

Jean-Paul Boyer

Prédication et État napolitain dans la première moitié du XIV^e s.¹

[A stampa in *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e et XIV^e siècle* (Collection de l'École française de Rome, n. 245), Rome 1998, pp. 127-157 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

A la fin du XII^e s., Alain de Lille opposait, en introduction de sa *Summa de arte praedicatoria*, deux grandes formes de la parole publique. La *praedictio* consistait en une "instruction sur les mœurs et la foi". La *concionatio*, la harangue, se définissait comme un "avertissement en matière civile qui se fait pour affermir la république". Cette claire distinction témoigne de la maturité, dès ce moment, d'une réflexion théorique sur le discours². Elle reflète l'essor d'une "culture rhétorique", selon l'expression de Georges Haskins et Ernst Kantorowicz, soit le rôle grandissant, aux quatre derniers siècles du Moyen Age, d'un art de la parole dans le gouvernement des hommes³.

Cet essor partait d'un souci pastoral de l'Église, manifesté dans l'élaboration du "sermon moderne" et la multiplication, à compter du début du XIII^e s., des *artes praedicandæ*. Rapidement, toutefois, l'importance de l'éloquence civile s'affirmait. La "littérature de podestat" le montre avec, dès environ 1222, un manuel comme l'*Oculus pastoralis*, qui place le discours loin en tête de ses préoccupations⁵.

Ces deux formes d'éloquence, sacrée et laïque, n'eussent pas dû se confondre, selon le vœu d'Alain de Lille. Il en alla autrement. Pendant les XIII^e-XIV^e s., un double mouvement ne cessa d'élargir le champ du sermon à des domaines de plus en plus évidemment temporels. La prédication cléricale touchait au politique du fait de l'Église, avec ses ambitions théocratiques et l'extension du concept de croisade, comme de celui des États, qui cherchaient le soutien de prédicateurs⁶. D'autre part, l'interdiction faite aux laïcs, avec une fermeté croissante pendant le XIII^e s, de prêcher⁷ ne put empêcher des souverains ou leurs serviteurs de prononcer des sermons. Au XIV^e s., les exemples deviennent nombreux⁸. A ce moment, l'usurpation de la prédication par les pouvoirs temporels, de l'une ou de l'autre manière, était consommée.

La prédication au service de l'État "angevin" de Naples s'inscrit dans ce mouvement général. Le régime offrait, cependant, le cadre idéal pour que l'appropriation du sermon par un pouvoir laïque s'y épanouît. Doit-on négliger l'ancienne influence de Byzance sur la monarchie sicilienne ? Quoique rares, des indices apprennent la volonté, au XII^e s., d'une sacralisation de la parole adressée au souverain ou émanant de lui, dans la tradition de l'empire grec. En grec, précisément, Filagato da Cerami prononçait une homélie pour les Rameaux devant Roger II. Elle donnait l'occasion d'un éloge de ce roi, orné par Dieu "de la sagesse, de la force et du diadème impérial", et

¹ Pour ne pas donner trop d'ampleur au présent article, l'appareil critique a été réduit. En particulier, je ne rappellerai pas les références, indiquées une première fois, des sources, pour les analyses de caractère général.

² ALANUS de INSULIS, *Summa de arte praedicatoria*, cap. 1, PL 210, col. 112. Sur l'auteur : J.-M. CANIVEZ, "Alain de Lille", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, Paris, 1937, col. 270-272.

³ 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.

⁴ C. DELCORNIO, *La predicazione nell'età comunale*, Florence, 1974, p. 1-2 et 15-19 ; A. VAUCHEZ, présentation de *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XI^e au XV^e s.*, Rome, 1981 (Collection de l'École française de Rome, 51), p. 7-16 ; J. LONGÈRE, *La prédication médiévale*, Paris, 1983, p. 195-202 ; M. G. BRISCOE, *Artes praedicatoriae*, Turnhout, 1992 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 61), p. 17-42.

⁵ *Oculus pastoralis*, éd. D. FRANCESCHI, Turin, 1966 (Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino, Classe di scienze morali..., serie 4^a, 11). Voir E. ARTIFONI, "I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale", dans *Quaderni storici*, 1986, p. 687-719.

⁶ En 1242, le roi d'Angleterre fit prêcher un Mineur contre s. Louis, pour inciter ses hommes à la guerre (*Grandes chroniques de France*, t. VII, "Saint Louis", cap. 28, éd. J. VIARD, Paris, 1932, p. 87).

⁷ R. ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt*, Fribourg - Bâle - Vienne, 1974.

⁸ G. DELCORNIO, *La predicazione*, op. cit., p. 47-48 ; 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*, t. 79 (1995), p. 193-248.

d'un clair parallèle entre lui et le Christ⁹. Nous voyons, par ailleurs, Guillaume I^{er} s'adresser, bien que présent, au "peuple" palermitain par le truchement de l'"élu de Syracuse"¹⁰. Cette médiation du verbe descendu du prince vers le commun des hommes se retrouve avec Frédéric II. Pierre de la Vigne lui servait ainsi de porte-parole. Mieux, ce dernier prêchait à l'occasion, comme son maître en personne¹¹ : une prérogative que s'était déjà arrogée Henri III¹², mais qui évoque d'abord la coutume des *basilei*¹³.

Si, à la même époque, la papauté imposait un tour résolument "engagé" à la prédication, en particulier des Mendiants, c'était en la mobilisant dans sa lutte contre les Hohenstaufen¹⁴ ! Or, avec la croisade contre Manfred de 1265-1266, puis avec celle contre Conradin (1268), cette prédication se mettait au service des entreprises de Charles I^{er}. Elle glorifiait, dans le même temps, sa personne et sa famille. L'exemple du cardinal Eudes de Châteauroux illustre ce phénomène. Il prêcha d'abondance pour soutenir les combats conduits par Charles et célébrer ses victoires¹⁵. Mais son sacre (1266), le décès de sa première épouse, Béatrice de Provence (1267), de sa fille Blanche (avant le 10/1/1270), ou la "venue de la reine de Sicile", sa seconde femme, Marguerite de Bourgogne (1268), donnèrent également au cardinal l'occasion de sermons¹⁶. Ils confirment que la prédication de croisade conduisait à une autre, plus générale, au profit de la nouvelle dynastie. L'image de Charles justifiait ce glissement. Eudes ne le voyait-il pas comme l'"esclave" du Christ ? ne déclarait-il pas : "Notre Charles peut véritablement être appelé Israël, c'est-à-dire prince avec Dieu"¹⁷?

Eudes semble avoir prononcé tous ces sermons à la curie. Les liens établis entre l'Église et les Angevins, l'idée de croisade durablement attachée à leur nom continueraient à les faire bénéficier de la prédication cléricale jusque au delà de leurs domaines. Vers 1273, le dominicain Gilles d'Orléans invitait à prier : "pour le glorieux bras et champion de la sainte Église, Charles". Il parlait, c'est exact, dans la chapelle du roi de France¹⁸. Il demeure que nous conservons, pour la première moitié du XIV^e s., un nombre élevé de sermons faits par des clercs pour l'avantage de la dynastie angevine, et que cette prédication s'étendait de ses territoires à l'espace guelfe et à la curie.

Certes, la prédication napolitaine domine l'ensemble. Je relève, ainsi, dix sermons de Jacques de Viterbe, sans doute de 1303-1307, pendant son archiépiscopat dans la capitale¹⁹. S'ajoutent dix-

⁹ THEOPHANUS CERAMEUS, homilia 26, PG 132, col. 541-550 ; F. GIUNTA, *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna*, Palerme, 1974, p. 85-87.

¹⁰ UGO FALCANDO, *La Historia o Liber de Regno Sicilie...*, éd. G. B. SIRAGUSA, Rome, 1897, p. 62-63.

¹¹ J. B. SCHNEYER, "Die Laienpredigt im Mittelalter", dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 18 (1967), p. 211 ; J.-P. BOYER, "Parler du roi", art. cité, p. 202, 204 et 206-207.

¹² J. B. SCHNEYER, "Die Laienpredigt", art. cité, p. 211.

¹³ G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Etude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, 1996, p. 136, 259 et 272-273.

¹⁴ A. M. VOICI, "Federico II imperatore e i Mendicanti : privilegi papali e propaganda anti-imperiale", dans *Critica storica*, 1985, p. 3-28.

¹⁵ A. CHARANSONNET, "L'évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteauroux (1190 ?-1273) : une approche statistique", dans *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la-Neuve, 1993, p. 103-142 ; F. IOZELLI, *Odo da Châteauroux. Politica e religione nei sermoni inediti*, Padoue, 1994 (Deputazione abruzzese di storia patria, Studi e testi, 14).

¹⁶ J. B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, t. IV, Münster (Westfalen), 1972 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 43), p. 461, 466, 479 et 483, n^{os} 819, 889, 1043 et 1077.

¹⁷ F. IOZELLI, *Odo da Châteauroux, op. cit.*, p. 180-181 ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. IV, *op. cit.*, p. 478, n^o 1035.

¹⁸ DAUNOU, "Gilles d'Orléans", dans *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, Paris, 1838, p. 233 ; J. B. SCHNEYER, *Repert., op. cit.*, t. I, Münster (Westfalen), 1969, p. 54, n^o 7.

¹⁹ Bibl. Apostolica Vaticana, Archiv. Basilicae S. Petri, ms. D 213, col. 12-14, 17-18, 27-28, 110-119, 149-150, 247-251, 261-264, 377-382, 487-492 (abs. du *Repert.* de J. B. Schneyer). Voir : D. ANDERSON, "Dominus Ludovicus in the Sermons of Jacobus of Viterbo", dans *Literature and Religion in the Later Middle Ages. Philological Studies in Honor of Siegfried Wenzel*, Binghamton (N.Y.), 1995 (Mediaeval and Renaissance Texts and Studies, 118), p. 275-295.

neuf sermons du dominicain Jean Regina, prononcés entre 1309 et 1348 pour ceux datables²⁰, et huit d'un autre dominicain napolitain : Federico Franconi, actif dans les années 1334-1343²¹. Cependant, tel sermon, d'environ 1317, d'un franciscain marseillais sur saint Louis évêque²², comme deux autres sur le même personnage du franciscain François de Meyronnes, faits sans doute dans les années 1320, en Provence²³, apprennent la diffusion d'une prédication favorable à la dynastie dans la profondeur de ses États. Mais, hors de leurs frontières, nous trouvons onze sermons du dominicain florentin Remigio dei Girolami. Il les prononça, au moins pour l'essentiel, entre 1294 et 1315, tant à Florence qu'à Pérouse (alors qu'y séjournait la curie)²⁴. Sans viser l'épuisement, citons encore l'oraison funèbre de Charles duc de Calabre (1328), à la cour pontificale d'Avignon, par le cardinal Bertrand de la Tour²⁵. Cet ensemble de cinquante-deux textes paraît éloquent, d'autant que j'ai usé des critères les plus restrictifs : je n'ai retenu que les sermons concernant directement la politique de la maison d'Anjou ou ses membres, et ceux sur saint Louis roi prononcés à Naples.

Le plus original, pourtant, ne se trouve pas là. Il vient d'une apparente continuité avec les hardiesses de Frédéric II, au premier abord étonnante pour cette dynastie choyée par l'Église. Le régime angevin a laissé le *corpus* probablement le plus important de "sermons laïques" médiévaux. Robert, roi de 1309 à 1343, fut un prédicateur acharné. Le catalogue de ses sermons, établi par J. B. Schneyer, comporte deux cent soixante-dix numéros²⁶. Une étude partielle m'a déjà conduit à ramener ce nombre à deux cent soixante-six²⁷. Quoi qu'il en soit, l'ensemble apparaît impressionnant. Mais l'illustre Barthélemy de Capoue, principal ministre de Charles II (1285-1309) puis de Robert, logothète du Royaume de 1296 à sa mort (1328), prêchait également, bien que "chevalier". Les répertoires de ses allocutions, de A. Nitschke et de J. B. Schneyer, comptent respectivement quarante et un et cinquante-cinq numéros. L'analyse complète des deux manuscrits des sermons du logothète m'a montré qu'ils se situaient entre trente-six et trente-neuf, avec une introduction à la "lecture" de l'Infortiat peut-être de la main de son fils, Jacques, et deux textes d'attribution incertaine : une *commendatio* pour une promotion doctorale en droit civil et un remerciement au pape²⁸.

