalités entre factions : D. L. SMAIL, *Mapping Networks and Knowledge in Medieval Marseille, 1337-1362*, Univ. of Michigan (Ph. D.), 1994, p. 127-168.

<sup>98</sup> Arch. communales de Marseille, BB 19, fol. 78 v.

<sup>99</sup> M. SCHIPA, "Nobili e popolani in Napoli nel medioevo in rapporto all'amministrazione municipale", dans *Archivio storico italiano*, série 7, t. 3, (1925), p. 191-194.

<sup>100</sup> O. CAPITANI, "Dal comune alla signoria", dans *Storia d'Italia*, t. IV, Turin, 1981, p. 137-175. Également : G. CHITTOLINI, *La formazione dello stato regionale e le istituzioni del contado*, Turin, 1979, (en particulier, "La crisi delle libertà comunali...", p. 3-35).

<sup>101</sup> G. TABACCO, "Un presunto disegno domenicano-angioino per l'unificazione politica dell'Italia", dans *Rivista storica italiana*, t. 61 (1949), p. 399-525. R. MANSELLI, "Equilibrio politico e ideali di pace al tempo di Giovanni di Boemia", dans *La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento*, Todi, 1975, p. 155-174.

<sup>102</sup> A. BARBERO, "Il mito angioino" *art. cit.*, p. 411, 421 et 427-428.

<sup>103</sup> G. B. SIRAGUSA, *L'ingegno, op. et doc. cit.*, p. III-VII.

<sup>104</sup> G. de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t. III, *Le Defensor Pacis*, Louvain-Paris, 1970, p. 84-89.

<sup>105</sup> Sanctus THOMAS de AQUINO, *Commentum in Matth.*, cap. 12, 2 (à *omne regnum*), éd. cit., p. 119. Également, sur le gouvernement de l'Église : *Commentum in quarto lib. Sent.*, d. XXIV, q. 3, a. 2, q. 3, sol. 3, éd. cit., p. 902 (les passages du *De regno* cités par G. de LAGARDE, *Le Defensor Pacis, op. cit.*, p. 86, sont beaucoup moins expressifs).



affirmé par les théoriciens liés aux Angevins : Jacques de Viterbe, Remigio Girolami, pourtant connu comme le "théologien" de la commune, sans oublier, bien sûr, Gilles de Rome<sup>106</sup>. Il écrivait, certes, son *De regimine principum* pour le futur Philippe IV. Sa réflexion n'en portait pas moins la marque de l'expérience italienne, à laquelle il se référait expressément<sup>107</sup>.

Le fait est que Robert, le plagiant dans son sermon des Rameaux, trouvait chez lui un exposé qui répondait aux besoins du régime angevin. Il s'agissait d'une analyse, exceptionnellement détaillée, de la génération naturelle qui progressait de la famille au royaume, en passant par la cité. De la sorte, le royaume ne se substituait pas aux communautés inférieures. Il établissait un rapport du tout à la partie. Pour décrire les cités ainsi réunies, le roi empruntait à Gilles de Rome la métaphore du corps, assez explicite sur ce point. Effectivement, un des traits caractéristiques du système angevin résidait dans la latitude laissée aux pouvoirs "intermédiaires". Cela allait de soi pour ces régions de l'Italie "communale" où le souverain ne se réclamait que de vicariats confiés par le pape ou de "seigneuries" accordées par les communautés. Dans les États angevins, d'abord en Piémont, mais aussi à un moindre niveau dans le Royaume et même en Provence, l'importance des feudataires et des communautés d'habitants était grande<sup>108</sup>. Il n'est pas assuré que ce fût, jusque sous Robert, un signe de désagrégation<sup>109</sup>.

Quant aux communautés d'habitants, qui font l'objet du sermon des Rameaux, Charles Ier avait accepté que celles du Royaume formassent des *uniuersitates*. Elles bénéficiaient donc d'une personnalité morale, outre une forme embryonnaire d'expression. La fâcheuse réputation que l'abolition des consulats provençaux a valu au premier Angevin ne doit pas cacher que, dans le comté encore, il convenait sans mal de l'existence d'*uniuersitates*, et qu'il se montrait attentif à leurs sollicitations<sup>110</sup>. Avec Charles II et Robert, la sensible croissance des autonomies municipales ne fut pas seulement tolérée. Le prince l'accompagna : assez de "privilèges" le prouvent. En retour, les communautés étaient sollicitées directement, et souvent, d'apporter leur aide financière<sup>111</sup>. Elles n'en accédaient pas moins facilement à l'oreille du souverain. En fait, elles jouaient un rôle croissant dans le "dialogue" qui se développait entre le roi et le "pays". Parmi ses multiples manifestations, telles les cérémonies publiques ou les prestations générales, jusque par les communautés, de la fidélité et de l'hommage, les grandes assemblées sont les plus remarquables<sup>112</sup>. Charles Ier recourait à de telles réunions. Il advint même, dans le Royaume, qu'il

---

<sup>106</sup> DANTE, *Monarchia*, lib. I, cap. 5, éd. M. PIZZICA, Milan, 1988, p. 174-176. IACOBUS de VITERBIO, *De regimine christiano*, I, 1, éd. cit., p. 92. REMIGIO dei GIROLAMI, *De bono comuni*, cap. 2, éd. E. PANELLA, "Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio Girolami nella Firenze dei bianchi - neri", dans *Memorie dominicane*, t. 16 (1985), p. 124 (sur sa "théologie politique" communale : M. C. DE MATTEIS, *La "Teologia politica communale" di Remigio de' Girolami*, Bologne, 1977).

<sup>107</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine*, lib. III, pars. 2, cap. 2, éd. cit., p. 455.

<sup>108</sup> G. M. MONTI, *La dominazione angioina in Piemonte*, Turin, 1930. P. CAMILLA, *Cuneo. 1198-1382*, Cuneo, 1970. R. CAGGESE, *Roberto d'Angiò, op. cit.*, t. I, p. 233-491, et *passim*. F. CALASSO, *La legislazione statutaria, op. cit.*, p. 176-177. G. GALASSO, *Il regno, op. cit.*, p. 357-366, 394-398, 407-419 et *passim*.

<sup>109</sup> G. M. MONTI, *Diritto pubblico svevo e diritto pubblico angioino*, Naples, 1935 (extr. de *Rassegna storica napoletana*, III) : souligne que, dans l'affaiblissement de l'autorité publique, le tournant véritable est le règne de Jeanne I<sup>re</sup>.

<sup>110</sup> Ce point a été peu remarqué dans l'historiographie provençale. Parmi de nombreuses preuves, je renvoie à : A. de BO ARD, *Actes et lettres de Charles I<sup>er</sup> roi de Sicile concernant la France (1257-1284)*, Paris, 1926, nos 367-371, 588, 699, 882, 992.

<sup>111</sup> F. CALASSO, *La legislazione statutaria, op. cit.*, p. 225. E. BARATIER, *La démographie provençale du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> s.*, Paris, 1961, p. 13-25. Voir également les sermons de BARTHÉLEMY de CAPOUE : l'un est prononcé pour présenter à Robert le subside que lui accordent les Capouans (voir note 90), deux autres sollicitent les "syndics des universités du Royaume" assemblés, pour en obtenir des secours pécuniaires (NITSCHKE, p. 267-274, et nos 5 et 41 ; SCHNEYER nos 4 et 41). Robert, en personne, adresse un sermon "aux syndics des universités du Royaume pour demander le subside" (GÖTZ n° 191, SCHNEYER n° 123).

