

Jean-Paul Boyer

*Florence et l'idée monarchique. La prédication de Remigio dei Girolami sur les Angevins de Naples*

[A stampa in *La Toscane et les Toscans autour de la Renaissance. Cadres de vie, société, croyances. Mélanges offerts à Charles-M. de La Roncière*, Aix-en-Provence 1999, pp. 363-376 - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Le dominicain florentin Remigio dei Girolami n'exige guère une présentation. Nombre d'études éclairent son œuvre de théologien et de prédicateur. Les travaux d'E. Panella, au premier chef, offrent une connaissance, aussi précise que possible, des développements de son activité intellectuelle, comme de sa vie<sup>1</sup>.

Représentant majeur de la "première école thomiste", il fut l'un de ces disciples ou continuateurs du Docteur angélique qui développèrent la "théologie sociale" amorcée par ce dernier. Dans ce domaine, il ne se contenta pas de la pure spéculation, mais s'intéressa à l'actualité politique. Les circonstances lui permirent, en particulier, de rester attentif au destin de sa ville. Entré chez les prêcheurs vers 1267-1268, sa carrière lui imposa une certaine mobilité. Il demeura longuement, néanmoins, au couvent de S. Maria Novella de Florence, où il occupa la charge de lecteur. Il y mourut en 1319 ou 1320.

Preuve de son souci de la cité, la seigneurie voyait en lui, selon une lettre de 1313, le "principal père" de la commune. Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, devant les luttes entre Blancs et Noirs, il était ainsi intervenu, au nom de la concorde et du bien commun, par ses deux plus célèbres traités : le *De bono comuni* et le *De bono pacis*<sup>2</sup>. Une partie de sa prédication démontre encore mieux son attention à la vie publique, comme ses neuf "sermons sur la paix"<sup>3</sup>, ou la série des cinq sermons *Ad priores civitatis*<sup>4</sup>.

Or, Remigio prêcha également sur les Angevins de Naples, les grands alliés de Florence. Le sermonnaire qu'il conçut, sur la fin de son existence, en apporte la preuve. Dans sa section *de diversis materiis*, il inclut onze sermons prononcés au profit de cette dynastie, entre 1294 et c. 1315 pour ceux datables, soit dix<sup>5</sup>.

Certains relèvent du genre classique des oraisons funèbres<sup>6</sup>. Il y a, surtout, neuf discours *de allocutione vel receptione*, c'est-à-dire des panégyriques adressés, en leur présence, aux rois et princes angevins. Les six allocutions à un roi demandent une mention particulière. Remigio eut soin de les grouper et numéroter sous la rubrique *De regē*. Dans la première, rien n'identifie ce souverain<sup>8</sup>. La seconde, en revanche, concerne Charles II, et les suivantes Robert. Les sermons trois à cinq le citent nommément. Le sixième ne peut s'appliquer qu'à lui<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> E. Panella, "Nuova cronologia remigiana", in *Archivum Fratrum Prædicatorum*, t. 60 (1990), pp. 145-311.

<sup>2</sup> *Id.* (éd.), "Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio Girolami nella Firenze dei bianchi-neri", in *Memorie domenicane*, n.s. t. 16 (1985), pp. 1-198.

<sup>3</sup> M.C. De Matteis, *La "teologia politica comunale" di Remigio de'Girolami*, Bologne, 1977, pp. 75-94 ; J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster (Westfalen), 1974 (= Schneyer), pp. 91-92, n<sup>os</sup> 407-414.

<sup>4</sup> G. Salvadori, "I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami fiorentino", in *Scritti vari di Filologia*, Rome, 1901, pp. 481-484, n<sup>os</sup> 24-28 ; Schneyer, p. 91, n<sup>os</sup> 396-400.

<sup>5</sup> Bibl. Naz. di Firenze, Conv. soppr., G 4. 936, sermons considérés : 1. fol. 350 r ; 2. fol. 350 r-v ; 3. fol. 350 v ; 4. fol. 350 v-351 r ; 5. fol. 351 r-352 r ; 6. fol. 352 r-v ; 7. fol. 352 v-353 r ; 8. fol. 353 v-354 r ; 9. *ibid.* ; 10. fol. 387 v-388 r ; 11. fol. 388 v ; Schneyer, pp. 90-91, n<sup>os</sup> 382-388 et 390-391, p. 94, n<sup>o</sup> 463 (sermon 11 abs.).

<sup>6</sup> Cf. note 5, sermons 10 (Charles d'Achaïe) et 11 (Béatrice d'Anjou), éd. : G. Salvadori, art. cité, p. 493, n<sup>o</sup> 48 ; E. Panella, "Un sermone in morte della moglie di Guido Novello o di Beatrice d'Angiò ?", in *Memorie domenicane*, n.s. t. 12 (1981), pp. 294-301.

<sup>7</sup> Dans l'ordre, sermons 1-6, note 5.

<sup>8</sup> E. Panella, "Per lo studio di fra Remigio dei Girolami", in *Memorie domenicane*, n.s. t. 10 (1979), p. 184.