²⁰ Bibl. Naz. di Napoli, ms. VIII AA 11, fol. 18 v-19 v, 24 r-27 r, 36 r-39 r, 67 r-70 r, 71 v-72 v, 112 v, 113 v-115 r, 120 r-v ; J. B. SCHNEYER, *Repert., op. cit.*, t. III, Münster (Westfalen), 1971, p. 606-609, 612 et 615, n^{os} 25-26, 35-39, 58-60, 100, 103-105, 108, 134, 136 et 141 (manque le sermon : *Rogate que ad pacem sunt Ierusalem*, Ps. 121, 6, fol. 114 r-115 r). Voir : T. KÄPPELLI, "Giovanni Regina di Napoli", dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 10 (1940), p. 48-71.

²¹ Bayer. Staatsbibl. (Munich), ms. Clm 2981, fol. 129 v-136 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert., t. IV, op. cit.*, p. 223, n^o 216-223. Voir : T. KÄPPELLI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. I, Rome, 1970, p. 403.

²² Bibl. Apostolica Vaticana, Cod. Burghes., ms. 138, fol. 239 r-240 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert., op. cit.*, t. IX, Münster (Westfalen), 1980, p. 753, n^o 163 (je suis redevable au R. P. L.-J. Bataillon de m'avoir signalé ce ms.).

²³ FRANCISCUS de MAYRONIS, *Sermones de laudibus sanctorum...*, Venise, 1493, fol. 101 r-103 r et 162 v-164 r ; "De S. Ludovico Episcopo Tolosano. Sermo Magistri Francisci de Mayronis", dans *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capucinorum*, 1897, p. 305-315 ; J. B. SCHNEYER, *Repert., op. cit.*, t. II, Münster (Westfalen), 1970, p. 75 et 78, n^{os} 136 et 171. Voir : A. DUVAL, "Meyronnes (François de)", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X, 1980, col. 1155-1156.

²⁴ Bibl. Naz. di Firenze, conv. soppr., ms. G 4. 936, fol. 350 r-354 r et 387 v-388 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert., op. cit.*, t. V, Münster (Westfalen), 1974, p. 90-91 et 94, n^{os} 382-388, 390-391 et 463 (manque l'oraison funèbre de Béatrice d'Anjou : *Iudicate quoniam non ipsa uxor mea, et ego non uir eius*, Os. 2, 2). Voir : E. PANELLA, "Un sermone in morte della moglie di Guido Novello o di Beatrice d'Angiò ?", dans *Memorie Domenicane*, n. s., t. 12 (1981), p. 294-301 ; *ID.*, "Nuova cronologia remigiana", dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 60 (1990), p. 187-188, 229-231, 262-263 et 291-294.

²⁵ D. L. D'AVRAY, *Death and the Prince. Memorial Preaching before 1350*, Oxford, 1994, p. 54, 57 et 191-192 ; J. B. SCHNEYER, *Repert., t. I, op. cit.*, p. 583, n^o 1123.

²⁶ Principaux mss. : Bibl. Naz. Marciana (Venise), mss. lat. cl. III, n^o 76 ; Bibl. Angelica (Rome), mss. 150 et 151 (un même volume à l'origine) ; J. B. SCHNEYER, *Repert., t. V, op. cit.*, p. 196-219. Voir : M. DYKMANS, éd. de ROBERT d'ANJOU, *La Vision bienheureuse*, Rome, 1970, (Miscellanea Historiae Pontificiae, 30), p. 47*-65*.

²⁷ J.-P. BOYER, "Ecce rex tuus. Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples", dans *Revue Mabillon*, t. 67 (1995), p. 102, n. 5.

²⁸ Österreichische Nationbibl. (Vienne), ms. n^o 2132, fol. 42 r-50 r, 51 r-57 v, 58 v-59 v, 61 v, 63 r-73 v ; Bibl. Naz. di Napoli, ms. VII E 2, fol. 186 r-188 r, 189 v-195 v, 196 v-204 r ; A. NITSCHKE, "Die Reden des Logotheten Bartholomäus von Capua", dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, t. 35 (1955),

Malheureusement préservés en nombre limité, les sermons de Barthélemy de Capoue sont les plus remarquables du dossier considéré. Celui que j'édite en annexe à mon article le montrera assez bien. Il présente une singularité : Barthélemy ne parlait pas au nom du roi, mais s'adressait à Robert de la part des Capouans qui lui accordaient un subside. Ce n'était que l'occasion de leur attribuer une parfaite adhésion à l'idéologie royale. La particularité de cette allocution renforce sa valeur de modèle, quant aux fonctions de la prédication pour le pouvoir napolitain. Il s'agissait d'établir une excellence de la monarchie qui se reflétait dans les sujets. Le premier mérite de l'exemple retenu, toutefois, est d'illustrer la place des sermons dans le discours politique, *lato sensu*, des Angevins, comme leur cohérence intellectuelle.

I - Une politique du sermon

Dans la *Regula pastoralis*, Grégoire le Grand recommandait d'instruire "différemment les inférieurs et les supérieurs", afin d'enseigner "à ceux-là de se soumettre humblement, à ceux-ci de commander avec mesure"²⁹. Le devoir d'avertissement aux divers ordres de la société donnait un fondement ancien aux sermons pour le souverain, ou les siens. La simple action pastorale offrait une justification à la prédication cléricale en faveur des Angevins. A ce titre, il lui suffisait d'utiliser les formes habituelles d'instruction dispensée aux fidèles.

Il en allait ainsi pour la prédication *de sanctis* sur les deux grands saints dynastiques, les deux saints Louis, mentionnée en introduction. On prêchait beaucoup à Naples sur saint Louis roi. Nous conservons cinq sermons du seul archevêque Jacques de Viterbe³⁰, et en connaissons trois autres de Jean Regina, autrefois contenus dans le recueil de ses sermons napolitains³¹. Je n'ai pas trouvé de traces aussi importantes pour saint Louis évêque. Les deux sermons de François de Meyronnes prouvent, toutefois, qu'il servait à une propagande outrée en faveur de la monarchie angevine. Il justifiait, même, l'accession au trône de Robert, aux dépens de son neveu Carobert, fils de Charles Martel, l'aîné de Charles II, mais décédé de son vivant (1295). Louis précédait Robert dans l'ordre successoral. Il lui avait abandonné ses droits. L'eût-il pu injustement et devenir un saint ? demandait François de Meyronnes³².

Sans doute faudrait-il élargir la perspective. Comment ne pas remarquer l'importance de la prédication sur la Madeleine ? avec, par exemple, quatre sermons de Jacques de Viterbe, prononcés à Naples³³. Un bénéfice indirect pour l'image du régime ne paraît pas douteux. Il est certain dans le cas de Charles II. Souvenons-nous de sa prodigieuse invention, à Saint-Maximin, des reliques de la sainte (1279), et de son extraordinaire dévotion pour elle. Dans ses quatre sermons en mémoire du roi, Jean Regina rappelait longuement ces faits, et montrait cette piété reconnue d'un signe surnaturel : Charles était mort un cinq mai, jour de la translation, qu'il avait organisée, du précieux corps³⁴.

p. 255-259 ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. I, *op. cit.*, p. 419-424. Les n^{os} 23, 27 et 29 que donne A. Nitschke ne sont pas des sermons, mais un jugement et deux consultations juridiques. Quant au n^o 34, seule la rubrique est conservée. J. B. SCHNEYER ajoute quatorze textes, copiés dans l'unique ms. de Naples. De ceux-ci, les n^{os} 32, 36, 40 et 42 ne sont pas des sermons, mais des jugements. Pour les n^{os} 1, 3 et 15, le ms. attribue ces sermons au canoniste Gaspard Calderini. Les n^{os} 5-7, 9 et 11 sont également des sermons qui concernent le milieu des canonistes. L'incertitude ne subsiste que pour les n^{os} 8 et 10 (fol. 189 v et 190 r-v), soit un sermon à l'occasion d'une promotion doctorale en droit civil et une adresse au pape. Par ailleurs, le sermon copié dans le ms. de Vienne aux fol. 51 r-52 r (A. Nitschke, n^o 15 ; J. B. SCHNEYER, n^o 33) a été prononcé par Jacques de Capoue, dans le cadre de son enseignement. Il peut, toutefois, avoir été rédigé par le logothète à l'usage de son fils, comme nous le voyons dans un autre cas (ms. de Vienne, fol. 48 r-49 r ; A. Nitschke, n^o 12 ; J. B. SCHNEYER, n^o 29). Sur les sermons de B. de C., voir également : J.-P. BOYER, "Parler du roi", art. cité.

²⁹ GREGORIUS MAGNUS, *Regula Pastoralis*, pars III, cap. 4, éd. F. ROMMEL et trad. C. MOREL, *La règle pastorale*, t. II, Paris, 1992 (Sources chrétiennes, 382), p. 274-277 ; PL 77, col. 54.

³⁰ Ms. cité n. 19, col. 17-18, 114-119, 247-251, 377-382, 487-492.

³¹ Mentionnés dans la table du sermonnaire : ms. cité n. 20, fol. 109 r.

³² FRANCISCUS de MAYRONIS, *Sermones*, *op. cit.*, fol. 162 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. II, *op. cit.*, p. 78, n^o 171.

³³ Ms. cité n. 19, col. 101-105, 219-223, 360-364, 476-478.

³⁴ Ms. cité n. 20, fol. 24 v, 25 v-26 r, 27 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. III, *op. cit.*, p. 607, n^{os} 35 et 37-39.

Dans cette prédication cléricale, la première place revient, en réalité, à tous ces sermons *de mortuis* : la moitié du *corpus*. Le XIV^e s. semble un grand moment d'essor de ce genre oratoire³⁵. Il n'en connut pas moins un développement particulier dans le cas présent. Le beau livre de D. L. D'Avray sur "la mort et le prince" emprunte largement aux sermons commémoratifs sur les rois et "princes du sang" angevins³⁶. Ils contribuaient beaucoup à diffuser le prestige de la maison. Les décès donnaient lieu à des oraisons funèbres à la curie, nous l'avons vu pour Charles duc de Calabre, et dans les cités alliées. Nous le constatons, pour Florence, avec Remigio dei Girolami. Du moins prêcha-t-il pour Charles prince d'Achaïe, tué à la bataille de Montecatini (1315). Il fit de même pour une fille de Charles II, Béatrice, peut-être morte à Florence il est vrai (1315-1316)³⁷. En tout cas, notre dominicain prononça encore les oraisons funèbres des rois de France Philippe IV (1314) et Louis X (1316) : la glorification de la maison d'Anjou s'associait, dans le monde guelfe, à celle de toute la dynastie capétienne³⁸. Quant aux sermons napolitains, ils dévoilent une incessante célébration des morts. Les obsèques, éventuellement prolongées sur plusieurs jours, pouvaient s'accompagner d'oraisons funèbres multipliées : nous le savons pour Charles II et pour Robert³⁹. La translation des corps dans leur tombeau "définitif" offrait de nouvelles occasions de prédication. Il en allait de même pour les anniversaires, cérémonies solennelles quelquefois, voire avec assistance obligatoire des Napolitains⁴⁰.

La contribution des sermons *de mortuis* à la "propagande" du pouvoir dépassait, en fait, leur utilisation pour les seuls membres de la dynastie. Les oraisons funèbres des représentants de la haute aristocratie attestaient leur assentiment aux valeurs du régime, ainsi que nous le démontre Jean Regina⁴¹. Voici également les funérailles d'un haut fonctionnaire, Jean de Aya, auxquelles assistait Robert (1337). L'oraison funèbre, composée par Federico Franconi, décrivait l'officier comme un juge exact et scrupuleux. Le compliment se reportait sur l'administration qu'il servait, d'autant que le prédicateur le disait inspiré, quant à sa science, par le modèle de son roi. Il louangeait, au passage, ce dernier⁴².