<sup>112</sup> N. COULET, "Les entrées solennelles en Provence au XIV<sup>e</sup> s.", dans *Ethnologie française*, t. 7 (1977), p. 63-82. ID., "Processions, espace urbain, communauté civique", dans *Cahiers de Fanjeaux*, t. 17 (1982), p. 381-397. J.-P. BOYER, "Aux origines du pays. Le roi Robert et les hommages de 1331 en Provence", dans *La dédition de Nice à la Savoie*, Paris, 1990, p. 215-227.

appelât les syndics des *uniuersitates*<sup>113</sup>. Un des effets des Vêpres siciliennes (1282) fut d'entraîner l'essor de la pratique des assemblées, à partir du parlement général de San Martino auquel assistèrent, en 1283, les nobles, les prélats et les communautés du Royaume<sup>114</sup>. Pour la Provence, l'assemblée de Sisteron, en 1286, s'étendait pareillement à ces trois catégories<sup>115</sup>. Désormais, les *uniuersitates* seraient fréquemment convoquées, comme les nobles et les prélats, ensemble ou séparément<sup>116</sup>.

Les sermons du roi, comme ceux de Barthélemy de Capoue, fournissent déjà, par eux-mêmes, une preuve de l'intérêt du pouvoir pour un tel "dialogue". Certains d'entre eux furent, précisément, prononcés devant de grandes assemblées<sup>117</sup>. Assez d'allocutions, adressées spécifiquement aux *uniuersitates*, établissent qu'on les comptait comme des interlocuteurs à part entière. Le sermon des Rameaux montre que l'État angevin sut "théoriser" la situation ainsi créée.

Robert n'hésitait pas à prononcer l'éloge de la *ciuitas* en termes purement aristotéliens, qu'il s'adressât à Bologne, mais aussi à Naples<sup>118</sup>. Il affirmait aux habitants de cette dernière, invités à se réconcilier : "Le bien qui concerne un individu l'est en effet ; à coup sûr, est meilleur et plus divin celui qui s'applique à une nation ou à des cités". Puis, il leur énumérait les six avantages procurés par une cité : puissance et vertu, gloire et noblesse, richesse et abondance, science et vérité, sainteté et religion, grâce et agrément<sup>119</sup>. Ces propos, cependant, demandent qu'on les rapporte à une conception d'ensemble de la société. Robert l'exprima fort bien dans un autre sermon aux Napolitains. Il leur donna une définition du peuple attribuée à Scipion : "Le premier point est que la république est la chose du peuple ; le second, que le peuple est une assemblée associée par le consentement à une loi et par la communauté d'intérêts ; le troisième point est que la république se compose de personnes supérieures, moyennes et inférieures, comme l'harmonie musicale provient de sons aigus, moyens et graves"<sup>120</sup>. Cette représentation, censée concerner les particuliers, dévoile plutôt le rôle attribué aux "corps intermédiaires", vassaux et communautés, dans le gouvernement angevin : apporter adhésion et participation à une œuvre commune.

Les rapports entre le roi et les sujets ne se fondaient plus seulement sur les intérêts privés et les

---

<sup>113</sup> Royaume : SABA MALASPINA, *Rerum Sicularum Historia* (Muratori, R.I.S., VIII), col. 831 (parlement de Naples après Bénévent), et 851-852 (convocation des syndics de la Terre de Labour et du Principat pour le procès de Conradin) ; G. M. MONTI, "Il processo di Corradino di Svevia", dans *Archivio Storico per le province Napoletane*, n. s., t. 17 (1931), p. 200-212. Provence : A. de BO ARD, *Actes et Lettres*, op. cit., n° 942 (Charles I<sup>er</sup> ordonne, en 1276, une réunion de barons et de prélats).

<sup>114</sup> R. TRIFONE, *La legislazione angioina*, Naples, 1921, n° LIX, p. 93105.

<sup>115</sup> Th. RYMER, *Fœdera, conventiones, litterae et cujuscumque generis acta publica inter reges Angliae et alios quosvis imperatores, reges...*, t. I-2, Londres, 1816, p. 664.

<sup>116</sup> Royaume. E. GENTILE, "Parlamenti generale nel regno di Napoli nel periodo angioino", dans *Studi in onore di Riccardo Filangieri*, Naples, 1959, p. 369-383. R. TRIFONE, *La legislazione*, op. cit., n° CXIII, p. 192-193 (convocation, en 1318, de prélats et de syndics pour un parlement général). Provence. M. HÉBERT, "Aux origines des États de Provence : la "cavalcade" générale", dans *110e Congrès national des Sociétés savantes*, Montpellier, 1985, t. III, p. 58-59 : 1286 (cf. supra), 1297 (nobles et syndics, au moins du bailliage de Sisteron), 1304 (prélats et nobles), 1320 (prélats, nobles et syndics), 1327 (nobles et communautés), 1329 (*idem*), 1339 (nobles). On peut ajouter : 1298 (syndics) : C. MINIERI RICCIO, *Saggio di codice diplomatico formato sulle antiche scritture dell'Archivio di Stato di Napoli*, supp.1, Naples, 1880, n° CXI, p. 114 ; 1302, 17 janvier (prélats) et 26 mai (évêques et barons) : J.-H. ALBAN S, *Gallia Christiana novissima*, t.III, Marseille, Valence, 1899, n°s 366-367 ; 1306 (*parlamentum generale*, avec au moins prélats et nobles) : Arch. dép. des Bouches-du-Rhône, B 142, fol. 117, et R. CAGGESE, *Roberto d'Angiò*, op. cit., t. I, p. 29, avec date erronée ; 1314 (syndics) : Arch. municipales de Sisteron, EE 1.

<sup>117</sup> Aux exemples cités note 111, on peut ajouter plusieurs autres allocutions de BARTHÉLEMY de CAPOUE : NITSCHKE n°s 7 (assemblée de la noblesse en 1314), 3 et 25 (grandes assemblées, en 1309 et 1324, de nature non précisée) ; SCHNEYER, n°s 13, 2 et 46 ; cf. J.-P. BOYER, "Parler du roi", art. cit.

<sup>118</sup> Voir deux sermons sur Bologne : G. FANTUZZI, *Notizie*, op. et doc. cit., p. V-VI ; et GÖTZ, doc. cit., p. 70

<sup>119</sup> ANG., ms. 151, fol. 116 - 117 v (GÖTZ n° 176, SCHNEYER n° 104) : *Philosophus (...) ait bonum quidem quod uni et soli, melius uero et diuinius quod genti et ciuitatibus*. La cité est : *potentia et uirtute ualens (...), gloria et nobilitate pollens (...), copia et ubertate replens (...), scientia et ueritate fulgens (...), sanctimonia et religione ingens (...), gratia et amenitate placens*.

<sup>120</sup> ANG., ms. 151, fol. 134-134 v, et MARC., ms. cit., fol. 320 : d'après Sanctus AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei* II, 21, CCSL 47, p. 53-54 (PL 41, col. 66-67). Saint Augustin lui-même reprend : CICERO, *De re publica*, lib. I, cap. 25, et lib. II, cap. 42, éd. E. BRÉGUET, Paris, 1980, t. I, p. 222, et t. II, p. 46. A son tour, Cicéron prétend donner la parole à Scipion ! On ne saurait imaginer plus bel exemple de ces références en cascade si caractéristiques du Moyen Âge.