<sup>9</sup> Il concerne un roi "de race royale par ses deux parents, fils et petit-fils de roi". La définition s'applique à Robert, comme à son frère Charles-Martel, roi en titre de Hongrie, mort avant Charles II (1295). Cependant, une allocution effectivement adressée audit Charles-Martel se trouve classée sous la rubrique *De filio regis* (sermon 7, note 5). De plus, Remigio y rappelle que Charles II est vivant.

Remigio prêcha, encore, pour d'autres membres de la maison de France. Il fit une allocution devant Charles de Valois, quand celui-ci vint à Florence, en 1301<sup>10</sup>. Il prononça les oraisons funèbres de Philippe IV († 1314) et de Louis X († 1316)<sup>11</sup>. La prédication à l'avantage des Angevins s'élargissait à une prédication sur la maison de France. Ceci restait conforme aux choix diplomatiques de Florence. Cette dimension ne saurait être oubliée dans l'analyse de l'idéologie exposée par Remigio dei Girolami.

Le bilan des sources est clair. L'importance relative du dossier, la vingtaine d'années qu'il recouvre, le soin mis à le rassembler indiquent l'intérêt de notre dominicain pour les thèmes développés, et suggèrent leur résonance dans les esprits.

### *I- L'ambition du prédicateur*

Dans son premier sermon *De rege*, Remigio s'étonnait, devant ses frères : *quod tantus honoret tantillos*, qu'un si grand souverain rendît visite à d'humbles religieux. Comment ne ressentiraient-ils pas vivement le devoir d'honorer, en retour, leur bienfaiteur ? *Honor a nobis factus regi est debitus, et magne obligationis, ad regem, ad benefactorem, ad fotorem*<sup>12</sup>. Cependant, leur pauvreté ne les laissait lui offrir que des prières, dont l'orateur précisait, pour finir, le nombre. Il s'agissait de messes pour les prêtres et, comme l'apprend le reste du dossier, de psaumes avec litanies pour les clercs et de Pater pour les convers.

Certes avec élégance, Remigio n'appliquait que les minutieuses dispositions de la liturgie dominicaine pour la réception, dans les couvents, des visiteurs de marque. Elles prévoyaient une allocution qui exposât les mérites de l'hôte et justifiât les suffrages qu'il sollicitait des frères. Ces expressions de déférence et de dévouement convenaient, d'ailleurs, très bien pour des princes angevins fort attachés aux dominicains, au premier rang Charles II, comme le rappelait Remigio<sup>13</sup>. Plus généralement, l'ordre se souciait fort d'entretenir des relations avec les grands, et d'élaborer une rhétorique adaptée à cette fin<sup>14</sup>. Dans le *De eruditione prædicatorum*, Humbert de Romans dévoile cette préoccupation et son caractère méthodique. Il proposait des sermons modèles pour diverses circonstances politiques et différentes formes de gouvernement<sup>15</sup>.

Le seul opportunisme ne suggérait pourtant pas cette souplesse. Elle s'inscrivait dans la plus vaste ambition d'influer, par la parole, sur la conduite de la société. Les exemples de cette aspiration ne manquent pas chez les dominicains, ainsi lors de la fameuse "grande dévotion" de 1233<sup>16</sup>. Nous savons que Remigio dei Girolami appartenait à la tradition des religieux soucieux d'"engagement". Il le confirme crûment dans l'allocution de réception de Charles-Martel, fils aîné de Charles II, à S. Maria Novella, en 1294. Il déclarait que les frères du couvent devaient lui accorder leurs prières en raison, entre autres, de son grand-père (Charles I<sup>er</sup>) "qui aima les citoyens de cette cité plus que tous les autres citoyens d'Italie". Il poursuivait : "Donc, frères, bien que vous ne soyez pas tous Florentins, vous vivez cependant du pain des Florentins, c'est pourquoi vous êtes tenus de prier pour les amis des Florentins"<sup>17</sup>. Remigio ne concevait pas ses sermons pour les Angevins comme de pures civilités, mais comme un appui à la cause de la Florence guelfe.

Il ne faudrait pas, à ce moment, négliger cette prédication sous le prétexte de son caractère confidentiel. Bien sûr, comme dans les exemples précédents, la majorité des allocutions aux rois et princes se firent à l'occasion de la visite d'un couvent. Ceci n'impliquait pas que Remigio ne visât, pour auditoire, que les frères présents. Le discours de bienvenue adressé, dans S. Maria Novella, à

<sup>10</sup> E. Panella, "Dal bene comune", art. cité, pp. 429-439, Schneyer, p. 90, n° 389.

<sup>11</sup> G. Salvadori, art. cité, pp. 492-494, n°s 47 et 49 ; Schneyer, pp. 94-95, n°s 462 et 466.

<sup>12</sup> *Sic*, pour *fautorem*.