Il existe encore, cependant, le souvenir d'une prédication qui ne cherchait pas d'autre prétexte que l'exaltation ou le service du pouvoir. Telles sont les adresses au souverain, ou à ses parents et représentants. Il faut beaucoup de perspicacité pour déceler, dans ces éloges appuyés, un dérivé du traditionnel sermon *ad status*. Les occasions de tels discours se multipliaient. L'expédition, en 1305, du futur roi Robert, alors duc de Calabre, en offre une illustration. Choisi pour capitaine de la ligue guelfe, il ne partit pas sans avoir exposé ses intentions au clergé du Royaume et sollicité ses prières. Jacques de Viterbe l'assura du soutien de celui-ci par un sermon qui concluait : "que donc Celui qui fait et aime la paix conduise ton chemin en paix"⁴³. En marche vers Florence, Robert s'arrêta à Pérouse, où il retrouva Charles II : le conclave se tenait dans la ville, après la mort de

³⁵ J. B. SCHNEYER, "Der Beitrag des Johannes Regina von Neapel zur Entwicklung eigener Predigtreihen", dans *Theologische Quartalschrift (tübinger)*, t. 144 (1964), fasc. 2, p. 216-227 ; D. L. D'AVRAY, "The Comparative Study of Memorial Preaching", dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th ser., t. 40 (1990), p. 25-42.

³⁶ *ID.*, *Death and the Prince*, *op. cit.*

³⁷ E. PANELLA, "Nuova cronologia", art. cité, p. 293-294 ; *ID.*, "Un sermone", art. cité, p. 300-301 ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 94, n° 463 (second sermon abs., *cf.* n. 24).

³⁸ E. PANELLA, "Nuova cronologia", art. cité, p. 284-285 et 296-297 ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 94-95, n°s 462 et 466.

³⁹ Pour Charles II, le sermonnaire de Jean Regina contient deux oraisons funèbres, explicitement faites lors des obsèques : ms. cité n. 20, fol. 26 r-27 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. III, *op. cit.*, p. 607, n°s 38-39. Pour Robert, Federico Franconi a laissé un sermon prononcé pendant les funérailles à Santa Chiara : ms. cité n. 21, fol. 131 v-132 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. IV, *op. cit.*, p. 223, n° 219. Il n'est pas imaginable que lui, un dominicain, ait seul prêché dans cette église franciscaine, alors que les cérémonies durèrent treize jours (*cf.* note suivante).

⁴⁰ J.-P. BOYER, "La 'foi monarchique' : royaume de Sicile et Provence (mi-XIII^e - mi-XIV^e s.)", dans *Le forme della propaganda politica nel Due et nel Trecento*, Rome, 1994 (Collection de l'Ecole française de Rome, 201), p. 100-101.

⁴¹ *ID.*, "Les Baux et le modèle royal. Une oraison funèbre de Jean Regina de Naples", dans *Provence Historique*, fasc. 181 (1995), p. 427-452.

⁴² Ms. cité n. 21, fol. 136 r-137 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. IV, *op. cit.*, p. 223, n° 224 (sur le personnage : M. DYKMANS, *La Vision*, *op. cit.*, p. 51*-54*).

⁴³ Ms. cité n. 19, col. 149-150.

Benoît XI. Nous conservons le sermon adressé au duc, pendant son séjour, par Remigio dei Girolami. Nous possédons, de surcroît, le sermon de réception prononcé par le même orateur devant Charles II, venu s'installer chez les Prêcheurs⁴⁴. De telles allocutions aux rois et princes angevins, Remigio en fit également à Florence. En tout, neuf ont survécu, sans compter une dixième pour Thomas de San Severino, l'un des grands personnages du Royaume⁴⁵.

Dans la prédication napolitaine de Jean Regina n'apparaît qu'un sermon de réception du roi. Il a laissé, en revanche, un sermon pour publier l'abdication de l'antipape Nicolas V⁴⁶ et, surtout, quatre sermons à l'occasion de processions publiques : pour obtenir la guérison du roi (ou de son fils aîné), la paix, ou la victoire de l'armée⁴⁷. Jean Regina nous dévoile un ample effort d'information et de mobilisation de l'opinion par le moyen du sermon.

Je ne nie pas que, des adresses aux sermons pour les processions, ne survivent que de maigres traces de cette prédication proprement politique. L'argument ne doit pas arrêter. Ces allocutions se tenaient en marge des préoccupations pastorales qui justifiaient la compilation de sermonnaires. Le plus remarquable n'est-il pas qu'elles aient place dans ces anthologies ? La chose indique un intérêt, plus général, envers les sermons pour le pouvoir temporel, et la prise de conscience de leur spécificité.

La collection des sermons napolitains de Jean Regina établit ce fait. Réalisée sous sa conduite et corrigée de sa main, elle formait un manuel à l'usage des prédicateurs, sans doute pour l'enseignement dispensé par le *studium generale* de San Domenico Maggiore, le grand couvent dominicain de la ville⁴⁸. L'ouvrage se signale par son souci pédagogique, avec ses multiples annotations, ses divisions et sa disposition rigoureuses. Or, parmi ces modèles destinés à l'instruction des religieux, l'auteur jugea utile d'introduire un nombre appréciable de sermons pour le service du souverain et de sa famille. Ils se trouvent distingués par des rubriques et, pour partie, regroupés en sous-ensembles. L'attention pour ce type de prédication est encore plus sensible chez Remigio dei Girolami. Lui aussi prépara en personne la réunion de ses sermons. Il rassembla ceux pour les rois et les princes au sein de deux catégories de discours pour les grands : pour les défunts de haut rang, et pour la réception des seigneurs et prélats. Dans ce groupe, il classa les adresses au roi en les numérotant de un à six.

Bien entendu, la disposition de ces sermonnaires répondait à l'esprit encyclopédique et méthodique de la culture scolastique. Ils traduisaient, également, le soin mis par l'ordre dominicain à tisser des relations privilégiées avec les puissances extérieures, y compris laïques, en particulier avec ses bienfaiteurs. Il introduisait même, dans son cérémonial, des dispositions concernant les sermons pour la réception des hôtes de marque⁴⁹.

Précisément, les Angevins étaient de ses protecteurs. Ils collectionnaient les suffrages de l'ordre⁵⁰. En parallèle, ils encourageaient, ô combien ! l'essor du *studium* de San Domenico Maggiore⁵¹. A ce moment, l'hégémonie dominicaine dans la prédication cléricale en leur faveur, 73 % des sermons, retient l'attention. N'avons-nous pas tous les indices d'un choix calculé du pouvoir napolitain ? Celui de s'appuyer sur une institution religieuse par elle-même sensible aux sollicitations des

⁴⁴ E. PANELLA, "Nuova cronologia", art. cité, p. 229-231 ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 90-91, n^{os} 383 et 391.

⁴⁵ Ms. cité n. 24, fol. 354 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 91, n^o 392.

⁴⁶ Ms. cité n. 20, fol. 71 v-72 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. III, *op. cit.*, p. 612, n^o 108.

⁴⁷ Ms. cité n. 20, fol. 68 r-70 r et 114 r-115 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. III, *op. cit.*, p. 612, n^{os} 103-105 (dernier sermon abs. du *Repert.*).

⁴⁸ Sur l'enseignement de la prédication : J. G. BOUGEROL, "Les sermons dans les 'studia' des Mendicants", dans *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi, 1978 (Convegni di studi sulla spiritualità medievale, 17), p. 249-280.

⁴⁹ E. PANELLA, "Nuova cronologia", art. cité, p. 149-151.

⁵⁰ *Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum*, éd. B. M. REICHERT, t. II, Rome, 1899 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 4), p. 50, 96-97, 184, 193, 213, 265, 274 ; *Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae*, éd. T. KÄPPELI, Rome, 1941 (*ibid.*, 20), p. 81-82, 110, 114, 134.

⁵¹ F. SABATINI, "La cultura a Napoli nell'età angioina", dans *Storia di Napoli*, t. IV, Naples, 1974, p. 16 ; *Acta capitulorum generalium*, éd. citée, t. I, Rome, 1898 (coll. citée, 3), p. 325.

princes. D'un autre côté, je note une écrasante prépondérance de prédicateurs directement liés à la cour. Se distinguent, parmi eux, l'archevêque Jacques de Viterbe⁵² et Jean Regina, spécialement estimé des souverains. Qu'il appartint à San Domenico Maggiore s'accordait parfaitement à cette position, d'autant que l'église du couvent, où il s'exprimait à l'ordinaire, représentait l'une des nécropoles angevines⁵³. Mais Federico Franconi prêcha, parfois au moins, dans ce même lieu⁵⁴. François de Meyronnes était, pareillement, un obligé du régime⁵⁵. Je parviens, cette fois, à 75 % des sermons. On aura relevé, par ailleurs, le rapport entre beaucoup de ces sermons et de grandes cérémonies organisées dans le cadre d'un véritable culte monarchique.

Les Angevins orchestrèrent directement et sur une vaste échelle l'utilisation du sermon à leur avantage. Quelques indices confirment ce sentiment. Nous les voyons rechercher, depuis Charles II, les indulgences papales pour ceux qui assistaient à des sermons en leur présence⁵⁶. Ils n'hésitèrent pas à "subventionner" des prédicateurs, pour exercer cet office à leur profit : Jeanne agit ainsi, en 1349⁵⁷. L'ambition de tant d'efforts était une vie publique étroitement associée à la prédication. L'expression la plus évidente de cette volonté venait, toutefois, des sermons de Barthélemy de Capoue et de Robert eux-mêmes.

La pratique devait peu à la fantaisie de ce roi. Elle s'inscrivait dans la longue durée. Quinze au moins des sermons du logothète remontent au règne de Charles II. En 1300, il parlait au nom et en présence de celui-ci devant le chapitre général des Ermites de Saint-Augustin, remplissant le même office que Pierre de la Vigne pour Frédéric II⁵⁸. Robert préférait s'exprimer en personne. Nous le voyons, encore vicaire de son père, discourir dès 1305⁵⁹. Le sermon accompagnait les manifestations les plus diverses de l'État. Cela allait de la publication de jugements aux investitures féodales et aux promotions à divers offices, en passant par les réceptions solennelles et les grandes assemblées. Le discours de Barthélemy de Capoue ici édité trouva sans doute place pendant l'une de ces réunions, souvent convoquées pour l'impôt. Robert confiait jusque des sermons de sa composition à ses envoyés, pour qu'ils les récitassent en son nom.

Cependant, le principal de sa production se trouve ailleurs, dans l'ensemble de ses sermons *de tempore* et *de sanctis* : respectivement 27 % et le tiers du total. Il s'essaya, également, à l'oraison funèbre. Barthélemy de Capoue se montra moins audacieux dans ces empiètements extrêmes sur la fonction cléricale. Nous possédons, toutefois, cinq de ses oraisons funèbres, dont celle de l'archevêque de Naples, Humbert (1320). Elle ne déroge en rien aux principes du genre, et le logothète se permit de conclure, à propos de ce prélat : en raison de ses " uvres vertueuses, qui furent nombreuses, nous croyons pieusement, dévotement et avec vraisemblance qu'il a atteint la gloire céleste ou y parviendra vite, une fois purgées quelques petites fautes, selon la promesse de la parole du Saint-Esprit : les justes vivront éternellement et ils auront leur salaire auprès de Dieu [Sap. 5, 16]"⁶⁰.

Robert ne craignait pas d'entamer ses prêches par un prothème, exhortation à prier pour obtenir le secours de l'Esprit, ou de les achever par un vœu adressé à Dieu. Il concluait, par exemple, de cette façon : "Demandons à Dieu qu'il nous accorde de nous comporter ainsi et d'agir selon son bon

⁵² P. D. GUTIERREZ, "De vita et scriptis beati Jacobi de Viterbio", dans *Analecta Augustiniana*, t. 16 (1937-1938), p. 219-220.

⁵³ T. KÄPPELL, "Giovanni Regina", art. cité.

⁵⁴ Ms. cité n. 21, fol. 133 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. IV, *op. cit.*, p. 223, n° 221.