relations contractuelles, mais sur l'avantage collectif<sup>121</sup>. Selon cet esprit, Charles II convoquait, en 1289, un parlement général à Naples : les "fidèles" se réuniraient "pour l'état pacifique et paisible du susdit royaume". Quand, en 1306, Robert, alors son vicaire, décidait un autre "parlement général", pour la Provence, il invoquait cette fois explicitement "l'utilité commune desdits comtés (de Provence et de Forcalquier)"<sup>122</sup>. En 1318, Charles de Calabre, fils et vicaire de Robert, ordonnait à son tour une semblable réunion, à Naples, *pro communis boni compendio*<sup>123</sup>. Le roi Robert a formulé nettement sa volonté d'articuler ainsi diversité et unité. Investissant un vassal par tradition de la bannière royale, il exposa les multiples significations de ce symbole. Il indiquait la dignité du bénéficiaire (*expressium distincte ordinis ornatus*), comme le rang de sa famille (*insignituum sanguinis uel generis cetus eiusdem familie*) ; mais, simultanément, il exprimait l'unité du Royaume (*collectium disperse multitudinis conuentus*), et sa sainte mission : *preseruatiuum ecclesiastice sanctitudinis cultus*<sup>124</sup>. Les communautés inférieures travaillaient à leur profit comme à celui du prince. Les conseillers de Sisteron, s'assemblant pour la première fois, par vertu d'un privilège royal, en 1341, débutaient par une déclaration d'intention : "Qu'ils puissent, comme ils le souhaitent, réussir pour l'honneur de Dieu, l'honneur et la fidélité de ladite sacrée majesté royale, et disposer, ordonner et réformer selon les besoins de ladite université"<sup>125</sup>. En retour, "le bien privé est inclus dans le commun", affirmait Robert aux Napolitains, à propos des bénéfices de la cité<sup>126</sup>. Ce principe général s'appliquait encore mieux au Royaume, comme le prouve le sermon des Rameaux. Le Royaume n'apportait pas des biens différents de la *ciuitas*, mais les rendait parfaits. Il permettait de couvrir la totalité des besoins économiques, argument qui motivait au passage l'espèce d'économie étatique du royaume de Sicile<sup>127</sup>. Il garantissait une contrainte efficace. Seul, donc, il assurait justice commutative et justice distributive, ces deux "justices particulières" que Gilles de Rome, à la suite d'Aristote et de saint Thomas, montrait nécessaires à la vraie justice<sup>128</sup>.

Cette formidable insistance sur le "bien commun" conduisait à une conception du roi qui ne pouvait être moins "aristotélo-thomiste". De nouveau, le sermon des Rameaux lève tout doute. Trois "monarchies" trouvaient leur correspondance dans le gouvernement familial, à la fois despotique, conjugal et paternel. La "monarchie royale", selon l'expression de Gilles de Rome, s'apparentait à l'autorité du père<sup>129</sup>. L'idée, de plus, renvoyait à la réflexion sur la différence entre roi et tyran, qui portait précisément sur le bien commun : "le tyran ramenant tout à son avantage", disait saint Thomas. Robert reproduisait fidèlement la leçon dans l'une de ses allocutions : "Les richesses publiques ne doivent pas être attribuées au roi, mais distribuées au troupeau, c'est-à-dire pour le bien et le salut communs et pour la chose publique"<sup>130</sup>. Le tyran, d'après Gilles de Rome,

<sup>121</sup> Cf. G. de LAGARDE, *Le Defensor Pacis*, op. cit., p. 156.

<sup>122</sup> M. CAMERA, *Annali delle Due Sicilie*, t. II, Naples, 1860, p. 14-15. Arch. dép. des Bouches-du-Rhône, B 142, fol. 117 ; Robert convoque à Aix prélats et nobles : *ad generale parlamentum quod pro utilitate comuni ipsorum comitatuum ad presens prouidimus facere (...)* ; *ita quod die duodecimo instantis mensis martii sint inibi coram nobis ad audiendum ordinationes et reformationes quas pro uniuersali accomodo terrarum, locorum et singularium personarum omnium (...) censebimus faciendas.*

<sup>123</sup> R. TRIFONE, *La legislazione*, op. cit., n° CXIII, p. 192-193.

<sup>124</sup> ANG., ms. 150, fol. 360 v, et MARC., ms. cit., fol. 181 (GÖTZ n° 137, SCHNEYER n° 80).

<sup>125</sup> Arch. municipales de Sisteron, BB 79, fol. 1 v : *Ut secundum ordinationem dicte sacre regie maiestatis possent, ut obtant, procedere ad honorem Dei, honorem et utilitatem ac fidelitatem dicte sacre regie maiestatis, utilia dicte uniuersitatis disponere, ordinare et refformare.*

<sup>126</sup> ANG., ms. 151, fol. 116 v (GÖTZ n° 176, SCHNEYER n° 104) : *bonum priuatum includitur in communi et etiam continetur.*

<sup>127</sup> Voir G. YVER, *Le commerce et les marchands en Italie méridionale au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> s.*, Paris, 1902 ; et G. GALASSO, *Il regno*, op. cit., p. 496-498.

<sup>128</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine*, lib. I, pars 2, cap. 11, éd. cit., p. 75-79. Sanctus THOMAS de AQUINO, *Sententia lib. Ethic.*, lib. V, cap 1-15, éd. cit., p. 263-320. (sur la justice chez saint Thomas, voir : J. BAUCHER, "justice", art.cit., col. 2011-2015)

<sup>129</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine*, lib. III, pars 2, cap. 4, éd. cit., p. 459. Cf. Sanctus THOMAS de AQUINO, *Sententia lib. Polit.*, lib. I, cap. 10, éd. cit., p. A 113, l. 20-53. Voir G. de LAGARDE, *Le Defensor Pacis*, op. cit., p. 126.

<sup>130</sup> Sanctus THOMAS de AQUINO, *Sententia lib. Polit.*, lib. II, cap. 7, éd. cit., p. A 144, l. 11-15. ANG., ms. 151, fol. 133 (GÖTZ n° 178, SCHNEYER n° 107) : *publice diuitie non debent regi appropriari, set gregi dispensari, id est communi utilitati et saluti ac publice rei.*

méprisait encore le conseil et abandonnait la fréquentation des sages et des bons, pour n'en faire qu'à sa tête. Ce que nous savons de la pratique du gouvernement angevin suggère qu'il s'accommodait du conseil. Sa législation, depuis Charles Ier, ne cessait d'affirmer qu'elle reposait sur le *consilium*, qu'il faut entendre sous toutes ses formes<sup>131</sup>. Robert exaltait l'idée. Il décrivait à ses sujets "la sagesse du roi choisissant après examen des conseils". Ne déclarait-il pas que l'erreur ne saurait toucher un grand nombre d'hommes instruits et prudents ? Aussi, "il convient que le roi honore les législateurs, vénère les religieux, exalte les sages et discute avec eux"<sup>132</sup>.

N'imaginons pas que le conseil offusquât la grandeur du roi. Il réalisait le principe que mettaient en scène les sermons royaux, et qu'avait formulé saint Thomas d'Aquin : "Il appartient au sage de diriger les autres". En effet, selon le dominicain et thomiste napolitain Jean Regina, une des forces principales de l'*unus gubernans* venait exactement de ce qu'il concentrait "le conseil de nombreux sages", surpassant ainsi chacun d'eux<sup>133</sup>. Cette affirmation soutenait la logique de la *reductio ad unum*.

En matière de gouvernement, celle-ci justifiait une double convergence, expliquait saint Thomas : celle des biens particuliers vers le bien commun ; mais aussi celle des différents pouvoirs vers "un pouvoir de direction universel"<sup>134</sup>. L'argument n'apparaît pas dans le sermon des Rameaux de Robert. Pourtant, il en soutient implicitement la construction. En toute rigueur, la démonstration eût voulu que le roi établît les avantages du royaume sur la cité, puis ceux de la monarchie sur les autres régimes<sup>135</sup>. Dans le fragment conservé, du moins, il fusionnait les deux : le royaume n'apportait un profit qu'étant monarchie. Au vrai, Robert s'exprimait nettement, en une autre occasion, sur le besoin de l'"unité de la présidence royale" : "Un seul doit dominer dans la république (...), comme un seul est prince de l'univers". La citation est d'autant plus significative que, renvoyant aux *Métaphysiques*, le roi s'inspirait en réalité du commentaire de saint Thomas. Celui-ci montrait la même exigence d'unité dans l'univers et dans les sociétés humaines<sup>136</sup>.

A ce point, la nécessité du roi, selon l'idéologie angevine, apparaît dans son ampleur. Le sermon des Rameaux l'établissait, d'emblée, comme nécessité naturelle. La monarchie prenait son origine dans les formes élémentaires de rapports humains : le père qui gouverne le fils, et le maître qui domine l'esclave par la force de l'esprit. L'argument n'était pas mince : il n'y a de gouvernement durable et juste que naturel, avertissait Gilles de Rome<sup>137</sup>. Comment, de surcroît, mieux assurer des convictions thomistes du régime ? Car, bien entendu, cet ordre de la nature n'était que celui de la Providence. La monarchie ne reflétait que le modèle du Christ-Roi mis en exergue au début du sermon. Ceux qui savaient comprenaient, à ce moment, quelles étaient les fins véritables de la monarchie, et du royaume<sup>138</sup>.