<sup>13</sup> Il déclare ainsi devant ce roi : *Sicut dicit Augustinus: nulla major ad amandum invitatio quam prevenire amando; iste autem prevenit nos et multis gratiis et beneficiis et honoribus et favoribus, et cetera* (cf. Augustinus, *De catechizandis rudibus*, cap. 4, par. 7, éd. I.B. Bauer, CCSL, t. 46, Turnhout, 1969, p. 127, l. 10-11).

<sup>14</sup> Panella, "Nuova cronologia", art. cité, pp. 146-151.

<sup>15</sup> Humbertus de Romanis, *De Eruditione prædicatorum*, Maxima bibliotheca veterum patrum, t. 25, Lyon, 1677, pp. 556-558, n°s 81-83, et *passim*.

<sup>16</sup> Je renvoie seulement à A. Vauchez, " Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233", in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 78 (1966), pp. 503-549.

<sup>17</sup> Sermon 7, note 5; fragment éd. par E. Panella, "Nuova cronologia", art. cité, p. 188.

Philippe de Tarente, en 1315, le fut en langue vulgaire, comme l'apprend un bref passage en toscan du manuscrit<sup>18</sup>. Notons qu'il en alla de même, toujours en 1315, pour l'oraison funèbre de son fils, Charles d'Achaïe, tué à la bataille de Montecatini<sup>19</sup>.

Considérons, surtout, les quatre sermons prononcés devant le roi Robert. Ils peuvent, en théorie, appartenir à la tranche chronologique 1310-1315. Ils suivent son retour en Italie, après le couronnement d'Avignon. Ils sont copiés, dans le sermonnaire, par une première main, que remplace une seconde pour tous les sermons datables à compter de 1315. Toutefois, il reste impossible de proposer un autre moment, pour ces discours, que la résidence du roi à Florence, en septembre-octobre 1310. De fait, il semble qu'un ou deux seulement correspondent à une visite de couvent. En revanche, un troisième se rattache, assez explicitement, à un jugement prononcé par le souverain. S'agissait-il de l'une des médiations qu'il tenta entre factions citadines ? Il n'y a pas de doute que le séjour de Robert donna lieu à de multiples allocutions de Remigio, qui tint le rôle d'orateur, au moins officieux, de la commune.

Qu'il prêchât à Florence, ou même à Pérouse, en 1305, par deux fois : devant Charles II et devant Robert, alors duc de Calabre<sup>20</sup>, une conclusion s'impose. Remigio avait la volonté et la possibilité d'insérer son discours sur les Angevins dans les débats qui agitaient l'Italie centrale.

## II- L'idéal monarchique

Dans l'une de ses allocutions au roi Robert, Remigio traçait un portrait du souverain, qui résume son regard sur la dynastie napolitaine. Renvoyant à Aristote, il définissait d'abord le tyran comme la *degeneratio regis*<sup>21</sup>. Il continuait de la sorte :

Dominus autem noster, qui hic est, non est degener, sed legitimus et verus rex quintuplici ratione. Scilicet ratione nobilitatis in sanguine (...). Secundo, ratione pietatis in corde (...). Unde Seneca in libro De clementia ad Neronem : Differt tyrannus a rege quia rex clemens, tyrannus crudelis. Tertio, ratione veritatis in ore. Tyrannus enim (...) in mendaciis delectatur, sed rex delectatur in veritate (...). Quarto, ratione equitatis in opere. Tyrannus enim iniquus et injustus est (...), sed verus rex justus est (...). Unde Seneca, ut supra : Tyrannus voluptate sevit, rex autem necessitate publice utilitatis. Quinto, ratione tranquillitatis in intentione. Rex utitur armis *in munimentum pacis*, tyrannus vere *ut magno timore magna odia compescat*<sup>22</sup>.

Une opposition point par point au tyran structurait, donc, l'éloge du roi. Le contraste entre royauté et tyrannie était un thème cher à Remigio. Il l'évoqua, bien qu'avec moins d'ampleur, deux autres fois devant Robert, et encore en présence de Charles de Valois. Le sujet était un classique de l'"aristotélo-thomisme". Rappelons-nous surtout que, depuis le temps des luttes contre Frédéric II, l'Église présentait les chefs gibelins comme autant de tyrans<sup>23</sup>. Un peu plus tard, Jean XXII dénonçait les "tyrans du parti gibelin d'Italie". Giovanni Villani, à son tour, stigmatisait les *tiranni di Lombardia e di Toscana di parte ghibellina*. Dans les communes toscanes, cependant, la condamnation de la tyrannie ne se limitait pas à ces clichés partisans. Elle représentait une fière hostilité au despotisme, devant la montée des seigneuries. Villani le montre suffisamment. Il faisait de cet antagonisme jusqu'un trait de civilisation, dans la lutte des "Toscans" contre les "tyrans de Lombardie". Les exemples ne manquent pas, de Tolomé de Lucques à Dante, de cette

<sup>18</sup> Sermon 8, note 5 ; fragment éd. par G. Salvadori, art. cité, p. 480, n° 19.

<sup>19</sup> Cf. note 6.