⁵⁵ P. de LAPPARENT, "L' uvre politique de François de Meyronnes", dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 15-17 (1940-1942), p. 10.

⁵⁶ *Registres de Nicolas IV*, éd. E. LANGLOIS, Paris, 1886-1893, n°s 934-935 ; *Regesti Clementis papae V*, cura et studio monachorum ordinis S. Benedicti, Rome, 1884-1892, an. sextus, n° 7158 ; Jean XXII, *Lettres communes*, éd. G. MOLLAT, Paris, 1904-1946, n°s 9073, 9960 et 29 593.

⁵⁷ C. MINIERI RICCIO, *Studi Storici su fascicoli angioini dell'archivio della regia zecca di Napoli*, Naples, 1865, p. 48.

⁵⁸ Ms. cité n. 28 (Vienne), fol. 45 v 46 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. I, *op. cit.*, p. 421, n° 9.

⁵⁹ Voir la réponse que lui adresse Jacques de Viterbe *cf.* n. 43.

⁶⁰ Ms. cité n. 28 (Naples), fol. 202 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. I, *op. cit.*, p. 420, n° 21.

plaisir, afin que nous méritions de parvenir à la joie du Paradis. *Amen*"⁶¹. Mais le logothète ne répugnait pas, non plus, à débiter certains sermons juridiques (pour commencer une "lecture" ou recommander un nouveau docteur) par des espèces de prothème : il les désignait parfois de ce nom. Il y expliquait la nécessité de l'inspiration divine. Il annonçait : "Je dirige d'humbles prières vers les cieux afin que le Créateur de la lumière (...) me concède l'intelligence"⁶².

La volonté du roi et de son ministre de se placer dans la continuité de la prédication cléricale ne permet aucun doute. Ne prétendons pas réduire leurs discours, même les plus politiques, à des *contiones*. L'allocution du logothète pour les Capouans, fort représentative de leur rhétorique, nous en détourne. Les préoccupations éthiques, qui l'occupent presque entièrement, renvoient à cette définition de la *politica* comme partie de la *moralis philosophia* qu'exposait un Gilles de Rome⁶³. Elle devenait, ainsi entendue, un authentique sujet de sermon, selon la conception large qu'en avait, par exemple, s. Thomas⁶⁴. Barthélemy de Capoue fondait son argumentation sur les sciences sacrées. Parmi ses "autorités", il usait de dix références bibliques et de deux à s. Augustin. Qu'il renvoyât, de plus, à Cicéron, Sénèque, Tite-Live (en fait Salluste) et jusque deux fois à Aristote ne s'opposait pas aux errements des prédicateurs. Cette érudition indiquait, seulement, quelle forme de prédication il pratiquait.

II - Une prédication savante

Barthélemy de Capoue bâtit son allocution pour les Capouans en partant d'une citation, un "thème". Emprunté à l'épître aux Romains, il n'est copié qu'incomplètement dans les manuscrits conservés. Il faut le comprendre dans son intégralité : "Rendez à chacun son dû, l'impôt, la redevance, la crainte, l'honneur, selon ce qui lui revient". Suivent, presque confondues, l'"introduction" et la "division" de ce thème. L'introduction, bien que brève, établit son à-propos pour un roi. La division le décompose en ses parties intégrantes, selon une méthode classique des traités de logique⁶⁵. On doit à un souverain l'honneur, la crainte, l'obéissance : un plan en trois temps, souvent regardé comme idéal. Le logothète développe, ensuite, chacun des éléments annoncés. Il finit par un épilogue, une *clusio*. Il est vrai qu'il lui donne une étendue qui n'est pas dans les usages. Après de longues généralités sur les devoirs des sujets, elle lui sert à régler la question en fait la plus importante, l'octroi du subsidie. L'astucieux procédé, point inhabituel chez le logothète, lui permet de rattacher une *contio*, avec ses considérations pratiques, à un sermon. Car tout ce qui précède relève des meilleures règles du "sermon moderne"⁶⁶.

Cet exemple expressif suffira. Ni Barthélemy de Capoue ni Robert ne se contentent d'une vague ressemblance avec la prédication cléricale. Ils en appliquent scrupuleusement les techniques les plus élaborées. Surtout chez le roi, on a le sentiment d'un zèle scolaire à suivre les conseils des *artes praedicandi*. Ainsi le plan du discours pour les Capouans demeure-t-il simple, mais nos deux orateurs ne dédaignent pas de multiplier les subdivisions. Dans ses compositions les plus étendues, Robert s'abandonne, parfois, à la fureur du morcellement. Nous venons de le voir : ces divisions manifestent la prétention, plus ou moins justifiée, à une démarche logique. Dans ces discours à l'architecture complexe, il faut reconnaître la marque du sermon dit "universitaire"⁶⁷.

Entendons bien : par cette forme, Robert et Barthélemy de Capoue ne visaient pas que l'élégance rhétorique. Ils voulaient se rattacher à une catégorie précise de prédication. Car nous avons déjà établi qu'ils prétendaient prêcher, dans la pleine acception du terme. Ils se pliaient strictement aux

⁶¹ Ms. cité n. 26 (Angelica 151), fol. 139 v-140 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 205, n° 110.

⁶² Ms. cité n. 28 (Vienne), fol. 48 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. I, *op. cit.*, p. 421, n° 29.

⁶³ AEGIDIUS ROMANUS, *De differentia rhetoricae, ethicae et politicae*, éd. G. BRUNI, dans *The New Scholasticism*, t. 6 (1932), p. 11.

⁶⁴ THOMAS de AQUINO, *Expositio et lectura super epistolas Pauli Apostoli*, Ad Rom. x, lect. 2, vs. 15, à *euangelizantium pacem*, éd. R. CAI, Rome-Turin, 1953, p. 156, n° 841.

⁶⁵ G. DELCORNO, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Florence, 1975 (Biblioteca di "lettere italiane", 14), p. 89-90.

⁶⁶ Je renvoie globalement à : Th.-M. CHARLAND, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Age*, Paris, 1936.

⁶⁷ G. DELCORNO, *Giordano da Pisa, op. cit.*, p. 83-111.

contraintes du genre. Hors une citation de Salluste chez Robert⁶⁸ et de rares emprunts au Décret pour son ministre⁶⁹, les "thèmes" initiaux venaient de la Bible. Les sermons de Robert étaient eux-mêmes regardés comme des modèles, du fait de leur agencement et de leurs divisions, mais pour les prédicateurs. L'un des deux principaux manuscrits desdits sermons, à peu près contemporain du roi, est accompagné d'une table thématique détaillée. Le recueil rendait, de la sorte, les services d'une collection de *distinctiones* ou d'un florilège. Les entrées de cette table ne laissent pas de doute : *abusus carnalis concupiscentie, accensio, actus, agens, etc.*⁷⁰. Le sermonnaire était conçu pour les besoins d'un enseignement moral et religieux, aux prétentions intellectuelles élevées. L'exemplarité des sermons de Robert se répercute dans la manière dont ils furent copiés. A la façon d'autres manuels de prédication, les textes se réduisent à des schémas ou des diagrammes ornés de numéros, qui dévoilent leur structure. Cette présentation rend leur contenu fort elliptique. Elle ne permet, aujourd'hui, de rétablir la pensée du roi qu'à grand-peine. L'expérience vaut, pourtant, d'être tentée. Je retiendrai le discours prononcé par Robert pour la victoire des îles Lipari (1339). Dans sa troisième partie, il entreprit d'expliquer la nature de la prière. Son développement nous est parvenu sous cette forme⁷¹ :

Notandum tria esse circa orationem. Scilicet. Ipsa oratio que est ascensus mentis in Deum.

----determinata dicitur postulatio.

Petitio--{

----indeterminata dicitur [supplicatio]⁷², facti expositio, uel narratio.

Impetrandi ratio. Ex parte Dei. Eius sacramentalis obsecratio. Ex parte nostri. Gratiarum actio.

Ce cryptogramme se déchiffre une fois compris qu'il résume un article de la *Somme de Théologie* de s. Thomas, dont voici les grandes articulations :

Ad orationem tria requiruntur. Quorum primum est ut orans accedat ad Deum (...). Quod significatur nomine orationis : quia oratio est ascensus intellectus in Deum. Secundo, requiritur petitio (...). Sive petitio proponatur determinate, quod quidem nominant quidam proprie postulationem ; sive indeterminate (...), quod nominant supplicationem ; sive solum factum narretur (...). Tertio, requiritur ratio impetrandi quod petitur. Et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est eius sanctitas, propter quam petimus exaudiri (...). Et ad hoc pertinet obsecratio (...). Ratio vero impetrandi ex parte petentis est gratiarum actio⁷³.

Bien entendu, Robert ne nous avertit pas que sa source est s. Thomas. Il entrait peu dans les usages de citer nommément les docteurs récents, bien qu'ils fussent plagés. A ce point, nous mesurons combien il serait périlleux de ne relever que les "autorités" alléguées dans les textes. Nous découvrons, surtout, à quel degré les sermons de Robert appartiennent à une prédication savante, non par les seules matières traitées, mais par les auteurs utilisés. Le roi puisait dans la grande théologie scolastique du XIII^e s.

Son ministre ne reculait pas plus devant les sujets difficiles. Le discours pour les Capouans en offrira la démonstration. Dans la troisième partie, Barthélemy de Capoue explique la différence entre "dette légale" et "dette morale". Pour démontrer l'impossibilité de satisfaire à cette dernière obligation dans les limites de la loi, il donne la définition de la justice : selon le principe de l'équité,

⁶⁸ J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 198, n° 33.

⁶⁹ *Ibid.*, t. I, p. 419 et 421-422, n°s 8, 31 et 39.

⁷⁰ Ms. cité n. 28 (Angelica 150), fol. 5 r.

⁷¹ *Ibid.*, fol. 68 v-69 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 196 n° 6.

⁷² Ms. *postulatio* ; Bibl. Naz. di Napoli, ms. VII E2, fol. 205 r, *supplicio (sic)*.

⁷³ THOMAS de AQUINO, *Summa Theologiae* (désormais citée : *ST*), II^a II^ae, q. 83, a. 17, c. Je respecte, dans ma citation, l'orthographe de l'édition utilisée : Editiones Paulinae, Milan, 1988.

elle consiste "à rendre à chacun ce qui lui revient". Dans la première partie, surtout, il soulève une *dubitatio*. L'honneur se définit comme la déférence témoignée à la vertu. Comment peut-il être dû à tous les rois, même dépravés ? La solution découle d'une rigoureuse déduction. On attribue symboliquement à un objet la valeur de ce qu'il figure. Or, le roi tient la place de Dieu. Donc, même indigne on l'honore.

Le logothète n'a pas, au vrai, le mérite de ces considérations. Comme pour son roi, elles résultent de solides lectures. Je renvoie aux notes qui accompagnent mon édition du sermon, pour ne retenir que les conclusions. L'allocution doit le principal de sa substance à s. Thomas, surtout à la *Somme de Théologie*. Le "thème" et sa division proviennent de l'article où le Docteur angélique analyse les devoirs envers les puissants. Les première et troisième parties reposent chacune, également, sur la paraphrase d'un article de la *Somme*. La seconde partie ne reproduit pas étroitement le saint docteur, mais elle suit son enseignement sur les craintes "servile" et "filiale". Elle révèle la profonde imprégnation par le thomisme de Barthélemy de Capoue : il ne se limite pas à des exercices de copie. Par ailleurs, il ne se sert pas de la seule *Somme*. L'allocution contient encore un emprunt au *De regno*. Le plus curieux tient dans une réflexion sur les différences de vocabulaire entre Aristote et les juristes. Elle ne découle pas de la formation juridique de Barthélemy, expert réputé en droit : il l'a trouvée dans la lecture de s. Thomas sur l'*Éthique à Nicomaque* .

Ce point nous conduit à une exacte appréciation de la place considérable donnée aux auteurs païens, le Philosophe en tête, dans les sermons de Robert et de Barthélemy de Capoue. Parmi ceux évoqués dans le discours pour les Capouans, seul Sénèque est, peut-être, cité de première main. En majorité, ils sont repris de s. Thomas. Chez lui, le roi et son ministre trouvaient, d'habitude, leurs références les plus savantes.