Le sermon du dimanche des palmes le disait sans ambages. Grâce à son roi, l'avantage décisif du royaume venait du progrès spirituel qu'il permettait, en conduisant à la crainte de Dieu par la crainte du prince. Cette dernière, selon Barthélemy de Capoue, prenait la forme de la "crainte servile", puis de la "crainte filiale". C'est-à-dire qu'elle reproduisait les étapes qui marquaient

---

<sup>131</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine*, lib. III, pars 2, cap. 4, éd. cit., p. 460. F. CALASSO, *La legislazione statutaria*, op. cit., p. 176-177.

<sup>132</sup> ANG., ms. 151, fol. 190 v, et MARC., fol. 355 (GÖTZ n° 187, SCHNEYER n° 121) : *regis sapientia consiliorum examinatione eligens*. ROBERTUS rex, *Tractatus... de paupertate*, éd. cit., p. XXVII. ANG., fol. 185 (GÖTZ n° 190, SCHNEYER n° 118) : *Decet regem honorare legiferos, religiosos uenerari, sapientes sublimare et cum eis conferre*.

<sup>133</sup> Sanctus THOMAS de AQUINO, *In duodecim lib. Metaph.*, pro mium, éd. cit., p. 1. IOANNES de NEAPOLI, q. 39, punctum 1, ad 1<sup>am</sup>, éd. cit., p. 333.

<sup>134</sup> Sanctus THOMAS de AQUINO, *Commentum in quartum lib. Sent.*, d. XXIV, q. 3, a. 2, q. 3, solutio 3, éd. cit., p. 902.

<sup>135</sup> AEGIDIUS ROMANUS procède ainsi (*De regimine*, lib. III, pars 1, cap. 5, et pars 2, cap. 3-4, éd. cit., p. 411-412, et 456-460).

<sup>136</sup> G. B. SIRAGUSA, *L'ingegno*, op. et sermon cit., p. VI. Voir : Sanctus THOMAS de AQUINO, *In duodecim lib. Metaph.*, lib. XII, lect. 12, éd. cit., p. 616, n° 2663.

<sup>137</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine*, lib. I, pro mium, éd. cit., p.1.

<sup>138</sup> Sur la nature et la grâce chez saint Thomas : J.-P. TORRELL, art. "Thomas d'Aquin", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XV, Paris, 1991, col. 764-770. Voir encore O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin*, Paris, 1994, p. 401, sur la "formule de l'histoire" chez saint Thomas : "partir de Dieu et retourner vers lui à travers le monde".

l'ascension vers la "bonne crainte" de Dieu<sup>139</sup>. La réflexion sur l'utilité et les degrés de la crainte était, certes, triviale<sup>140</sup>. Ne concluons pas, toutefois, que ce "pessimisme" traduisait un ralliement exprès à la "tradition augustinienne". Constaté la nécessité d'une contrainte contre les mauvais penchants de l'homme n'y suffisait pas : l'observation était autant aristotélicienne<sup>141</sup>. Il eût fallu renoncer à voir dans la cité naturelle un bien en soi<sup>142</sup>. Par ailleurs, saint Thomas concédait explicitement que la crainte du prince pût, si elle était à raison du *ministerium diuinum*, s'approcher de celle de Dieu<sup>143</sup>.

Le royaume se plaçait sur une échelle de perfectionnement des âmes. Ici non plus, l'idée ne présentait pas une totale nouveauté. On sait que maître Rufin (XII<sup>e</sup> s.) voyait trois "paix", celles d'Égypte, de Babylone et de Jérusalem. Un État bien gouverné, selon l'ordre naturel, parvenait à la paix de Babylone. Celle-ci permettait d'accéder à la paix de Jérusalem. Mieux, "dans cette paix est enfermée la paix de Jérusalem"<sup>144</sup>. Néanmoins, selon un tel schéma, tous les pouvoirs temporels de la chrétienté, par exemple, pouvaient prétendre au même rang. La distinction de degrés entre eux reflète, de nouveau, exactement la pensée "aristotélo-thomiste" : le royaume avait la prééminence sur la cité parce qu'il s'approchait plus de l'Église, seule communauté toute tendue vers la fin ultime de l'homme<sup>145</sup>.

Contrairement à Marsile de Padoue, Robert ne croyait pas, de fait, que l'accomplissement spirituel des sujets dépendît du prince temporel<sup>146</sup>. Il s'arrêtait à un "début de sagesse", qui répondait assez à la mission fixée aux pouvoirs terrestres par saint Thomas dans le *De regno*<sup>147</sup>. Le roi guelfe conservait une retenue conforme aux opinions théocratiques qu'il affichait. Le "monarque" était le "très Saint-Père seigneur pape qui a été appelé à la royauté de l'Église universelle"<sup>148</sup>.

On ne doutera pas de la volonté du régime angevin de convaincre, et de convaincre en particulier les sujets. Cependant, les sermons du roi Robert révèlent davantage : l'édification d'une idéologie sociale complète. Celle-ci reflète les réalités du moment : on explique le roi sur le modèle du père. Le souverain ne s'en trouve pas moins au service d'un "bien commun" qui dépasse sa personne. Le politique est perçu dans sa spécificité. Il apparaît, déjà, comme une science morale. Et si le roi est prophète, ne comprenons pas qu'il s'abandonne aux vaticinations alors de mode : c'est un effet de l'alliance entre sa raison et sa foi. Car cette "rationalisation" du politique s'inscrit dans une conception résolument chrétienne de l'ordre du monde.

Naples se révèle comme un important foyer de réflexion sur le pouvoir, et même de rayonnement idéologique. La cour se trouve au centre d'actives spéculations "philosophiques", profondément influencées par le thomisme. Le souverain n'est pas le moindre des disciples du Docteur angélique. La plus grave erreur, à ce moment, consisterait à décrire Robert comme le héraut d'une pensée

---

<sup>139</sup> NAP., ms. cit., fol. 197 v, et Nationalbibl. (Vienne), ms. cit., fol. 68-68 v (NITSCHKE n° 28, SCHNEYER n° 49) : *Non enim timendus est princeps solo timore seruili, qui est propter penam, set filiali quoniam est propter dilectionem* (etc.). La réflexion sur la *timor filialis* tient une grande place chez Sanctus THOMAS de AQUINO, par ex. : *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 19, a. 2, 5, 7, 8, 9, 10, 11 et 12, éd. cit., t. VIII, p. 139-140, 142, et 144-150.

<sup>140</sup> Voir PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, lib. III, d. XXXIV, 3-11, PL 192, col. 824-827.

<sup>141</sup> ARISTOTELES, *Politica*, lib. I, cap. 2, 15-16, éd. cit., p. A 77 (BEKKER, 1253 a 29-38). Commentaire de Sanctus THOMAS de AQUINO : *Sententia lib. Polit.*, lib. I, cap. 1/b, éd. cit., p. A 79 - A 80, l. 200-235.

<sup>142</sup> Sanctus AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei* XV, 5, CCSL 48, p. 457 (PL 41, col. 441) : *Primus itaque fuit terrenae ciuitatis conditor fraticida*. N'oublions pas, cependant, les nuances de la pensée de saint Augustin, qui reconnaît le droit de l'État naturel : H.-X. ARQUILLI RE, *L'augustinisme politique*, Paris, 1955, p. 64, 66-71 et 117-119.

<sup>143</sup> Sanctus THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 19, a. 3, ad 2<sup>m</sup>, et q. 25, a. 1, ad 1<sup>m</sup>, éd. cit., t. VIII, p. 141 et 197.