<sup>20</sup> Sermon 9, note 5.

<sup>21</sup> Cf. Aristoteles, *Ethica nicomachea*, lib. 8, cap. 10, translatio Roberti Grosseteste, éd. R.A. Gauthier, Leiden-Bruxelles, 1972 (AL XXVI, I-3), p. 313, l. 7-8 (*transgressio... regni*).

<sup>22</sup> Références à Sénèque : *De clementia*, lib. 1, cap. 11, par. 4, et cap. 12, par. 1 et 3, éd. et trad. J.W. Basore, Seneca, *Moral Essays*, t. 1, Londres, 1963, pp. 39-93 (le passage en italique est une citation textuelle de Sénèque).

<sup>23</sup> Un seul exemple : Salimbene de Adam, *Cronica*, MGH, SS, t. 32, p. 195, l. 15-22, et p. 380, l. 42.

aversion pour la tyrannie<sup>24</sup>. Ce contexte justifie l'image de Robert répandue par Remigio. Par delà les poncifs de la propagande guelfe, il décrivait une forme de monarchie acceptable pour les opinions publiques d'Italie centrale.

Car, il n'y a pas à s'y tromper. Le bref extrait de sermon que je viens de donner illustre une apologie systématique de la monarchie angevine. Même quand Remigio ne parlait pas d'un roi, mais d'un simple prince, il le présentait sous des traits "royaux". Or, cette célébration du pouvoir des Angevins ne se référait pas aux domaines qu'ils possédaient. Elle paraît une défense de la monarchie de caractère général, quasi théorique. Elle n'avait de sens qu'appliquée à la Toscane. Je ne sais interpréter autrement les paroles adressées à Robert, dans Florence, en 1310. Ne rappellent-elles pas qu'un roi est utile comme l'indique le nom, venu de "régir" ? Comprendons utile pour gouverner<sup>25</sup>. Ne complimentent-elles pas Robert pour sa justice, sa clémence, sa miséricorde royales ? N'évoquent-elles pas ses "sujets" ? Remigio glose ainsi Sénèque : *Clementia regis in subditos est gladius contra hostes* <sup>26</sup>. Robert apparaît sous les traits d'un "seigneur" de Florence, à une époque où il ne détient aucun titre à cette prétention.

En effet, la conjoncture donnait parfois matière aux discours de Remigio. Quand, en 1305, il trouvait en Robert le capitaine de la ligue guelfe, il était normal qu'il exaltât son commandement. Néanmoins, les circonstances n'expliquent ni l'unité du propos, ni son "audace". En 1315, Philippe de Tarente n'est reçu, à Florence, que comme chef de guerre. Selon Remigio, il vient au secours de ses "sujets", et pas seulement pour "détruire" leurs ennemis. Comme "prince", il leur apportera la paix, et le prédicateur énumère ce que cela signifie : un amour paternel, une direction par sage conseil (*sano consilio eos regendo*), une justice équitable pour chacun, une conduite énergique contre tous les adversaires de la paix, c'est-à-dire les voleurs, les adultères, les homicides. Bref, il arrive pour "illuminer ses sujets" !

A ce point, le curieux discours tenu devant Charles de Valois éveille l'attention. Le frère du roi de France entrait dans Florence comme "pacificateur" désigné par le pape. Remigio le décrit comme détenant, en puissance, un pouvoir royal, et sur le point d'obtenir un royaume. Il ne saurait songer à l'Aragon, auquel Charles a renoncé, encore moins à la Sicile. Le Valois doit y conduire une expédition, mais au service de l'Église et du roi de Sicile en personne : Charles II. Quant à ses prétentions sur l'empire de Constantinople, le terme de *regnum* ne convient pas. Souvenons-nous, alors, que Boniface VIII lui avait conféré des charges prestigieuses en Italie centrale. D'un autre côté, le pape s'efforçait, depuis quelque temps, de détacher la Toscane de l'Empire. Je sais qu'il n'entra jamais dans ses vues d'en faire un royaume pour Charles de Valois. Remigio nous révèle, pourtant, les rumeurs qui coururent à l'époque.

Elles n'étonnent pas. Les projets de remaniement du *regnum Italiae*, de création d'un ou deux royaumes séparés de l'Empire sont très connus pour le pontificat de Jean XXII. De tels calculs paraissent remonter, cependant, à Nicolas III. Concurrément, il existait, en Italie centrale et septentrionale, une aspiration diffuse à l'instauration d'une monarchie effective, par-dessus les cités-États. L'accueil réservé à Henri VII, lors de sa *calata*, enseigne la force de ce souhait. Les espoirs de certains se tournaient vers les maisons de France et d'Anjou. D'aucuns virent en Robert un futur "roi d'Italie"<sup>27</sup>. Dans les contrées guelfes, les Angevins exerçaient, de surcroît, un ascendant général, qui dépassait les pouvoirs officiellement reçus du pape ou de communes<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Jean XXII, *Lettres secrètes et curiales relatives à la France*, éd. A Coulon, fasc. 2, Paris, 1900, n<sup>os</sup> 859-860 ; Giovanni Villani, *Cronica*, lib. 9, cap. 173, et lib. 12, cap. 38, éd. F. Gherardi Dragomanni, Florence, 1845-1846, t. 2. p. 255, et t. 4, p. 68 ; Dante, *Purg.*, VI, 124-125 ; Tholomeus Lucensis, continuation de Thomas de Aquino, *De regimine principum*, lib. 3, cap. 22, éd. J. Mathis, Turin, 1971p. 64.