Les auteurs antiques contribuent, certes, beaucoup à l'aspect érudit de leurs sermons. Ils n'indiquent pas une "naissance de l'esprit laïque" ou un premier humanisme. Ils confirment une profonde empreinte de la scolastique. Tel est donc le fait majeur : la prédilection de Robert et de son ministre pour une culture théologique dominée de très haut par s. Thomas⁷⁴. Cette préférence s'accompagnait d'ailleurs, comme chacun sait, de la vive dévotion au saint docteur des Napolitains, au premier chef de Barthélemy de Capoue⁷⁵.

On ne s'étonnera plus que, construits de la sorte, les sermons du roi et du logothète tournent, parfois, à l'extrait de "question disputée". Si l'expression de "sermons universitaires" leur convient, ce n'est pas que dans une acception large, en tant que prédication issue de l'enseignement de l'École. Ils s'approchent, à l'occasion, des cours en forme de sermons qui se dispensaient dans les *studia*, tels les *principia*⁷⁶.

Évidemment, il y avait une autre raison à cette imitation, en particulier chez Barthélemy de Capoue, comme ancien professeur de droit romain. Dans les écoles, l'usage du sermon s'étendait aux romanistes⁷⁷. Pour le quart, les allocutions du logothète sont, d'ailleurs, des discours universitaires présentés dans le cadre du *studium* de droit civil. La place des légistes auprès des princes favorisait, ensuite, l'utilisation du sermon par les pouvoirs temporels : le schéma convient pour la cour angevine. Il ne rend pas compte, néanmoins, de l'extraordinaire étalage de leur culture religieuse par Robert et le logothète. Celui-ci n'usait, en revanche, qu'avec modération de

⁷⁴ J.-P. BOYER, "Parler du roi", art. cité, p. 212-217 ; *ID.*, "Ecce rex tuus", art. cité, p. 108-112.

⁷⁵ Par souci de brièveté, je ne renvoie qu'au procès de canonisation de Naples (1319) avec sa célèbre déposition de B. de C. en personne : *Processus canonizationis S. Thomae Aquinatis Neapoli*, éd. M.-H. Laurent, Saint-Maximin, 1934 (Fontes Vitae Sancti Thomae Aquinatis, 4).

⁷⁶ B. SMALLEY, "Oxford University Sermons . 1290-1293", dans *Medieval Learning and Literature*, éd. J. J. G. ALEXANDER et M. T. GIBSON, Oxford, 1976, p. 307-327 ; P. O. LEWRY, "Four Graduation Speeches from Oxford Manuscripts (c. 1270-1310)", dans *Mediaeval Studies*, t. 44 (1982), p. 138-180 ; J. LONGÈRE, *La prédication, op. cit.*, p. 76-77, A. MAIERU, "Gli atti scolastici nelle università italiane", dans *Luoghi et metodi di insegnamento nell'Italia medioevale (secoli XII-XIV)*, éd. L. GARGAN et O. LIMONE, Galatina, 1989, p. 285-287.

⁷⁷ H. KANTOROWICZ, "The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist. Placentinus and his *Sermo de Legibus*", dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, t. 2 (1938-1939), p. 22-41.

sa science du droit, même dans ses sermons juridiques. Ce qui ressort, avant tout, de la prédication du roi et de son ministre, c'est sa proximité de celle des clercs au service du régime.

Il n'a pas échappé que ces prédicateurs sont, presque tous, parmi les principaux théologiens du moment. Leurs sermons avaient plus de chance de survivre. Le bilan reste, néanmoins, imposant avec François de Meyronnes⁷⁸, Remigio dei Girolami⁷⁹, Jacques de Viterbe⁸⁰, et Jean Regina pour véritable orateur de la cour⁸¹. En outre, on se souvient de la préférence du pouvoir pour les Prêcheurs. Elle s'épanouit avec Robert, pourtant attiré par la spiritualité franciscaine. Les dominicains étaient particulièrement capables de répondre à l'attente du régime pour une prédication de type "savant". Tel n'était-il pas leur penchant⁸² ?

A cet égard, le plus significatif ne vient-il pas d'un personnage de moindre relief intellectuel, encore qu'il ait assumé des charges importantes dans son ordre⁸³: Federico Franconi ? Remarquable maître de la distinction (sous ses différentes formes), il bâtit ses sermons par des divisions successives qui se déploient, parfois, à la manière de synopsis de *lectiones* universitaires. Pour ponctuer son argumentation, il aime à annoncer : *ratio, ratio est*, expressions qui résument sa tournure d'esprit. La dialectique scolastique imprègne son discours. Pour l'oraison funèbre de Blanche de Tarente (1338), il célèbre sa continence. Il soulève alors une question : "Mais quelqu'un pourrait douter de sa continence, puisqu'elle avait un homme". Puis, il résout le problème : "La raison [est] qu'on appelle continentes non seulement les vierges et les veuves, mais les épouses, si elles respectent la fidélité du lit nuptial". Une "autorité" permet, ensuite, de sanctionner l'affirmation⁸⁴. On mesurera, au passage, combien cette technique de la distinction est une arme logique. Federico Franconi ne méprise pas la syllogistique sous sa forme la plus "scolaire". Dans un sermon anniversaire pour Jean de Duras (1335), il prouve que le bonheur n'existe pas ici-bas : "Il est de la raison de la béatitude qu'il y ait stabilité et vie parfaite, c'est-à-dire continue ; comme en ce monde il n'y a ni stabilité ni vie continue ; donc l'homme ne peut être heureux"⁸⁵.

Bien entendu, Federico Franconi ne se distingue pas de l'ensemble de la prédication dominicaine en faveur des Angevins. Ne considérons que le premier sermon de Jean Regina en mémoire de Charles II. Divisé en trois parties, il s'appuie sur une admirable construction logique. Chaque membre repose sur un syllogisme, mis en forme pour le second et le troisième. La mineure de ces deux derniers syllogismes est démontrée par la ou les parties précédentes⁸⁶.

Les "interprétations" de noms hébraïques, les prétendues étymologies et une vaste gamme d'"autorités" achevaient de donner aux sermons de Federico Franconi le ton érudit de rigueur à la cour de Naples. Aux côtés de la Bible et de la patrologie, au sens de l'abbé Migne, mais aussi de Maïmonide, il alignait les références aux anciens, ainsi que Robert et Barthélemy de Capoue procédaient de leur côté. Il ne se réclamait pas que d'Aristote, mais de Platon, d'Homère, de Végèce ou de Sénèque. A l'occasion, enfin, il citait nommément le *sanctus Doctor* par antonomase : s. Thomas.

Jean Regina ne manquait pas de satisfaire aux goûts d'un public cultivé. Il ne négligeait ni le Philosophe ni l'étymologie. Il empruntait des analogies aux sciences naturelles. Son discours demeurait, toutefois, plus sobre. Ce grand prédicateur mesurait mieux les capacités de son

⁷⁸ A. DUVAL, "Meyronnes", art. cité, col. 1155-1161.

⁷⁹ E. PANELLA, "Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio Girolami nella Firenze dei bianchi-neri", dans *Memorie Domenicane*, n. s., t. 16 (1985), p. 1-198.

⁸⁰ P. D. GUTIERREZ, "De vita", art. cité, p. 282-305.

⁸¹ Th. TURLEY, "An Unnoticed *Quaestio* of Giovanni Regina di Napoli", dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 54 (1984), p. 281-291.

⁸² C. DELCORNIO, *Giordano da Pisa, op. cit.*, p. 83-111 ; D. R. LESNICK, *Preaching in Medieval Florence. The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, Athens (Georgia) - Londres, 1989, p. 94-102.

⁸³ T. KÄPPELI, *Scriptores, op. cit.*, p. 402.

⁸⁴ Ms. cité n. 21, fol. 135 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. IV, *op. cit.*, p. 223, n° 223.

⁸⁵ Ms. cité n. 21, fol. 133 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. IV, *op. cit.*, p. 223, n° 221.

⁸⁶ Ms. cité n. 20, fol. 24 r-v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. III, *op. cit.*, p. 607, n° 35.

auditoire. Cette simplicité contribue à élucider un curieux paradoxe. Lui, l'un des disciples majeurs de s. Thomas, ne le mentionne pas, j'entends dans ses sermons pour les Angevins.

La remarque, en fait, doit être étendue à Remigio dei Girolami. Même s'il en va autrement pour Federico Franconi, il demeure moins aisé de montrer l'influence du Docteur angélique chez ces trois dominicains que chez Robert et son ministre ! Théologiens de métier, ils avaient assimilé la *communem doctrinam que est sancti Thome de Aquino*, ainsi que l'appelait Jean Regina, dans une oraison funèbre pour un évêque⁸⁷. Ils n'étaient pas réduits au plagiat littéral. Leur "aristotélothomisme" n'en ressort pas moins à l'analyse. Choisissons un exemple, pris dans l'oraison funèbre de Philippe de Tarente par Jean Regina. Quand il définit la charité comme *amicitia hominis ad Deum* et l'oppose aux autres vertus, en ce qu'elles ne poursuivent que des fins particulières, comment ne pas voir le décalque de s. Thomas⁸⁸ ?

Les liens entretenus par le régime angevin avec l'université, en particulier avec le *studium* dominicain de Naples, s'accompagnaient d'une évidente harmonie intellectuelle; Toute cette prédication, tant laïque que cléricale, diffusait une même idéologie : une "théologie sociale" empruntée à l'École.

III - Une théologie du pouvoir royal

Prêchant pour la fête de s. Thomas d'Aquin, Federico Franconi partait du thème : "Chacun avait quatre visages" (Ez. 1,6). Le Docteur angélique avait eu, entre autres : "visage d'homme, c'est-à-dire connaissance de l'homme en tant qu'animal politique, comme il apparaît dans le livre des Éthiques, dans celui des Politiques, dans la *Prima Secundae* et la *Secunda Secundae*, dans lesquels il détermine tous les états et gouvernements humains, la fin ultime, les vertus, les *habitus*, la grâce, les lois de l'Ancien Testament". L'orateur poursuivait : "Dans la *Secunda Secundae*, il décide encore sur les sept vertus cardinales (*sic*), les vices, le statut des seigneurs, des prélats, des sujets, des religieux (...). Il a traité de toute l'organisation politique. Il a réparti tous les hommes (...). Rien d'étonnant à cela, car (...) lui-même se tint au milieu du ciel comme le soleil"⁸⁹.

Cet extrait nous dévoile la lecture du thomisme qui avait cours dans les cercles dirigeants napolitains. Il incluait, à leurs yeux, une authentique doctrine politique. De surcroît, ils trouvaient chez s. Thomas une vision singulièrement ample de ce politique. Il devenait plus qu'une composante de la morale. Regardé pour sa partie principale, il tendait à l'englober. S'en suivait une subalternation directe et étroite à la théologie. La diversité de la prédication au service des Angevins découle de ces vastes conceptions, qui en assurent, pourtant, l'unité.

Bien sûr, cette prédication diffusait d'abord des thèmes fort habituels, comme la gloire familiale. Tout au plus, cette exaltation dynastique atteignit-elle, chez les Angevins, à une hauteur digne d'avoir déjà retenu l'attention⁹⁰. Ce prestigieux lignage remontait aux Carolingiens rappelait Remigio dei Girolami, dans l'oraison funèbre de Charles d'Achaïe. Il montrait son nom porté par "beaucoup de très grands de sa famille" dont "le premier fut Charlemagne (...) duquel on raconte les merveilles et les très grandes dévotions". Il insistait, également, sur Charles le Chauve, bâtisseur de "nombreux monastères". Mais avant tout, il rappelait que le défunt "fut très noble, car de la maison de France"⁹¹. Tel était le sujet inlassablement repris : l'origine française de la famille d'Anjou. Federico Franconi s'exclamait, à propos de Charles II : "Qui ne dirait pas qu'il avait le sommet de la gloire par son origine ? Car il est né de la maison et de l'estoc de France"⁹². Dans ses sermons *de mortuis* pour les "princes du sang" angevins, Jean Regina rappelait qu'ils descendaient

⁸⁷ Ms. cité n. 20, fol. 115 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. III, *op. cit.*, p. 615, n° 137.