<sup>144</sup> RUFINUS, *De bono pacis*, lib. II, en particulier cap. 18, PL 150, col. 1611-1638. Voir : G. MORIN, "Le discours d'ouverture du concile général de Latran (1179) et l'œuvre littéraire de maître Rufin, évêque d'Assise", dans *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie*, t. 2 (1928), p. 113-133 ; et M. C. DE MATTEIS, *La teologia politica*, op. cit., p. CXI-CXVII.

<sup>145</sup> Voir REMIGIO dei GIROLAMI, *De bono comuni*, cap. 2 (éd. cit., p. 124), qui présente la hiérarchie suivante : individu, cité, province, royaume, Église.

<sup>146</sup> G. de LAGARDE, *Le Defensor Pacis*, op. cit., p. 249-269.

<sup>147</sup> Sanctus THOMAS de AQUINO, *De regno*, lib. II, cap. 4, éd. cit., p. 467-468.

<sup>148</sup> G. FANTUZZI, *Notizie*, op. et doc. cit., p. III.

désuète, "médiévale". On oublierait le séisme représenté par le thomisme dans la "science politique" : bouleversement qui prolongea longtemps ses effets<sup>149</sup>. On négligerait le long avenir du modèle défendu par le roi. Il se trouve parfaitement résumé dans un autre sermon pour le dimanche des Rameaux, mais prononcé par Bossuet en 1666 : "Le trône royal appartient à Dieu, et (...) les rois ne le remplissent qu'en son nom. C'est une chose bien magnifique pour les rois (...), mais par laquelle aussi Dieu les avertit d'exercer saintement et divinement une autorité divine et sacrée"<sup>150</sup>.

## Document

Sermon du roi Robert pour le dimanche des Rameaux.

Source. A : Rome, Bibl. Angelica, ms. 150 (XIV<sup>e</sup> s.), fol. 86- 88 v.

Bibliographie. W. GÖTZ, *König Robert von Neapel (1309-1343). Seine Persönlichkeit und sein Verhältnis zum Humanismus*, Tübingen, 1910, p. 64 n° 241 (rubrique et thème). J.B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350 (Autoren) : R-W*, Münster Westfalen, 1974, p. 197, n°s 14 (prothème confondu avec un sermon) et 15 (dans les deux cas : citation initiale, incipit et explicite).

Règles d'édition : Les citations, avouées ou non, sont reproduites en italique. Par ailleurs, ce que Robert a indubitablement imité de saint Thomas d'Aquin ou de Gilles de Rome est imprimé en caractères plus petits pour le premier, gras pour le second. De la sorte, quand Robert reproduit exactement, ou à très peu près, des expressions ou des passages de l'un de ces deux auteurs, ces emprunts apparaissent en caractères italiques, gras ou plus petits selon le cas. Il faut, toutefois, avertir que ces moyens de visualisation minorent l'influence réelle tant de saint Thomas que de Gilles de Rome : seule les notes permettent de l'évaluer.

Références aux œuvres d'ARISTOTE. Texte grec : *Aristoteles Graece*, éd. I. BEKKER, Berlin, 1831, citée BEKKER. Versions latines éditées dans l'*Aristoteles Latinus : Ethica, Translatio ROBERTI GROSSETESTE*, éd. R.-A. GAUTHIER, Leiden - Bruxelles, 1972 (AL XXVI 1-3, 3) ; *Topica, Translatio BOETHII*, éd. L. MINIO-PALUELLO, Bruxelles - Paris, 1969 (AL V 1-3). Pour *De anima, Meteorologica, Metaphysica, Physica, Politica*, versions latines, selon la *Translatio nova*, associées aux commentaires de Sanctus THOMAS de AQUINO : *Commentaria in octo libros Physicorum, Opera Omnia* (cura et studio Frat. Praedicatorum), t. II, Rome, 1884 ; *Commentaria in libros Aristotelis Meteorologicorum, ibid.*, t. III, Rome, 1886 ; *Sententia libri de anima*, éd. R.-A. GAUTHIER, *ibid.*, t. XLV-1, Rome-Paris, 1984 ; *Sententia libri Politicorum*, éd. H.-F. DONDAINE et L.-J. BATAILLON, *ibid.*, t. XLVIII, Rome, 1971 ; *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, éd. M.-R. CATHALA et R. M. SPIAZZI, Turin - Rome, 1950.

[fol. 86 ] In die Palmarum - Rex <sup>1</sup>.

*Ecce rex tuus tibi uenit mansuetus*, Matth. 21 [vs. 5].

[*Prothema*]

In istis uerbis ostenduntur quattuor que requiruntur ad perfectionem cuiuslibet predicantis. Debet enim esse *rex* sui scientia, perfectus quantum ad doctrine actum, quod ostenditur cum pretermittitur *rex* ; *signum enim scientis est posse docere*, 1 Metaph. <sup>a2</sup>*Rex superioris* <sup>b</sup> obedientia, promptus quantum ad predicationis officium, et hoc declaratur cum additur <sup>c</sup> *ecce. Rex proximi* correctione, benignus quantum ad increpationis modum, et hoc exprimitur <sup>d</sup> cum dicitur

<sup>149</sup> J. CATTO, "Ideas and experience in the political thought of Aquinas", dans *Past and Present*, t. 71 (1976), p. 3-21. L. P. FITZGERALD, "St. Thomas Aquinas and the two Powers", dans *Angelicum*, t. 56 (1979), p. 515-556.

<sup>150</sup> BOSSUET, *Sermons*, t. III, éd. Paris, 1873, "Sur la Justice", p. 13.

*mansuetus. Rex Dei intentione, rectus quantum ad edificationis* <sup>3</sup>, et hoc insinuat cum subinfertur *tibi*, id est ad utilitatem tui populi assistentis.

De primo possumus intelligere quod de Saule dicitur 1 Reg. 20 [vs. 25] : *cum sedisset rex super cathedram suam secundum consuetudinem* suam.

De secundo possumus adducere illud Ys. 6 [vs. 8] : *Audiui uocem Domini dicentis : quem mictam? Et quis ibit ex uobis? Et dixi : ecce ego, micta me.* Vnde idem [ad Rom.] x [vs. 15] : *Quomodo predicabunt nisi mictantur?*

De tertio legitur, 2<sup>ma</sup> ad Tym. 2<sup>o</sup> [vss. 23-25] : *Stultas<sup>e</sup> autem et sine disciplina questiones deuota, sciens quia<sup>f</sup> generant lites, seruus autem Dei non oportet litigare, set mansuetum esse ad<sup>g</sup> omnes, docilem, patientem, cum modestia corripientem.* Iac. 1 [vs. 21] : *in mansuetudine suscipite iustum<sup>4</sup> uerbum.*

De quarto, Gen. 45 [vs. 5] : *Pro salute tamen uestra misit me Deus ante uos in Egyptum ;* et est uerbum Ioseph<sup>h</sup> ad fratres suos in persona predicatoris respectu audientium.

Set cum in istis quattuor deficiamus, ex quo ad proponendum diuinum uerbum insufficientes reddimur, etc.<sup>5</sup>

[Sermo]

[fol. 86 v] *Ecce rex tuus uenit tibi mansuetus.*

In hiis uerbis ab hodierno euangelio sumptis <sup>6</sup>, duo ad presentem sollempnitatem expectantia recoluntur principaliter. Recolitur enim primo qualiter Christo fuit debitus honor exhibitus, idcirco ut *rex* proponitur honorandus cum premittitur *ecce rex tuus*. I<sup>m</sup> Petr. 2<sup>o</sup> [vs. 17] : *Deum timete, regem honorificate*. Secundo recolitur quomodo extitit innocenter crucis passione dampnatus cum adiungitur *mansuetus*, unde Ier. [XI, vs. 19] : *ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad uictimam*. Set de sollempnitate hac erunt alii utilius predicantes. Circa hanc materiam plus non insistimus. Proposita igitur uerba ad moralem materiam conuertamus.