<sup>25</sup> Divisant le "thème" initial de son sermon, emprunté au Ps. 2, vs. 6 : *Ego autem constitutus sum rex (...)*, Remigio déclare : "*Rex*" *utiliter, scilicet a regendo dictus secundum Ysidorum, unde subditur in Psalmo [2, 9]: "Reges eos in virga ferrea"* (cf. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri XX*, éd. W.M. Lindsay, t. 1, Oxford, 1966, lib. 9, cap. 3, par. 4).

<sup>26</sup> Cf. Seneca, *De clementia*, op. cit., lib. 1, cap. 19, par.6, pp. 412-413.

<sup>27</sup> G. Tabacco, "Un presunto disegno domenicano-angioino per l'unificazione politica dell'Italia", in *Rivista storica italiana*, t. 61 (1949), pp. 489-525.

<sup>28</sup> M.T. Caciorgna, "L'influenza angioina in Italia : gli ufficiali nominati a Roma e nel Lazio", in *MEFRM*, t. 107-1 (1995), pp. 173-206.

Dans sa prédication, Remigio dei Girolami est un exemple de ce ralliement à leur domination, et des attentes qu'elle suscitait. Il exprimait, d'abord, le désir à Florence d'une seigneurie angevine, fût-elle informelle. Qu'il n'émît pas une opinion singulière, Giovanni Villani en convainc. Sans se référer à la période où Robert se trouva effectivement seigneur de la cité, il l'appelait : *per fede e devozione di noi signore nostro* <sup>29</sup>.

N'imaginons pas une différence de langage entre la prédication pro-angevine de Remigio et ses traités sur la paix et le bien commun, souvent résumés à des plaidoyers pour la commune. Plutôt que la commune, ils défendaient la communauté. Dans les sermons ici considérés, le dominicain promouvait les mêmes valeurs. D'elles venait la différence entre roi et tyran, ainsi qu'il l'expliquait au roi Robert :

Secundum Philosophum in 5° Ethicorum in hoc est differentia inter regem et tirannum quia rex querit commodum subditorum, sed tirannus querit commodum proprium<sup>30</sup>. Unde de vero rege domino Jhesu dicitur, Matth. XXI [5] : *Ecce rex tuus venit tibi*, id est ad tuam utilitatem.

Cette commodité des sujets consistait dans la justice et la paix que Remigio espérait, comme nous le savons, des princes angevins. Elles allaient de pair, selon ce qu'il déclarait à Charles-Martel : *Justitia et pax osculate sunt* (Ps. 84, 11). La justice de Robert ferait de lui le médecin de son peuple : *Se habet rex justus ad populum sibi subjectum sicut medicus ad infirmum*<sup>31</sup>. Délivré dans Florence, le message était clair. Dans la cité malade de ses divisions, seule l'autorité du monarque restaurerait la vraie justice. De nouveau, le parallèle s'impose avec Giovanni Villani, qui voyait en Robert *lo scampo de' Fiorentini*, quand eux-mêmes *erano divisi per sette intra loro*<sup>32</sup>. Remigio, pour sa part, annonçait presque un âge d'or à la venue de Philippe de Tarente, la réalisation de ce bien commun qu'il poursuivait :

Summum autem bonum congregationis humane, que est quoddam corpus metaphysicum, est pax, sicut summum bonum corporis veri et naturalis est sanitas corporalis<sup>33</sup>.

L'idée de perfection attachée à la domination angevine avertit que, selon Remigio, elle n'apporterait pas que des avantages matériels. La promesse, au moins latente, d'un progrès moral, voire spirituel, traverse ses sermons. Son sentiment devient évident quand il affirme de Charles-Martel : *Iste autem dominus filius regis habet justitiam divinam Christi*. Quant à Robert, il le montre habité du *zelus animarum*, et enseignant la charité, par l'un de ses fameux prêches : *Iste autem rex predicavit nobis de caritate cordis, oris et operis*. Au vrai, Remigio concevait explicitement le royaume comme une étape vers un bien commun supérieur, au nom d'une finalité d'essence spirituelle. Dans le *De bono comuni*, il justifiait une disposition pyramidale des biens et des communautés, classique et sans ambiguïté<sup>34</sup> :

Plus le bien est commun, davantage il doit être aimé, à savoir celui de la cité plus que celui d'un citoyen, et celui de la province (...) plus que celui de la cité. Par conséquent, il faut préférer le bien du royaume à celui de la province, et le bien de l'Église universelle à celui d'un royaume<sup>35</sup>.