⁸⁸ Ms. cité n. 20, fol. 19 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. III, *op. cit.*, p. 606, n° 26. Cf. THOMAS de AQUINO, *ST*, I^a II^{ae}, q. 65, a.5, c ; II^a II^{ae}, q. 23, a.1, c ; a.8, c.

⁸⁹ Ms. cité n. 21, fol. 118 v et 119 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. IV, *op. cit.*, p. 222, n° 208.

⁹⁰ A. VAUCHEZ, "Beata stirps : sainteté et lignage en Occident aux XIII^e-XIV^e s.", dans *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Rome, 1977 (Collection de l'École française de Rome, 30), p. 397-406 ; D. L. D'AVRAY, *Death and the Prince*, *op. cit.*, p. 122 - 126.

⁹¹ G. SALVADORI, "I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami Fiorentino", dans *Scritti vari di Filologia*, Rome, 1901, p. 493 ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 94, n° 463.

⁹² Ms. cité n. 21, fol. 130 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. IV, *op. cit.*, p. 223, n° 216.

de la "maison de France (...) supérieurement noble entre toutes les maisons du monde", et "dont deux saints Louis ont été récemment canonisés, à savoir le roi de France et l'évêque de Toulouse"⁹³.

Le prestige familial culminait dans la sainteté dynastique. Qu'elle remontât aux Carolingiens, Remigio dei Girolami le suggérait. S. Louis roi l'avait plus clairement manifestée. Ce fait encourageait les Angevins, peut-être avant même la canonisation, à proclamer leur extraction capétienne. François de Meyronnes déclarait de s. Louis évêque : "Il fut de la race des saints du côté de son père, en effet celui-ci fut le neveu de saint Louis roi". Cependant, il ajoutait qu'il appartenait encore à "la race des saints du côté de sa mère", c'est-à-dire par la dynastie hongroise, riche en saints familiaux⁹⁴. S. Louis évêque n'apportait pas qu'une preuve de plus de la sainteté capétienne. Cette sainteté atteignait un nouveau degré chez les Angevins.

Jean Regina tirait les conséquences de la grandeur familiale : "Il convient que les fruits qui naissent d'un tel arbre (la maison de France) soient non seulement bons envers Dieu, mais grands à l'égard du monde"⁹⁵. En effet, la sainteté dynastique remplissait une double fonction. Elle fondait, d'abord, un droit héréditaire des Angevins à gouverner. Ne citons que Federico Franconi. Il appliquait à Robert le verset biblique : "le plus sage entre trois" (2 Reg. 23, 8). Il s'en expliquait : "Voyez le nombre approuvé, *entre trois* ; *entre*, c'est-à-dire au-dessus de trois rois de la maison de France, à savoir de France, de Hongrie, de Navarre ; ou bien entre son grand-père et son père, et lui-même, le troisième, trône très sage"⁹⁶. Bref, les Angevins appartenaient à une race royale par essence.

A ce moment, les mérites du sang confortaient la conviction d'une quasi sainteté de chacun des membres de la famille, surtout des souverains. Jean Regina accordait une place capitale à ce sujet. Il disait de Charles II : "Le roi Charles montra qu'il avait l'amour ou la charité de Dieu par de nombreuses et grandes œuvres, mais principalement de deux manières, selon les deux préceptes de la charité. En effet, le culte divin a beaucoup fleuri, dans son hôtel et dans sa chapelle, par sa direction et sa conduite ; et il a beaucoup augmenté le culte divin dans ses domaines, en construisant et dotant des églises, des monastères et des établissements religieux. Et voici quant au premier précepte de la charité. Quant au second, il fit de nombreuses et amples aumônes aux pauvres, en raison de Dieu"⁹⁷.

Il ne semble pas que nous dépassions les bornes d'un discours sur la "sainteté royale" très traditionnel : peu préoccupé d'une analyse fine de la fonction monarchique elle-même⁹⁸. Qu'à la façon de Jean Regina toute la prédication "angevine" célébrât avec une inlassable démesure les qualités du roi, comme de sa parenté, ne paraîtra pas plus singulier. Que, à propos de ces vertus, elle répêât volontiers, de façon plus ou moins étroite, les définitions de s. Thomas se regardera comme une curiosité. De la doctrine thomiste, l'éloge des vertus du prince tirait, pourtant, une force particulière.

Partons d'un fait curieux. Jean Regina usait beaucoup de l'argument dynastique, pour glorifier ceux des Angevins dépourvus de titre royal. Il le négligeait dans ses quatre sermons sur Charles II⁹⁹. Ses vertus ne suffisaient-elles pas à légitimer sa couronne ? De même, les autres prédicateurs traitaient, en moyenne, avec plus de discrétion de la grandeur des ancêtres pour les rois que pour

⁹³ Ms. cité n. 20, fol. 18 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. III, *op. cit.*, p. 606, n° 25.

⁹⁴ "De S. Ludovico", art. cité, p. 311 ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, *op. cit.*, t. II, p. 75, n° 136.

⁹⁵ Ms. cité n. 20, fol. 18 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. III, *op. cit.*, p. 606, n° 25.

⁹⁶ Ms. cité n. 21, fol. 131 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. IV, *op. cit.*, p. 223, n° 218.

⁹⁷ Ms. cité n. 20, fol. 24 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. III, *op. cit.*, p. 607, n° 35.

⁹⁸ Je renvoie globalement à R. FOLZ, *Les saints rois du Moyen Age en Occident*, Bruxelles, 1984 (Subsidia Hagiographica, 68).

⁹⁹ Ms. cité n. 20, fol. 24 r-v et 25 v-27 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. III, *op. cit.*, p. 607, n°s 35 et 37-39.

les simples "princes du sang". Une plénitude dans les vertus n'était-elle pas, chez s. Thomas, la justification souvent donnée du pouvoir des chefs, de ceux qui assumaient l'*opus architectoris*¹⁰⁰? Il n'y a pas lieu de ne voir, à cet égard, qu'un trait d'archaïsme dans l'accent porté par Jean Regina sur des vertus que nous qualifierions de "personnelles". S. Thomas l'expliquait : un roi sert Dieu doublement, en tant qu'homme et que souverain¹⁰¹. Le roi devait avoir toutes les vertus. Quand il démontrait que les mérites de Charles II lui valaient une parfaite charité, Jean Regina suivait ce schéma. Il s'agissait de la vertu suprême, le *vinculum perfectionis* disait-il d'après l'épître aux Colossiens (3, 14)¹⁰². Elle recouvrait l'ensemble des vertus. Il y a plus. Elle signifiait que le roi non seulement aimait Dieu, mais qu'il en était aimé. La découverte du corps de la Madeleine l'attestait, car elle venait d'une révélation divine¹⁰³. En clair, Charles II bénéficiait de grâces particulières.

La propagande reprenait sans trêve le thème de la singulière assistance portée aux rois angevins par l'Esprit. Robert le proclamait : "Du visage de Dieu procède une certaine illumination adressée à tous les hommes, [et] provient une certaine illustration destinée spécialement aux plus grands"¹⁰⁴. La conviction reposait sur le principe, central chez s. Thomas, selon lequel la raison divine guide les créatures à proportion de leur position dans l'ordre du monde¹⁰⁵. Elle dérivait encore de l'idée, non moins importante dans le thomisme, que les responsables du Salut des autres reçoivent une *gratia gratis data*, pour les secourir dans leur tâche¹⁰⁶. Il était facile d'altérer et de détourner la notion à l'avantage des rois. Dans ses discours, Robert ne laissait pas ignorer que l'aide divine dont il parlait représentait une grâce, et qu'elle touchait les saints rois. Ainsi disait-il de la providence insufflée par Dieu : qu'"elle fut manifestée le plus clairement chez David le très saint roi, qui fut à la fois roi et prophète (...), et chez son fils, Salomon, qui par la suprême sagesse obtint la paix dans tout son royaume"¹⁰⁷. Les perfections personnelle et politique du souverain s'associaient, mais débouchaient sur un modèle de sainteté propre à l'office royal.

La prédication sur s. Louis roi offrait à la cour de Naples l'occasion de décrire un vrai type de "sainteté politique". C'est ce que fit l'archevêque Jacques de Viterbe. Il définissait le saint roi comme "laborieux". En effet, l'"office du roi est empli par le travail". Il "n'est pas établi pour le loisir et le repos, mais pour l'ouvrage, le labeur, la veille et le souci". S. Louis "régnait d'abord en maîtrisant par la sagesse (...), deuxièmement en distribuant par la justice (...), troisièmement en procédant par la volonté d'efficacité"¹⁰⁸. Ce schéma rigoureux convenait à un esprit marqué par le thomisme, avec la claire hiérarchie entre vertus intellectuelles (la sagesse) et morales (la justice), et le rappel que la disposition à l'action est une condition de la vertu¹⁰⁹. Il sous-entend que, dès le règne de Charles II, l'élite napolitaine conduisait une réflexion approfondie sur les vertus nécessaires à qui dirige une société humaine.

Barthélemy de Capoue nous le confirme. En 1309, dans son allocution pour le sacre de Robert, il récapitulait les qualités du nouveau souverain : "La haute et suave sagesse, la prompte et lumineuse science, l'éclatante et évidente justice, la stable et douce constance". Précisons que par la constance le logothète désignait la volonté du roi de ne pas dévier de son but¹¹⁰. La parenté de

¹⁰⁰ THOMAS de AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, lib. I, cap. 1/a et cap. 10, éd. H.-F. DONDAINE et L.-J. BATAILLON, *Opera omnia*, t. XLVIII, Rome, 1971, p. A74 et A114-A115 (éd. R. M. SPIAZZI, Turin-Rome, 1966, n^{os} 19, 154 et 158-160).

¹⁰¹ *ID.*, *Postilla super Psalmos*, sur Ps. 2, n^o 9, éd. S.-E. FRETTE, *Opera omnia*, t. XVIII, Paris, 1876, p. 239.

¹⁰² Ms. cité n. 20, fol. 25 r (sans doute, oraison funèbre de Charles duc de Calabre, indiquée par le ms. comme un sermon d'anniversaire pour Charles II) ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. III, *op. cit.*, p. 607, n^o 36.

¹⁰³ *Ibid.*, fol. 24 v ; *Repert.* de J. B. SCHNEYER, n^o 35.

¹⁰⁴ Ms. cité n. 26 (Angelica 151), fol. 133 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 205, n^o 107.

¹⁰⁵ J.-M. AUBERT, *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*, Paris, 1955 (Bibliothèque thomiste, 30), p. 100.

¹⁰⁶ THOMAS de AQUINO, *ST*, I^a II^{ae}, q. 111, a. 1, c.

¹⁰⁷ Ms. cité n. 26 (Angelica 151), fol. 77 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 317, n^o 251.

¹⁰⁸ Ms. cité n. 19, col. 377-382.

¹⁰⁹ Sur le système des vertus chez Thomas, je renvoie globalement à : E. GILSON, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, p. 159-209.

¹¹⁰ J.-P. BOYER, "Parler du roi", art. cité, p. 240-241 ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. I, *op. cit.*, p. 423, n^o 46.

cette classification avec celle donnée par Jacques de Viterbe, dans son portrait de s. Louis, est manifeste.

Cependant, ni Barthélemy de Capoue ni Robert ne se contentaient de résumés. Leurs sermons témoignent d'un considérable effort pour répertorier, examiner et appliquer au souverain angevin les vertus attendues d'un roi. La liste pourrait se faire longue, et banale par bien des aspects. Que la justice, par exemple, bénéficiât d'une attention particulière ne surprendra guère¹¹¹. Considérons, néanmoins, le soin avec lequel le logothète exposait les conditions du "droit jugement" d'un bon prince, à l'occasion d'une sentence rendue au nom de Charles II. La justice risque de faire défaut "soit par sa rigueur, soit par l'absence de sa définition dans la loi écrite". Il faut donc, à celui qui juge, l'équité ou *epicheia*. Elle permet d'assouplir la loi, de l'éclairer, de l'interpréter¹¹². Dans les sermons où il traite ainsi de l'*epicheia*, le logothète dévoile, par des emprunts littéraires, qu'il prend, une fois encore, le concept (aristotélicien) chez s. Thomas¹¹³. Il nous convainc définitivement, surtout, du thomisme "authentique" qui préside chez lui, comme chez Robert, à l'étude des vertus. Il ne suffit pas de renvoyer à de grandes vertus en termes généraux. Il convient d'établir leurs aspects spécifiques pour un souverain¹¹⁴ : voici ce qu'ambitionne Barthélemy de Capoue dans ses analyses sur la justice et ses vertus annexes. Ce n'est pas tout. L'intérêt porté à l'*epicheia* prouve une réelle intelligence des implications du système de subordination des vertus.