Dicitur ergo : *Ecce rex tuus tibi mansuetus uenit*. Circa quod est istud sciendum quod, sicut in Thopicis dicitur, *si oppositum in opposito, et propositum in proposito* <sup>7</sup>. Vnde sicut <sup>i</sup> omne peccatum est *ex timore male<sup>j</sup> humiliante* uel *ex amore male inflamante*, ut dicit Glosa super illud Psalmi [LXXIX, vs. 17] : *incensa igni et suffossa*, ita omnis actus precipue meritorius ex timore bene humiliante et ex amore bene inflamante procedit <sup>8</sup>. Vnde Gregorius libro Moral., super illud [Iob VI, vs. 14] : *qui tollit ab amico suo misericordiam, timorem Domini relinquit<sup>k</sup>*, ait : *Quis<sup>l</sup> hoc loco amici nomine nisi quilibet<sup>m</sup> proximus designatur ? Quia autem<sup>n</sup> [duo] sunt precepta caritatis, Dei uidelicet amor [et] proximi, per amorem Dei amor proximi gignitur, et per amorem proximi Dei amor tenetur<sup>9</sup>. Nam qui amare Deum negligit, profecto proximum diligere nescit ; et tunc plenius in Dei dilectione proficimus, si in ejusdem<sup>o</sup> dilectionis gremio prius<sup>p</sup> cum proximi caritate lactemur. Diuina di - [fol. 87]- lectio per timorem nascitur, set in affectum crescendo permutatur<sup>10</sup>.*

Set aliquis propter suam excellentiam et potestatem timetur ut ad Dei timorem inducamur <sup>q</sup>. Vt princeps excellentissimus premittitur cum dicitur *ecce rex tuus* etc. Set quia quis propter suam bonitatem amatur, benignius exprimitur cum sequitur *uenit tibi mansuetus*<sup>11</sup>.

Dicitur ergo *ecce rex tuus*. Circa autem primum <sup>r</sup> principale, cum dicitur *rex tuus*, uerbum <sup>s</sup> Euangeliste <sup>t</sup> primo nos ad diuinum timorem inducit, qui sapientie est initium et uirtutis <sup>12</sup>. Et est sciendum quod ad hoc facile inducemur si consideremus regni perfectiones, si pensemus regni condiciones, si aduertamus <sup>u</sup> regis fines et intentiones.

Primo dico quod ad diuinum timorem inducemur de facili si regni perfectiones consideremus, per quas in parte dignitas et excellentia regia ostendetur. Circa quod sciendum est quod triplicem communitatem <sup>v</sup> reperimus : yconomicam uel domesticam, secundam ciuilem, tertiam regalem <sup>13</sup>.

De prima, scilicet yconomica uel domestica, est sciendum quod, sicut in primo Politicorum dicitur, homo est *animal sociale* et *in multitudine uiuens* <sup>14</sup>. Vnde, cum solus non possit ad uitam propriam sufficere, requiritur *communitas domestica* ad cuius esse *requiruntur tria genera personarum*. Requiritur enim primo uir et uxor, quia ex eis est generatio que *est uia in naturam, ut dicitur 2 Physicorum, cum res per generationem propriam naturam*

recipiant <sup>15</sup>. Vnde hec due persone in *domestica communitate* <sup>w</sup> naturaliter supponuntur. Vnde *8 Ethicorum* dicitur quod *homo est magis animal coniugale quam politicum* <sup>x</sup> <sup>16</sup>. Set quia *frustra esset* res generatione producere nisi *conseruarentur in esse*, quod est per nutrimentum - [fol. 87 v] - tum ad quod homo solus sufficere non potest, requiritur naturaliter, cum *natura nichil frustra faciat* <sup>17</sup>, quod dominus habeat seruum. *Nam* secundum *Philosophum, 1 Politicorum, ille proprie est dominus qui uiget intellectu, ille proprie est seruus qui deficiens intellectu pollet forma corporali* <sup>18</sup>. Cum igitur domini uigeant intellectu et sint *apti mente*, habent quoque *carnes molles*, ut habetur *2 De anima* <sup>19</sup>, et non possint sic insudare, circa nutrimentum necessarium procurandum indigent <sup>y</sup> seruo qui, pollens corporis uiribus, in eo procurando poterit laborem facilius tollerare. Vnde, sicut uir et uxor faciunt ad *conseruationem speciei*, sic <sup>z</sup> dominus et seruus ad conseruationem indiuidui ordinatur. Dicto de domo quantum ad suum esse, restat dicere quantum ad suum bene esse uel *perfectum esse*. Circa quod sciendum quod ad *esse perfectum* domus requiruntur, ultra prefatas personas, filii. Nam, sicut Christus, Matth. [XXI, vs. 38], *heres dicitur, tunc unumquodque perfectum dicitur cum potest sibi simile generare* <sup>20</sup>; per quod patere potest quod ad <sup>a</sup> perfectionem parentum requiritur generatio similis, et sic domus redditur perfectior. Conuenienter ultra hoc sciendum quod, ut ait *Philosophus 1 Politicorum*, quod in domo requiritur seruus, ut dictum est, uel *aliquid loco serui*, et dicit uel *aliquid loco serui* propter aliquos qui *ita sunt pauperes* quod, non ualentes habere seruum idealem, habent irrationalem animatum ut brutum <sup>21</sup>. Vnde, ut ait [*Philosophus*] *primo Politicorum*, Esiodus dicit *domum constare ex tribus*, scilicet uiro, muliere et arante ; et, quando animatum habere non possunt, habent inanimatum instrumentum ut ligonem ad fodiendum <sup>22</sup>. Tamen [sciendum] quod hiis omnibus [fol. 88 ] non communi regimine <sup>b</sup> dominatur, set dominatur uxori dominio coniugale uel politico quia *secundum certas leges*, filiis dominio paterno uel regali, seruo rationali dominio despotico <sup>c</sup>superius, bruto despotico <sup>d</sup> dominio inferius. <sup>23</sup>

Quantum ad communitatem <sup>d</sup> politicam [uel] ciuilem est sciendum quod ad ciuitatis constructionem sic fuit processum, secundum *Philosophum primo Politicorum* <sup>24</sup>, quod domo facta, que est *prima e communitas* <sup>f</sup> et naturaliter, ut est dictum, et quam alie supponunt, *filiis et filiabus crescentibus et non ualentibus habitare in una domo*, facta est domus uicina et coniuncta, ut habitarentur collactaneis ut sunt *nepotes et filiorum filii*, et per hunc modum factus est uicus et coniunctio ; multiplicatis uicis, facta est ciuitas ; ita quod domus est pars media ciuitatis, set uicus immediata. Vnde domus est prima communitas <sup>f</sup> *in uia generationis*, set ciuitas est prima perfectione <sup>25</sup>. Probat <sup>g</sup> quia, sicut *multitudine domestica iuuatur homo* quoad necessitatem uite, sic per communitatem ciuilem subuenitur homini quantum *ad uite sufficientiam, non solum quantum ad corporalia ad que una domus sufficere non potest, set etiam quantum ad moralia ; in quantum scilicet per publicam potentiam cohercentur insolentes filii quos paterna monitio corrigere non potest* <sup>26</sup>. Ideo hec communitas <sup>h</sup> dicitur perfecta, id est politica <sup>27</sup>.

Quantum autem ad *communitatem regni* est sciendum quod [hec] communitas fuit necessaria propter tria <sup>28</sup>.

Primo propter *uite sufficientiam* ampliorem <sup>i</sup>. Nam una ciuitas potest habundare in uno in quo alia deficit et econtrario. Si <sup>j</sup> igitur sint uno dominio supposite, quasi efficiuntur unum corpus, et quasi membra *sibi inuicem subueniunt*, et sic indigentie eorum [fol. 88 v] bonorum communitate mutua prouidetur <sup>29</sup>.