Cette *reductio ad unum* s'accompagnait, inéluctablement, d'une logique du monarque, au sens strict. En 1305, Remigio affirmait à Robert : *Estis enim dux (...), in hoc enim assimilamini Deo*,

<sup>29</sup> Giovanni Villani, *Cronica, op. cit.*, lib. 11, cap. 2, t. 3, p. 216.

<sup>30</sup> Aristoteles, *Ethica, op. cit.*, lib. 5, cap. 11, pp. 240, l. 28, et 241, l. 1-4 (le lib. 8, cap. 10, p. 313, l. 9-10, conviendrait mieux).

<sup>31</sup> D'après Seneca, *De clementia, op. cit.*, lib. 1, cap. 2 et 17, pp. 362-365 et 406-407.

<sup>32</sup> Giovanni Villani, *Cronica, op. cit.*, lib. 9, cap. 8 et 56, t. 2, pp. 150 et 181.

<sup>33</sup> Remigio adresse à Aristote, mais s'inspire de Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 3, lectio 8, éd. R.M. Spiazzi, Turin, 1964, p. 133, n° 474.

<sup>34</sup> Cf. J.-P. Boyer, "Ecce rex tuus. Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples", in *Revue Mabillon*, t. 67 (1995), pp. 120-130.

<sup>35</sup> E. Panella, "Dal bene comune", art. cité, p. 124. Au moins sur le plan théorique, Remigio acceptait même le concept d'empire (*Id.*, "Nuova cronologia", art. cité, pp. 276-277).

*quia quod est in agmine dux, hoc est deus in mundo.* Il glosait un passage du douzième livre des Métaphysiques. Aristote y développait l'exemple du *dux exercitus*, dans le cadre d'une démonstration qui prouvait que tout est ordonné en Dieu. L'analogie était séduisante, puisque Robert se trouvait alors général d'armée. Il n'empêche. Le prédicateur résumait une doctrine du chef, élevée au rang de loi éternelle conduisant l'univers. "Il ne faut qu'un seul chef" concluait le Philosophe<sup>36</sup>. Une telle croyance donnait une force particulière aux parallèles, à première vue triviaux, entre le Christ, vrai roi, et le prince angevin, que nous avons pu rencontrer. Par un beau raccourci, Remigio offrait au roi Robert, dans l'un de ses sermons, cinq messes en déférence pour les cinq plaies du Christ. La hardiesse du rapprochement s'expliquait, toutefois, par le caractère exceptionnel du souverain, comme de sa maison.

### III- La légitimité des Angevins

En présence du roi Robert, Remigio avertissait les Florentins :

Quamvis enim aliqui instituantur reges per humanam electionem, vel per hereditariam successionem, vel per ecclesiasticam provisionem, vel per victoriosam adeptionem, vel etiam per tyrannicam usurpationem, tamen omnes sunt principaliter a Deo, a quo radicaliter est omnis potestas.

Ni la généralité ni la banalité du propos ne doivent tromper. C'était une invitation à la docilité au pouvoir voulu par Dieu. Le discours montrait chez Robert, qualifié de "fils adoptif de Dieu", les signes de ce choix pour le bien des sujets. Repousser ce secours de la providence eût provoqué le châtement céleste, dont le dominicain susurrerait la menace. Il glosait Job (34, 30). Dieu pouvait faire régner "l'homme hypocrite", en raison des "péchés du peuple" : *id est tyrannum qui videtur rex, et in veritate non est rex*.

Au contraire, les Angevins brillaient des vertus des vrais rois, qui les posaient en agents du bien commun, selon un rigoureux schéma "aristotélo-thomiste". Comme le rappelait Remigio devant Charles-Martel, la justice est "toute la vertu"<sup>37</sup>, menacée par le manquement à n'importe quelle vertu. Une célébration démesurée des vertus constituait, donc, le fond de ses dithyrambes. Elles s'organisaient, toutefois, selon une hiérarchie. Ainsi, Charles-Martel, habitué du désir d'accomplir toute la justice divine, suivait-il les étapes de la parfaite humilité : jusqu'à se soumettre à ses inférieurs, les Mendiants. La supériorité des Angevins résultait de leurs admirables piété et sujétion à Dieu. Remigio y voyait comme la "définition" de Robert, proposant l'"interprétation" de son nom :

Robertus quasi reboans thus, magistrale et puteale fontanum tus, id est oratio, a Theos, quod est Deus, juxta illud, Ps. [140, 2] : *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.*

Ces fantaisies "étymologiques" n'en décrivent pas moins un roi dont la pensée est toute tournée vers Dieu. Elles nous conduisent au cœur de l'idéal politique incarné, selon Remigio, par les Angevins. Nous nous trouvons à l'articulation entre les mérites du prince et les grâces qu'il reçoit en retour, qui en font l'"élu" de Dieu. Car une pareille dévotion révèle des vertus infuses. Remigio se charge de l'apprendre. Il y a, évidemment, la charité. Elle, aussi, est un véritable prédicat du monarque angevin, si nous en croyons l'"étymologie" du nom de Charles II. Remigio la hisse au rang de *nominis proprietas* : *Carlo enim id est carum habeo eum, scilicet quia caritatem habet*. Sur le plan proprement politique, cependant, la grande vertu devient la sagesse. Le dominicain rappelle au roi Robert les paroles de Jérémie (23, 5) : *Regnabit rex, et sapiens erit*.