L'importance de l'*epicheia* s'explique dans la perspective d'une loi humaine strictement dépendante de la "loi éternelle". Le prince a la faculté de dépasser la justice humaine par sa connaissance de vérités supérieures. Robert assimile le jugement royal, guidé par la vertu d'*epicheia*, à la "sagesse pratique". Mais il montre encore que le bon roi, Salomon en l'occurrence, détient toute la sagesse, pratique et théorique¹¹⁵. Or, il n'y a pas d'ambiguïté : cette sagesse se comprend dans son sens le plus élevé, comme la connaissance de Dieu et de ce qui vient de lui, ainsi que le précise Barthélemy de Capoue¹¹⁶. Que la sagesse se place, de la sorte, au sommet des vertus royales, la prédication au service des Angevins ne cesse de le rabâcher. Chacun sait avec quelle insistance cette qualité est attribuée, en particulier, à Robert.

S. Thomas ne voulait-il pas que les sages gouvernassent¹¹⁷ ? Le roi dirigeait, de cette façon, en connaissant la cause première et la fin des choses. Cette doctrine de la sagesse royale abandonnait, cependant, toute retenue. L'insistance sur l'ensemble des vertus intellectuelles de Robert, dont sa science, comme nous l'avons vu, en avertit. Sa sagesse était celle du docteur. Donnons la parole à Federico Franconi : "Ce roi fut savant philosophe, plus savant politique, très savant théologien"¹¹⁸. L'interprétation du thomisme qui faisait du théologien un guide de la cité aboutissait à l'idéal du roi théologien. Dans cette dernière fonction, les grâces dont Dieu dotait Robert prenaient leur plus vif éclat. Remigio dei Girolami lui attribuait une *illuminatiua sapientia* qui n'était autre que sa *magistralis sapientia*, mais encore une *sermocinalis gratia*¹¹⁹. Les sermons du roi, ou ceux du logothète comme son porte-parole, constituaient l'aboutissement de cette construction idéologique.

Nous avons assez démontré leur caractère "universitaire". Robert ne se limitait pas toujours à une prédication morale. Quand il révélait l'empreinte de la Sainte Trinité dans le monde, il achevait de

¹¹¹ Cf. par exemple : J. KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France. XIII^e-XV^e s.*, Paris, 1993, p. 167 et *passim*.

¹¹² Ms. cité n. 28 (Vienne), fol. 53-r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. I, *op. cit.*, p. 422, n° 35.

¹¹³ Voir, *ibid.*, un emprunt à THOMAS de AQUINO, *ST*, II^a II^ae, q. 120, a. 1, c.

¹¹⁴ Rapprocher de THOMAS de AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, lib. I, cap. 10, éd. citée, p. A115-A116 (éd. R. M. SPIAZZI, n°s 160-161).

¹¹⁵ Ms. cité n. 26 (Angelica 151), fol. 133 r-134 r ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, p. 205, n° 107.

¹¹⁶ J.-P. BOYER, "Parler du roi", art. cité, p. 240-241 ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. I, *op. cit.*, p. 423, n° 46.

¹¹⁷ THOMAS de AQUINO, *ST*, I^a II^ae, q. 32, a. 7, ad 1^m.

¹¹⁸ Ms. cité n. 21, fol. 132 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. IV, p. 223, n° 219 ; D. L. D'AVRAY, *Death and the Prince*, *op. cit.*, p. 108.

¹¹⁹ Ms. cité n. 24, fol. 350 v et 351 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 90, n°s 384 et 386.

se hisser au niveau d'un maître en sciences sacrées¹²⁰. Par la diversité des sujets abordés, il poursuivait la "mise en ordre" générale de la société, que Federico Franconi attribuait à s. Thomas comme modèle du théologien. En tout cas, il dispensait un enseignement qui visait le progrès spirituel des auditeurs.

Toute la prédication en faveur du régime revêt, maintenant, sa pleine signification. Elle ne se limitait ni à une action de propagande ni à un instrument du dialogue, qui s'affirmait comme ailleurs, entre le prince et le pays. Elle parlait certes d'abondance du "bien commun" garanti par le roi. Elle ne négligeait pas, à ce propos, les avantages temporels procurés par le Royaume. Mais ce bien commun incluait un profit moral, que les sermons eux-mêmes aidaient à générer.

Voici le sens de l'allocution du logothète pour les Capouans. Il les montrait en quelque façon "illuminés" par la doctrine royale et dotés, à leur tour, de vertus "politiques", celles convenables aux sujets. Mais, comme pour leur maître, elles signifiaient une étape dans la perfection de l'âme. Dépassant la "crainte servile", ils parvenaient à la "bonne" crainte, la "crainte filiale" attachée à l'amour du prince. Or, cet amour représentait un acte de *conscientia*, c'est-à-dire de respect pour la volonté de Dieu, dont le roi était une image. Si cette affection les conduisait à lui accorder un subside, elle s'élevait au niveau de la vertu de *gratia*, au sens de gratitude. Celle-ci les incitait à acquitter leur "dette morale" : au bout du compte, à ne pas se satisfaire de la seule justice humaine, pour s'approcher d'une plus parfaite.

Les prétentions affichées par l'État angevin, pourtant, ne signifiaient pas une contestation du magistère clérical par un pouvoir laïque. Robert et Barthélemy de Capoue, comme les prédicateurs au service du régime, proclamaient sans relâche une stricte orthodoxie, un absolu dévouement à l'Église, une adhésion résolue à la théocratie pontificale. Si Robert se voyait reconnaître, jusque par le pape¹²¹, l'étrange privilège de prêcher "cléricalement", selon une formule de Remigio dei Girolami¹²², il le devait à cette soumission, au moins formelle. Il s'agissait d'une interprétation du système dionysien des hiérarchies. Elle reconnaissait un certain caractère spirituel à ce roi directement soumis au "hiérarque suprême", comme l'expliquait François de Meyronnes¹²³. En dépit des similitudes relevées, nous aboutissons à l'opposé des audaces d'un Frédéric II.

Dans le traité qu'il adressait à Jean XXII sur l'"excellence" du Royaume, Guillaume de Sarzano, lecteur du couvent franciscain de San Lorenzo de Naples, voulait démontrer : "par quel heureux destin et salubre conseil sont guidés ceux qui, avec la faveur du siège apostolique, sont gouvernés par la clémence du roi sage et juste"¹²⁴.

Ces quelques mots offrent un bon résumé du message délivré par les sermons au service de l'État angevin. Ils décrivent le gouvernement d'un pieux souverain éclairé par le don de sagesse. Ils créent l'atmosphère toute religieuse qui convient à un pouvoir presque sanctifié par son dévouement à Dieu et à l'Église.

Cette prédication témoigne de la volonté du régime de conquérir une opinion publique, mais aussi d'édifier une idéologie vaste et cohérente, marquée du sceau du thomisme. Elle montre le *studium* napolitain et la cour au centre d'actives spéculations philosophiques et théologiques. Comme le rappelle l'exemple de Guillaume de Sarzano, cette intense activité intellectuelle se manifestait de bien d'autres manières encore, qu'il s'agît des domaines de la théologie, du droit ou de l'art.

Discours de Barthélemy de Capoue pour un subside accordé au roi Robert par les Capouans.

¹²⁰ Ms. cité n. 26 (Angelica 151), fol. 300 r. J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 209, n° 147.

¹²¹ Cf., par exemple, Benoît XII, *Lettres communes*, éd. J.-M. VIDAL, Paris, 1903-1911, n° 6057.

¹²² Ms. cité n. 24, fol. 351 v ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. V, *op. cit.*, p. 90, n° 386.

¹²³ P. De LAPPARENT, "L'œuvre politique", art. cité, p. 41-47.

¹²⁴ GUILLELMUS DE SARZANO, *Tractatus de excellentia principatus monarchici et regalis*, cap. 4, éd. F.-M. DELORME, dans *Antonianum*, t. 15 (1940), p. 241.

Sources : Österreichische Nationalbibl. (Vienne), ms. n° 2132, fol. 68 r-v (= V) ; Bibl. Nazion. di Napoli, ms. VII E 2, fol. 197 v (= N). Éd. d'après V, collationné avec N.

Bibliographie : A. NITSCHKE, *Dei Reden, op. cit.*, p. 258, n° 28 ; J. B. SCHNEYER, *Repert.*, t. I, *op. cit.*, p. 423, n° 49.

Les caractères gras indiquent les passages repris littéralement, ou presque littéralement, par Barthélemy de Capoue chez Saint Thomas d'Aquin. Ils ne représentent, toutefois, qu'une partie de ses emprunts au Docteur angélique.

[fol. 68 r°] Breuis collatio quam idem logotheta fecit ad magnificum principem dominum Robertum Dei gratia Ierusalem et Sicilie regem illustrem pro ciuibus capuanis.

Reddite^(a) omnibus debita. Ro. XIII° [7].

Illis qui positi sunt in excellentia dignitatis sicut sunt reges, quorum prima dignitas fuit in terris sicut narrat Titus Liuius⁽¹⁾, precipue debetur honor ratione gradus sublimioris, timor ratione potestatis et cohercionis, obedientia ratione officii gubernationis⁽²⁾.

[I] Honor debetur regibus ratione gradus sublimioris, quia eorum fuit prima dignitas, ut dictum est ; unde in lege ueteri⁽³⁾ leguntur sacerdotes regibus fuisse subiecti⁽⁴⁾. Propter quod dicitur, prima ad Thim. VI° [1] : *Quicumque sunt sub iugo serui, dominos suos omni honore dignos arbitrentur*, et cum honor nichil aliud sit quam quedam reuerentia alicui exhibita in testimonium uirtutis, ut scribitur in primo Ethicorum⁽⁵⁾, notabile est quod debetur honor iste etiam regibus non uirtuosis. Propter quod dicitur, Prou. XXVI° [8] : *Sicut^(b) qui mittit lapidem in aceruum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem*. Glossa⁽⁶⁾ : quia gentiles rationem computi attribuebant Mercurio, aceruus Mercurii dicitur cumulus ratiocinii, in quo computator quandoque mittit unum lappillum loco centum marcharum uel mille : ita etiam honoratur rex minus sapiens, quia ponitur loco Dei et totius communitatis⁽⁷⁾, *minister enim Dei est*, sicut dicitur in eodem capitulo XIII° [4] ad Ro.

[II] Secundo debetur regibus timor ratione potestatis et cohercionis, quia *non sine causa gladium portat*, ut dicit Apostolus in eodem capitulo [ad Rom. 13, 4], et debetur hic timor regibus : *non solum propter iram, set propter conscientiam [ibid., 5]*, quasi dicat non est timendus rex solum propter potestatem coactiuam quam habet, quia est arbiter uite necisque et in ira sua potest occidere, ut Seneca dicit in primo De clementia ad Neronem⁽⁸⁾, set propter conscientiam, ut Deo obediatur, quoniam omnis potestas a domino Deo est, ut dicitur in eodem capitulo XIII° ad Ro. [1]⁽⁹⁾. Non enim timendus est princeps solo timore seruili qui est propter penam, set filiali, quoniam est propter dilectionem, licet et ille seruilis laudabilis sit^(c) qui trahit ad se filialem ut seta trahit^(d) [fol. 68 v°] filium, sicut dicit Augustinus⁽¹⁰⁾. Timor namque filialis producit spem, adducit adiutorium et protectionem que reges habent prestare subiectis⁽¹¹⁾. Ps. [113, 19] : *Qui timent Dominum sperauerunt in Domino ; adiutor eorum et protector eorum est*.