Secundo fuit necesse propter iustitiam seruandam inter ciues. Si enim ille qui preest non sit <sup>k</sup> de ciuitate oriundus, ciues et propter consanguineorum et ciuium multitudinem et potentiam eum contempnunt ; si etiam sit conciuis, cum eo contendunt de pari, et per hoc eum contempnunt ; unde expedit quod habeat aliam potestatem preter illam quam habet *ciuitatis rector*, per quam a ciuibus timeatur <sup>30</sup>.

Tertio fuit necessaria communitas...<sup>31</sup>



a. 1 Mach. A.  
 b. superioris A.  
 c. addit A.  
 d. expritur A.  
 e. stultus A.  
 f. qm A.  
 g. apud A.  
 h. Iosep A.  
 i. sic. A.  
 j. male *rep.* A.  
 k. reliqd A.  
 l. qd A.  
 m. quibus A  
 n. aut A.  
 o. eis A.  
 p. proximus A.  
 q. inoucamur A.  
 r. primum *rep.* A.  
 s. ù A.  
 t. euote (?) A.  
 u. auertamus A.  
 v. contrarietatem A.  
 w. contrarietate A.  
 x. politice A.  
 y. indiget A  
 z. si A.  
 a'. ad quod A.  
 b'. regione A.  
 c'. desposito A.  
 d'. contrarietatem A.  
 e'. primum A.  
 f'. contrarietas A.  
 g'. p° A.  
 h'. contrarietatem A.  
 i'. pliozem A.  
 j'. sic A.  
 k'. fuit A.

1. La table placée en tête du ms. (XV<sup>o</sup>s.) indique, fol. 2 r<sup>o</sup> : *Sermo in dominica [P]almarum f. 60* (selon l'ancienne foliotation du ms., le sermon correspond aux fol. 60 r<sup>o</sup> - 62 v<sup>o</sup>).

2. ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. I, cap. 1, éd. cit., p. 5, n° 10 (BEKKER, 981 b 7). Expression également citée par : Sanctus THOMAS de AQUINO, *In XII libros Metaph.*, lib. I, lect. 1, éd. cit., p. 10, n° 29 ; et AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, lib. I, pars 2, cap. 12, éd. Rome, 1607 (repr. 1967), p. 81. Si le lien établi par Robert entre capacité d'enseigner et perfection dans une science manifeste une excellente compréhension du texte d'Aristote, il implique aussi, probablement, la lecture de saint Thomas ou de Gilles de Rome, dont le *De regimine* est largement utilisé dans ce sermon (voir; eïdessus, notes 13 - 25 et 27 - 31).

3. Un mot manque dans le ms., qui pourrait être *propositum*, ou un équivalent.

4. La Vulgate donne *insitum* : cet adjectif conduisait aisément à une confusion avec *iustum* lors d'une lecture ou d'une transcription.

5. Suivait, évidemment, une invitation à prier pour gagner le secours divin au profit du prédicateur et de son auditoire, non reproduite dans le ms.

6. La péricope correspond à la partie de l'Évangile habituellement lue pour la bénédiction des palmes : *Missale ad usum Romane ecclesie*, Lyon, 1505, p. XLV ; M. O'CARROLL, "The Lectionary for the Proper of the Year in the Dominican and Franciscan Rites of the Thirteenth Century", dans *Archivium Fratrum Praedicatorum*, t. 49 (1979), p. 91.

7. ARISTOTELES, *Topica*, lib. IV, cap. 4, éd. cit., p. 75 (BEKKER, 124 b 4 - 5). Citation attestée à plusieurs reprises chez Sanctus THOMAS de AQUINO, entre autres : *Quaestiones disputatae de Malo*, q. 4, a. 6, arg. 6, et q. 13, a. 4, sed contra 2 (éd. P.-M. GILS, *opera Omnia*, t. XXIII, Rome - Paris, 1982, p. 119 et 255).

8. PETRUS LOMBARDUS, *Commentarius in Psalmos*, PL 191, col. 766 (Sanctus AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, in Ps. LXXIX, 13, CCSL 39, p. 1117 - 1118 ; PL 36, col. 1026 - 1027). La dénomination de *Glossa* est alors habituelle pour ce commentaire (J. BERLIOZ et coll., *Identifier sources et citations*, Brepols, 1994, p. 25).

9. *Sic*, pour *nutritur*.

10. Sanctus GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob* VII, 24, 28, CCSL 143, p. 352 - 353 (PL 75, col. 780 - 781).

11. Ce passage, d'un style très gauche, est sans doute gravement corrompu. Il s'agit de la division du thème. Elle annonce deux grandes parties : l'une sur la crainte, l'autre sur l'amour qu'inspire le roi. Dans l'état actuel du sermon, nous n'avons que le développement de la première partie, et encore de manière très incomplète : elle est à son tour, ci-dessous, subdivisée en trois, et nous ne conservons que la première de ces subdivisions.

12. *CF* Ps. CX, vs. 10 : *initium sapientiae timor Domini*. Sanctus THOMAS de AQUINO prête une grande attention à ce verset : *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 19, a. 7 (*Opera Omnia*, t. VIII, Rome, 1895, p. 144).

13. La distinction trouve son point de départ chez ARISTOTELES, *Politica*, lib. I, en particulier cap. 1, 1 - 3, 1, éd. cit., p. A 71, A 77 et A 81 (BEKKER, 1252 a 1-1253 b 3). Elle provient des commentateurs du Philosophe. Ainsi, Sanctus ALBERTUS MAGNUS, *Politicorum lib. VIII*, lib. I, cap. 1 (éd. A. BORGNET, *Opera Omnia*, t. VIII, Paris, 1891, p. 8, e), énumère trois *communicationes* : *aeconomica*, *politica* et *regalis*. Robert est cependant plus proche d'ÆGIDIUS ROMANUS (*De regimine*, lib. II, pars 1, cap. 2, éd. cit., p. 220), bien que celui-ci compte quatre communautés et non trois : *apparebit quadruplicem esse communitatem, uidelicet domus, uici, ciuitatis et regni*. Comme Gilles de Rome, qu'il utilise ensuite beaucoup, Robert présente une hiérarchie de communautés qui conduit de la maison au royaume, et voit dans ce dernier un pouvoir dominant un ensemble de cités. Toutefois, la triple distinction de Robert se rencontre chez IACOBUS de VITERBIO, qui évoque une *triplex communitas* : *domus, ciuitas, regnum* (*De regimine christiano*, I, 1, éd. H.-X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église*, Paris, 1926, p. 91).

14. ARISTOTELES, *Politica*, lib. I, cap. 2, 9, éd. cit., p. A 77 (BEKKER, 1253 a 1 - 5), selon la version donnée par le *De regno ad regem Cypri* de : Sanctus THOMAS de AQUINO, lib. I, cap. 1, éd. H.-F. DONDAINE, *Opera Omnia*, t. XLII, Rome, 1979, p. 449, l. 25-26 En effet, Aristote dit simplement : *homo natura ciuile animal est*. La référence explicite aux *Politiques* pourrait être une initiative de Robert, ou un emprunt à un autre intermédiaire : par exemple à IACOBUS de VITERBIO qui, pour la même citation que le roi, renvoie aux *Politiques* dans son *De regimine christiano* (éd. cit., p. 91).

15. ARISTOTELES, *Physica*, lib. II, cap. 1, éd. cit., p. 48, n° 14 (BEKKER, 193 b 13 - 14). En fait, emprunt à Gilles de Rome : voir note 23.

16. ARISTOTELES, *Ethica*, lib. VIII, cap. 12, 7 éd. cit., p. 318 (BEKKER, 1162 a 17 - 18) : *homo enim in natura coniugale magis quam politicum*. La variante proposée par Robert du texte d'Aristote se trouve chez Sanctus ALBERTUS MAGNUS (*Ethicorum lib. X*, lib. VIII, tract.3, cap. 8, éd. cit., t. VII, p. 550, n° 69), comme chez Sanctus THOMAS de AQUINO (*Sententia libri Ethicorum*, lib. VIII, cap. 12, éd. R.-A. GAUTHIER, *Opera Omnia*, t. XLVII-2, Rome, 1969, p. 488, l. 231-233 et 241-242) ; mais encore chez Gilles de Rome. Robert cite Aristote d'après ce dernier : voir note 23.