La question le retient longuement à propos de ce souverain, dont la personnalité se prêtait à de tels développements. Un honneur spécial lui est dû : *ratione litteralis sapientie tam in philosophicis*

<sup>36</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, lib. 12, cap. 10, reencensio Guillelmi de Moerbeka, éd. G. Vuillemin-Diem, Leiden-New York - Köln, 1995 (AL XXV, 3.2), pp. 266-269.

<sup>37</sup> Cf. Aristoteles, *Ethica*, op. cit., lib. 5, cap. 4, p. 230, l. 7-9 ; Thomas de Aquino, *Sententia libri Eth.*, op. cit., p. 252, n° 920.

*quam in theologicis*. Sa sagesse se présente comme une science totale, par priorité de Dieu<sup>38</sup>. La curieuse expression décrivant Robert, dans son dialogue avec lui, comme une "source magistrale" se comprend à ce titre. Elle se justifie, également, par une analyse du nom. Il se rattache à des racines hébraïques : *Ro nam interpretatur magister vel magisterium, et ber interpretatur puteus vel fons*<sup>39</sup>. Cette "adaptation" ne se résume pas à une habileté rhétorique. Pour un souverain chrétien, héritier spirituel des rois hébreux, il y a là un signe de la providence. Il indique les dons intellectuels singuliers conférés à Robert. Son savoir, affirme Remigio, découle de la "miséricorde" divine, qui accorde la "vérité (...) philosophique, théologique, etc." Cette vérité, il peut encore la dispenser, bénéficiant d'une "grâce du sermon".

Cette profusion de charismes répondait à la place attribuée, par Remigio, à la monarchie angevine dans la hiérarchie des fins. Appliquées à un laïc, les qualités reconnues à Robert soulevaient, toutefois, des difficultés. Elles n'embarrassaient pas le prédicateur. Il résolvait la question la plus délicate, celle d'un roi "prêcheur", dans un développement qui mérite une citation intégrale :

Ad sacerdotem enim vel diaconem pertinet predicare. Quamvis autem iste rex sit laicus, tamen in predicando ad modum clerici et clericaliter se habet, sicut dicitur, Luc. 8 [39], de illo demoniaco laico predicans *quanta illi fecisset Jhesus*. Nec hoc inconvenienter et innaturaliter fit, cum in substantia et accidente, que inter entia in summo gradu distantie sint, inveniatur unum se habere per modum alterius. Vestimentum enim, quod substantia est, accidentaliter se habet et per modum accidentis respectu corporis vestiti, cum adsit ei et absit ab eo, preter ejus corruptionem ; et color, qui accidens et qualitas est, per modum substantie se habet respectu albedinis, cum predicetur de ea in eo quidquid. Unde Exo. 19 [6] : *regnum sacerdotale*, sicut econtrario sacerdos se habet ad modum laici quando defert arma, juxta illud [I] Petr. 2 [9] : *regale sacerdotium*.

Remigio trouvait chez saint Thomas (bien que le simplifiant) ses exemples du double caractère, substance ou accident, de certaines choses<sup>40</sup>. Il lui devait, peut-être, l'idée d'appliquer le modèle aux pouvoirs spirituel et temporel<sup>41</sup>. En tout cas, il nous offre un aperçu remarquable de ce discours politique, puisé aux sources de la scolastique, si représentatif de l'idéologie angevine. Au vrai, son style convenait pour un monarque qui occupait dans l'Église la position qu'il reconnaissait à Robert : celle d'un presque clerc, du détenteur d'une "royauté sacerdotale", expression qu'on eût crue caduque.

Ne nous récrions pas. La théorie de Remigio sur les accidents et les substances permettait un clair partage entre les royautés temporelle et spirituelle. Le roi guelfe jouissait d'un état extraordinaire, au sens premier. Il résultait d'une dépendance immédiate du souverain pontife. Remigio le rappelait en début de sermon, déclarant Robert : *statutus (...) a suo patre et a summo pontifice*. Quoique théocrate "modéré", le prédicateur avait de fermes convictions<sup>42</sup>. Ne félicitait-il pas, par exemple, Charles de Valois de son obéissance au pape ?

Bien sûr, la désignation de Robert par le vicaire du Christ apportait une preuve nouvelle de l'intervention divine. Cependant, Remigio insistait sur une double institution humaine : par le pape, et par Charles II. L'hérédité, cette ascendance sur laquelle il s'attardait volontiers, lui paraissait également importante, et non moins providentielle. Ainsi, la "miséricorde" de Dieu

---

<sup>38</sup> Sur la sagesse comme théologie, cf. Thomas de Aquino, *Summa Theologiæ*, 1<sup>a</sup>, qu. 1, art. 6, Editiones Paulinæ, Milan, 1988, p. 7.