[III] Tertio debetur regibus obedientiam^(e) ratione officii gubernationis quam habent in subditos exercere, et ratione istius obedientie tenentur subditi ad prestandum tributa regibus secundum id, Matth. XXII°^(f) [21] : *Reddite^(a) que sunt Cesaris^(g), Cesari, et que sunt Dei, Deo*. Inde dicit Augustinus contra manicheos^(h) : Christus prius⁽ⁱ⁾ tributa cesari monet reddi^(j), ut per ea necessaria militibus stipendia prebeantur⁽¹²⁾. Attendendum est tamen quod duplex^(k) est debitum, legale scilicet et morale, sicut et Philosophus VIII° Ethicorum assignat duplex^(l) iustum, legale scilicet et morale⁽¹³⁾. Legale est illud ad quod aliquis per legem astringitur, quod legiste uocant ciuile et naturale⁽¹⁴⁾, et tale debitum attendit iustitia que est principalis uirtus. Debitum morale est illud quod aliquis debet de honestate uirtutis, et istud secundum legistas uocatur debitum naturale, et hoc debitum non attendit iustitia, quia deficit hic a sui^(m) perfecta ratione, cum sit proprium iustitie reddere⁽ⁿ⁾ unicuique quod suum est⁽¹⁵⁾, ut scribitur Ysay. XVI°^(o) [5]⁽¹⁶⁾, et naturales obligationes inefficaces sunt ad agendum per tramitem iustitie. Annectitur tamen ipsi iustitie, ad supplendum istum defectum, alia uirtus, scilicet gratia que attendit seruitia et beneficia aliaque officia dilectionis aut

deuotionis impensa, ut recompensentur ; unde dicit Tullius quod gratia est *amicitiarum et officiorum alterius memoria* , in qua *remunerandi uoluntas continetur* alterius⁽¹⁷⁾.

Quia igitur princeps inclite uos estis rex iustus et sapiens ac populi stabilimentum⁽¹⁸⁾ et recte sedetis in uestro solio maiestatis, debetur uobis honor ratione uirtutis et ratione dignitatis, timor ratione potestatis et dilectionis, ut non tantum timeamini seruiliter quantum filialiter ex affectu, debetur et obedientia ratione gubernationis quam utiliter et prudenter facitis^(p) de subiectis. Propterea ciues capuani fideles et deuoti uestri, compatientes^(q) necessatibus et oneribus uestris - illis precipue que substinetis de diuersis obligationibus pecuniariis quibus pluribus mercatoribus aliquarum societatum Tuscie estis astrictus, tam ex contractibus paternis quam uestris, propter discrimina belli siculi quod erarium uestrum exausit et multipliciter uacuauit -, offerunt maiestati uestre non ex legali debito, cum ad id non astringantur per legem, set ex morali de honestate uirtutis, propter pluralia beneficia collata eis per clare memorie dominos parentes uestros et uos et specialem dilectionis affectum que semper exhibuistis ad illos, per extenuationem eorundem debitorum, tantam quantitatem pecunie quanta ^(r) collecta generalis ascendit, offerentes se alias paratos et promptos ad omnem uestrarum obedientiam uisionum.

- (a) redite V. Reddite N.
- (b) sic V. si N.
- (c) sic V. sit N.
- (d) trait V. trahit N.
- (e) obbedientiam V. hobedientiam N.
- (f) XXVII° V. XXIII N.
- (g) cesari V. cesaris N.
- (h) manuch. V. manicheos N.
- (i) p^s V. primo N.
- (j) redi V. reddi N.
- (k) duples V. duplex N.
- (l) duples V. *om.* N.
- (m) sua N.
- (n) redere V. reddere N.
- (o) XXXII° *mss.*
- (p) factis *mss.*
- (q) compacentes V. compatientes N.
- (r) quantum V. quantam N.

(1) En fait, SALLUSTIUS, *De coniuratione Catilinae*, cap. 2, éd. et trad. A. ERNOUT, *Catilina, Jugurtha, Fragments des Histoires* , Paris, 1962, p. 55. A propos des *reges*, Salluste remarque : *nam in terris nomen imperi id primum fuit*. Cette citation, correctement attribuée, se rencontre chez AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, lib. III, cap. 10, éd. B. DOMBART et A. KALB, *La cité de Dieu* , t. I, Bruxelles, 1959 (Œuvres de saint Augustin, 33), p. 436. B. de C. a également pu trouver cette réflexion sur l'ancienneté de la dignité royale, appuyée sur la même autorité, chez MARINO DA CARAMANICO, *Pro mium in Constitutiones regni Siciliae*, cap. 4, éd. F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità* , Milan, 1951, p. 182, l. 26-28. Par ailleurs, l'influence de THOMAS DE AQUINO, qui d'après Aristote qualifie le gouvernement royal de *primum regimen*, n'est pas à écarter : *Sententia libri Politicorum*, lib. I, cap. 1/a, éd. citée, p. A76, l. 431 (éd. R. M. SPIAZZI, n° 30).

(2) Le plan de l'allocution repose sur la division du verset utilisé pour "thème", mais incomplètement cité en tête du texte : *Reddite ergo omnibus debita, cui tributum, tributum, cui uectigal, uectigal, cui timorem, timorem, cui honorem, honorem* . B. de C. reprend exactement,

dans sa "division", l'interprétation de ce verset donnée par THOMAS DE AQUINO, *ST*, II^a II^{ae}, q. 102, a.2, arg. 3 et, surtout, ad 3^m. Le Docteur angélique énumère, comme devoirs envers les supérieurs : *honor, timor, obedientia* et *tributa*. Il était aisé de fondre l'impôt dans la catégorie de l'obéissance.

(3) *Veteri* : forme fréquente de l'ablatif dès l'antiquité : cf. E. FORCELLINI *et al.*, *Lexicon totius latinitatis*, t. IV, Pavie, 1940, p. 972, art. *vetus*.

(4) De *in lege* à *subiecti* : citation de THOMAS DE AQUINO, *De regno ad regem cyprj*, lib. II, cap. 3, (=I, 14), éd. H.-F. DONDAINE, *Opera omnia*, t. XLII, Rome, 1979, p. 466, l. 127-128.

(5) ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, lib. I, cap. 3, éd. R.-A. GAUTHIER, *Aristoteles latinus*, t. XXVI. I-3, Leiden - Bruxelles, 1972, p. 145 ; éd. BEKKER, 1095 b 26-29. Il ne s'agit pas d'une citation littérale d'Aristote, mais d'un emprunt à Thomas d'Aquin : cf. n. 7.

(6) Les explications qui suivent proviennent en réalité de Thomas d'Aquin : cf. n. 7.

(7) Tout le passage sur l'honneur dû aux rois, depuis la citation de la première épître à Timothée jusqu'à la présente note, reproduit étroitement THOMAS DE AQUINO, *ST*, II^a II^{ae}, q. 63, a. 3, arg. 1 et c.

(8) SENECA, *De clementia*, pro mium, I, 1 (*uitae necisque gentibus arbiter*), et pars III^a, XIX, 2, éd. et trad. F. PRÉCHAC, *De la clémence*, Paris, 1967, p. 2-3 et 41-42.

(9) *Non est enim potestas nisi a Deo*. Ce développement, sur la crainte due aux rois autant par "conscience" qu'en raison de leur pouvoir coactif, ne semble pas une simple copie de Thomas d'Aquin. Ce dernier conduit, toutefois, un raisonnement assez proche dans *In II Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 2, c., éd. P. MANDONNET, *Scriptum super libros Sententiarum*, t. II, Paris, 1929, p.1128.

(10) AUGUSTINUS, *In epistolam Ioannis ad Parthos*, tract. IX, 4, super IV, 18, PL 35, col. 2047 : *Sicut uidemus per setam introduci linum*. La formulation de B. de C. s'approche de celle de Grat., De Pen., 2, 17, éd. E. FRIEDBERG, col. 1197 ; mais aussi de THOMAS DE AQUINO, *ST*, II^a II^{ae}, q. 19, a. 8, ad 1^m : *Sicut seta introducit linum*. Le développement sur le *timor filialis* indique le Docteur angélique comme la source directe : cf. n. 11.

(11) THOMAS DE AQUINO a longuement traité de la crainte, et en particulier des craintes "filiale" et "servile" dans la *ST*, II^a II^{ae}, q. 19. Il s'agit de la question où B. de C. paraît avoir trouvé la citation d'Augustin rencontrée ci-dessus (cf. n. 10). De surcroît, le Docteur angélique insiste, dans cette même question, sur le lien entre *timor filialis* et *spes* (a.9, ad 1^m). Remarquons, encore, qu'Augustin parle, non de *timor filialis*, mais de *timor castus* (*In Iohannis Euangelium tractatus*, tract. XLIII, 7, CCSL 36, p. 375, l. 1-2 ; PL 35, col. 1708). Certes, le concept de *timor filialis* est bien représenté chez les théologiens du XII^e s. Je renvoie seulement à PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, lib. III, cap. 3, n^o 4, et 4, n^o 1, éd. PP. Collegii S. Bonaventurae, t. II, Grottaferatta, 1981, p. 192, l. 13, et 193, l. 1 ; PL 192, col. 824. Il n'y a pas de doute, cependant, que Thomas a donné une ampleur particulière à sa réflexion sur la "crainte filiale". Je n'ai, d'ailleurs, relevé que vingt emplois de la notion de *timor filialis* dans la base de données du CETEDOC, *CLCLT-2*, Turnhout, 1994.

(12) AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, lib. 22, par. 74, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXV-1, Milan, 1891, p. 673 ; PL 42, col. 447. Notons que, dans le passage de la *Somme Théologique* qui a servi de modèle à B. de C. pour le présent discours, il est exposé que les impôts représentent le salaire du travail fourni par les gouvernants (THOMAS DE AQUINO, *ST*, II^a II^{ae}, q. 102, a. 2, ad 3^m).

(13) ARISTOTELES, *Ethica nicomachea*, lib. VIII, cap. 15, éd. R.-A. GAUTHIER citée, p. 319 ; éd. BEKKER, 1162 b 21-23. La citation n'est pas littérale et provient de Thomas d'Aquin : cf. n. 17.

(14) Cette digression, sur le langage d'Aristote comparé à celui des juristes, s'inspire de THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. V, lect. 12, éd. R.-A. GAUTHIER, *Opera omnia*, t. XLVII - 2, Rome, 1969, p. 304, l. 10-33 (éd. R. M. SPIAZZI, Turin, 1964, n^{os} 1016-1017). Le Docteur

angélique explique qu'il faut entendre par *iustum legale* le *ius politicum uel ciuile* des juristes, c'est-à-dire le droit positif.

(15) De *proprium iustitie* à *suum est* : définition reprise de THOMAS DE AQUINO, *ST*, II^a II^{ae}, q. 58, a. 11, c.

(16) Cf. glose interlinéaire à *reddens quod iustum est : unicuique secundum opera sua* (*Biblia latina cum glossa ordinaria* , Strasbourg, 1480/1481, repr. Turnhout, 1992, t. III, p. 29).

(17) CICERO, *Rhetorici libri*, lib. II, cap. 53, 161, éd. et trad. G. ACHARD, *De l'invention*, Paris, 1994, p. 225. Citation empruntée à THOMAS DE AQUINO, *ST*, II^a II^{ae}, q. 80, a. unic., c. Pour le principal, le développement de B. de C. sur le *debitum* et la *gratia* (au sens de gratitude) représente une paraphrase de ce passage de la *Somme*. Il l'a enrichie de deux autres emprunts à Thomas (cf. n. 14 et 15). Ainsi, seule la référence à Isaïe ne semble pas due au Docteur angélique (cf. n. 16). L'idée même d'introduire ledit développement dans le discours a, sans doute, été suggérée par la question de la *somme* qui a fourni le plan général de l'allocution (II^a II^{ae}, q. 102, a. 2, ad 2^m).

(18) Cf. Sap. 6, 26 : *Rex sapiens stabilimentum populi est.*