17. Principe souvent répété par ARISTOTELES, entre autres : *Politica*, lib. I, cap. 2, 10, éd. cit., p. A

77 (BEKKER, 1253 a 9). Cependant, la source immédiate de Robert est Gilles de Rome, qui recourt à cet argument pour justifier l'esclavage, alors qu'Aristote l'emploie au sujet du langage humain : voir note 23.

18. ARISTOTELES, *Politica*, lib. I, cap. 2, 2, et cap. 5, 8 - 10, éd. cit., p. A 71 et A 85 (BEKKER, 1252 a 30 - 34 et 1254 b 16 - 32). En fait, presque mot à mot, Gilles de Rome : voir note 23.

19. ARISTOTELES, *De anima*, lib. II, cap. 9, éd. cit., p. 147 (BEKKER, 421 a 25 - 26) : *duri enim carne, inepti mente, molles autem carne bene apti*. Dans le texte d'Aristote, il s'agit d'une opposition entre l'homme et l'animal. Robert dépend encore de Gilles de Rome, qui applique cette observation à la justification de l'esclavage : voir note 23.

20. Cf. ARISTOTELES, *Meteorologica*, lib. IV, cap. 3, 1, éd. cit., p. CXVII (BEKKER, 380 a 11-16) ; ID., *De anima*, lib. II, cap. 4, éd. cit., p. 95 (BEKKER, 415 a 26-28). C'est un principe aristotélicien souvent répété par les scolastiques, en termes plus ou moins proches : *perfectum est quod potest generare quale ipsum est* (Sanctus BONAVENTURA, *In I<sup>m</sup> lib. Sententiarum*, d. XIX, a. unicus, q. 1, arg. 3, *Opera Omnia*, t. I, Quaracchi, 1882, p. 180) ; *quod enim potest alterum facere tale quale ipsum est, in unoquoque genere perfectum est* (Sanctus THOMAS de AQUINO, *Sententia lib. de anima*, lib. II, cap. 7, éd. cit., p. 96, l. 78-80). Cependant, Robert emprunte, à peu près textuellement, ledit principe à Gilles de Rome : voir note 23.

21. ARISTOTELES, *Politica*, lib. I, cap. 2, 5, éd. cit., p. A 71 (BEKKER, 1252 b 9-12). repris de Gilles de Rome : voir note 23.

22. ARISTOTELES, *op. et loc. cit.* Toujours selon Gilles de Rome : voir note 23.

23. Tout ce développement sur la "communauté domestique" se présente comme un abrégé et un commentaire de : ARISTOTELES, *Politica*, lib. I, cap. 2 (2 et 5), 3-5 et 12, éd. cit., p. A 71, A 81, A 85 et A 112 (BEKKER, 1252 a 26-34, 1252 b 9-12, 1253 b 1 - 1255 a 2, et 1259 a 37-b 17). En réalité, Robert résume ce que dit : AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine*, lib. II, pars 1, cap. 1, 5-7 et 14-15, pars 2, cap. 3, et pars 3, cap. 2, éd. cit., p. 215, 229-239, 259-264, 291-293, et 351-353. Robert introduit une seule autorité de son cru : Matth. XXI, 38. Il fait appel à un certain nombre de principes aristotéliciens, pour étayer les thèses des *Politiques* sur la famille, qu'Aristote n'utilise pas dans le même contexte : il les doit tous à Gilles de Rome. Aussi, quand il ne trouve pas d'indication sur la source dans le passage qu'il plagie, il omet à son tour de l'indiquer ; mais il la reproduit toujours dans le cas contraire. Il emprunte pareillement à Gilles de Rome la mention de la houe, à propos de ce qui peut tenir lieu d'esclave dans une famille (Aristote mentionne seulement le bœuf) A la fin du passage, la distinction de deux niveaux dans le pouvoir despotique paraît d'abord plus originale, Aristote fournissant, d'ailleurs, un point de départ : *et semper melior principatus qui meliorum subiectorum, puta hominis quam bestiae* (*op. cit.*, p. A 85 ; BEKKER, 1254 a 25-26). Pourtant, la source immédiate de Robert pourrait être encore Gilles de Rome. Celui-ci suggère qu'il est indigne des maîtres d'utiliser directement non seulement les outils (*organa inanimata*), mais aussi les animaux (*organa carentia ratione*), qui doivent également dépendre des "ministres et esclaves" (*op. cit.*, p. 352-353) : ce qui conduit à la hiérarchie exposée dans le sermon.

24. ARISTOTELES, *Politica*, lib. I, cap. 2 (5-9 et 12-13), éd. cit., p. A 71 et A 77 (BEKKER, 1252 b 9 - 1253 a 1, et 1253 a 19-29). Le résumé qui suit de la thèse aristotélicienne sur la genèse naturelle de la cité s'inspire directement d'AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine*, lib. II, pars 1, cap. 2-3, éd. cit., p. 219-225.

25. Cf. la célèbre affirmation du Philosophe dans les *Politiques*, lib. I, cap. 2, 14 : *ciuitas natura et prior quam unusquisque* (éd. cit., p. A 77 ; BEKKER, 1253 a 25-26), ailleurs étayée par le principe *quod generatione posterius, natura prius est* (ARISTOTELES, *Physica*, lib. VIII, cap. 7, éd. cit., p. 416, n° 58 ; BEKKER 261 a 14). Sur cette distinction entre priorité par la génération et par la perfection, Robert n'indique pas de source, car il suit Gilles de Rome (*De regimine, op. et loc. cit.*, p. 222-224), qui ne lui en donne aucune.

26. Cette réflexion sur l'utilité comparée de la maison et de la cité recopie de très près : Sanctus THOMAS de AQUINO, *Sententia lib. Ethicorum*, lib. I, cap. 1, éd. cit., t. XLVII-1, p. 4, l. 61-78.

27. ARISTOTELES, *Politica*, lib. I, cap. 2, 8 (éd. cit., p. A 77 ; BEKKER, 1252 b 27-29), qui affirme : *communitas perfecta ciuitas*. Il donne encore comme synonyme de *ciuitas* l'expression :

*communicatio politica* (*ibid.*, cap. I, 1, p. A 71 ; BEKKER, 1252 a 4-7). La définition de la cité comme *communitas perfecta* se rencontre chez Sanctus THOMAS de AQUINO, *Sententia lib. Politicorum*, lib. I, cap. 1/b (éd. cit., p. A 77, l. 24-25), comme chez AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine*, lib. III, pars 1, cap. 5 (éd. cit., p. 411). L'aphorisme est devenu trop banal pour déterminer la source immédiate de Robert.

28. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine*, lib. III, pars 1, cap. 5, éd. cit., p. 411-412. Le publiciste entend prouver l'utilité de la communauté du royaume, au-dessus de celle de la cité, par trois "voies", comme Robert. Celui-ci reprend, au moins, ses deux premiers arguments, et dans le même ordre (voir notes suivantes). Nous ne pouvons juger du troisième argument avancé par le roi, une lacune nous privant de la fin du texte.

29. Ce premier argument, pure répétition de celui avancé par Gilles de Rome au livre III du *De regimine*, doit encore être rapproché du développement du même auteur sur la justice commutative, au livre I (*De regimine*, lib. I, pars 2, cap. 11, éd. cit., p. 7678).

30. Pour ce second argument, Robert enrichit l'exposé de Gilles de Rome, à qui il emprunte l'idée première : l'exercice efficace de la justice coactive suppose une *ciuilem potentiam* que seul détient celui qui domine plusieurs cités.

31. Le texte s'interrompt brutalement, et un nouveau sermon (*De sancto Iohanne Baptista*) débute à sa suite. Le troisième argument de Robert consistait sans doute, si nous suivons Gilles de Rome, à montrer dans le royaume un meilleur défenseur contre les ennemis extérieurs.