<sup>39</sup> Cf. M. Thiel, *Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters*, Spolète, 1973, pp. 263-264 (*Bera* et autres noms "interprétés" dans le sens de *puteus*, *Berotha* dans celui de *fontes*), et 448 (*Zorobabel*, avec *ro* traduit par *magister*).

<sup>40</sup> Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3, dist. 6, qu. 3, art. 2, responsio, éd. M.F. Moos, Paris, 1933, p. 246, n° 117.

<sup>41</sup> *Ibid.*, lib. 2, dist. 44, expositio textus, ad 4, éd. P. Mandonnet, Paris, 1929, p. 1136 (il s'agit du fameux passage dans lequel le Docteur angélique, après avoir distingué les compétences des deux pouvoirs, ajoute la restriction : *nisi forte potestati spirituali etiam s æcularis potestas conjungatur*).

<sup>42</sup> Cf. F. Tamburini (éd.), Fra Remigio dei Girolami O.P., *Contra falsos Ecclesie professores*, Rome, 1981 ; J. Leclercq, "Textes contemporains de Dante sur des sujets qu'il a traités", in *Studi medievali*, ser. 3, t. 6 (1965), pp.495-505.

avait-elle préservé Robert, "par-dessus de nombreux autres rois", de la *miseria ignobilitatis*. Il se distinguait par la "noblesse du sang", celle de "la très noble race royale de la maison de France". L'allocution à Philippe de Tarente donnait l'occasion d'une allusion à son origine troyenne, sous le prétexte d'une citation de Porphyre : *Species Priami digna est imperio*<sup>43</sup>. Surtout, l'oraison funèbre de Charles d'Achaïe permettait de rappeler, par le nom du défunt, l'extraction carolingienne de la dynastie, et sa tradition de piété depuis Charlemagne.

La légende de la reconstruction de Florence par cet empereur se forgeait à la même époque : Giovanni Villani la rapporte le premier<sup>44</sup>. Il explique que, après avoir abattu la "superbe tyrannique des Lombards", le *buono Carlo Magno* soutint, avec le pape, la réédification de la cité. Il s'arrêta en personne dans la ville, y organisa de grandes fêtes et adouba de nombreux chevaliers. Mais en même temps qu'il garantissait son avenir, il respectait ses libertés : *Fece franco e libero il comune e cittadini di Firenze*<sup>45</sup>. Je crois inutile de démontrer que nous avons, jusque dans les détails, une transposition idéalisée de la figure des souverains angevins, et de la forme de gouvernement souhaitée par certains Florentins. Ce programme politique ne diffère pas de celui de Remigio. Le recours à Charlemagne lui apportait un supplément de légitimité. Le propre intérêt du dominicain pour le mythe carolingien s'explique, déjà, dans cette perspective. Pour lui, Charles d'Achaïe appartenait à la "race des aigles, c'est-à-dire des empereurs". Comment mieux déclarer que les Angevins représentaient des "seigneurs naturels" pour la Toscane ?

Ces sermons nuancent le portrait intellectuel de Remigio dei Girolami, jugé à l'ordinaire comme le tenant exclusif d'une "théologie communale". Il illustre, pourtant, le soutien apporté aux Angevins par une partie des élites d'Italie centrale.

Son argumentation en leur faveur ressasse, certes, des idées banales dans le monde guelfe : gloire des ancêtres, piété et distinction par Dieu, partant vertus politiques associées au service de l'Église. Ses propos, voisins de ceux des prédicateurs napolitains par les sujets, s'en rapprochent encore par une même prétention savante. Précisément, tout ceci ouvre la question de l'évidente cohérence de la "propagande" angevine. A l'exemple de Remigio, les dominicains en paraissent, dans le domaine du discours, les premiers acteurs.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Porphyrius, *Isagoge*, translatio B thii, éd. L. Minio-Paluello, in *Categoriarum supplementa*, Bruges-Paris, 1966 (AL I, 6-7), p. 8, l. 18-19 (selon la variante de certains mss.). Cette citation de l'Isagoge était très connue. Donnée sans référence précise, elle provenait d'un florilège. Elle se rencontre, ainsi, dans le recueil dit *Auctoritates Aristotelis*, éd. J. Hamesse, Louvain-Paris, 1974, p. 300, n° 6.

<sup>44</sup> D. Weinstein, "The myth of Florence", in *Florentine Studies*, éd. N. Rubinstein, Londres, 1968, pp. 22-23.

<sup>45</sup> Giovanni Villani, *Cronica*, *op. cit.*, lib. 3, cap. 1 et 3, t. 1, pp. 123-124 et 129.

<sup>46</sup> J.-P. Boyer, "Prédication et État napolitain dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> s.", in *Lo Stato angioino*, sous presse (congrès Rome, 1995).