

Jean-Paul Boyer

*Parler du roi et pour le roi. Deux "sermons" de Barthélemy de Capoue, logothète du royaume de Sicile*¹

[A stampa in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", LXXIX, fasc. 2 (avril 1995), pp. 193-248 -
Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

A la tête de la cité, Brunetto Latini voulait de ces hommes "garni de grant sens et de bone parole", qui représentaient "la flour dou monde"². Ce portrait idéal du politique italien aux derniers siècles du Moyen Age convient, assurément, pour Barthélemy de Capoue³.

De "sens", il n'en manqua pas, lui qui mérita, sans la perdre jamais, la confiance des trois premiers rois "angevins" de Naples-Provence, et fut assez l'ami de ses maîtres pour que la reine Marie, épouse de Charles II, le choisît comme exécuteur testamentaire⁴. De fait, il était parvenu au sommet des honneurs avec ce souverain, devenant protonotaire du Royaume en 1290, puis logothète en 1296⁵. Ces charges cumulées l'indiquaient comme le principal ministre du roi, associé aux plus grandes affaires, nationales et internationales. Il conserva cette position sous Robert, jusqu'à sa mort en 1328. Le rayonnement qu'il donna à son double office contribue à expliquer que, à son décès, Robert décida de laisser lesdites charges vacantes. Cependant, le "sens" de Barthélemy de Capoue s'entend encore quant à son savoir. Professeur de droit civil, il enseigna au *studium* de Naples. Son oeuvre scientifique toucha au *Corpus iuris ciuilis* comme aux *Constitutiones* et *Capitula* du Royaume. Les juristes postérieurs estimèrent ses *quaestiones* et ses gloses au point de les recueillir et de les publier, en partie, au XVI^e s. L'homme de gouvernement et l'intellectuel, les deux dimensions du personnage s'associaient. L'activité de la chancellerie, placée sous son autorité, en fournit la preuve. Au bas des actes royaux, ses souscriptions - qui devaient être autographes - suggèrent son influence dans leur élaboration. Elle est indubitable sur les dispositifs, en particulier dans le domaine législatif, comme sur la forme⁶. Unissant les ressources du style au fond, de nombreuses lettres patentes dotées de longs préambules, conçues parfois comme des manifestes, devinrent, plus que jamais, des outils de propagande. Certes, il ne faut pas trop prêter à l'individu dans une telle évolution. Il reste que, accomplissant le voeu de Brunetto Latini, Barthélemy de Capoue n'était pas, non plus, dépourvu de la capacité d'expression nécessaire à la conduite des hommes, tant par l'écrit que "de bouche".

Nous avons conservé une quarantaine (de quarante-quatre à quarante-six) de ses allocutions, réparties, pour celles présentement datées, sur le premier quart du XIV^e s. : 1300 pour la plus ancienne. Elles furent prononcées en diverses occasions touchant, directement ou indirectement, à la vie de l'État, même quand elles revêtirent un caractère plus privé, pour des funérailles, ou

¹ Je voudrais remercier, pour leurs conseils, Monseigneur Louis Duval-Arnould et le R.P. Louis-Jacques Bataillon. Je dois une reconnaissance particulière à Madame Nicole Bériou pour sa relecture attentive de mon travail et ses précieuses suggestions.

En raison de la longueur du présent article, j'ai réduit l'appareil critique. En règle ordinaire, je n'ai pas repris les références contenues dans les notes accompagnant les deux textes publiés ci-après. Elles rassemblent les éléments nécessaires à l'étude analytique de ces documents : le lecteur voudra bien s'y reporter. De plus, j'ai évité, dans la mesure du possible, de répéter une indication après l'avoir donnée une première fois.

² BRUNETTO LATINI, *li Livres dou Tresor*, éd. F.J. CARMODY, Berkeley - Los Angeles, 1948, p. 317.

³ Pour la biographie du personnage, j'utilise principalement : C. MINIERI RICCIO, *Cenni Storici intorno i Grandi Uffizii del Regno di Sicilia...*, Naples, 1872, pp. 135 - 156 et tables I - V ; I. WALTER et A. PICCIALUTI, art. "Bartolomeo da Capua", dans *Dizionario biografico degli Italiani*, t. VI, Rome, 1964, pp. 697-704.

⁴ C. MINIERI RICCIO, *Saggio di codice diplomatico...*, Supp., II, Naples, 1883, n° LXXXIII.

⁵ Sur ces offices et le rôle de B. de Capoue : L. CADIER, *Essai sur l'administration du royaume de Sicile...*, Paris, 1891, pp. 194 - 213.

⁶ Sur le rôle de B. de Capoue dans la législation angevine : R. TRIFONE, *il Pensiero giuridico e l'opera legislativa di Bartolomeo da Capua...*, Catane, 1913. Quant à l'aspect diplomatique, cf. le *Formularium Curie Caroli secundi (1306-1307)*, éd. B. MAZZOLENI, *i Registri della Cancelleria Angioina*, t. XXXI, Naples, 1980. Ajouter : K. RIEDER, "Das sizilianische Formel- und Aemterbuch des Bartholomaüs von Capua", dans *Römische Quartalschrift*, XX, 2 (1906), pp. 3-26.

lorsqu'elles furent présentées dans le cadre du *studium* napolitain, étroitement lié au pouvoir⁷. Ne considérerait-on pas la personnalité de l'auteur, ces allocutions offriraient encore une contribution majeure à l'histoire du discours politique et judiciaire, du discours "laïque" il s'entend : l'expression se justifie au sens le plus strict avec Barthélemy de Capoue qui portait le titre de chevalier⁸. Bien sûr, il n'y avait rien que de naturel à ce qu'il parlât en public pour le roi : cela constituait l'essence même de l'office du logothète. Plus généralement, on n'imagine pas le pouvoir dissocié de la parole, voire de l'éloquence. Pour couper court à un long débat, je m'en tiendrai à Éginhard disant de Charlemagne : *Erat eloquentia copiosus et exuberans poteratque quicquid uellet apertissime exprimere* . A l'en croire, l'empereur se serait même préoccupé d'apprendre la rhétorique. Quel que fût chez Éginhard le souci d'imiter Suétone, son portrait ni ne parut incongru, ni n'était dépourvu de fondement⁹. Par ailleurs, ce serait une entreprise démesurée de relever dans les sources narratives toutes les harangues prêtées aux chefs, rapportées avec plus ou moins de minutie quant à leur contenu, vrai ou supposé. Car, voici le problème, les analyses dignes d'une absolue confiance ou, mieux, les textes authentiques de discours ne nous sont parvenus qu'en fort petit nombre avant le début du XIV^e s.

De surcroît, la brève référence à Brunetto Latini par laquelle j'ai débuté rappelle, malgré tout, la vive attention désormais portée, dans la seconde moitié du XIII^e s., à l'expression politique, en Italie et ailleurs, puisque le *Livres dou Tresor* fut d'abord publié en France. Il y a plus. Pour Latini, c'était la "rethorique", à laquelle il consacrait le principal de la troisième partie de sa célèbre encyclopédie, qui constituait "la plus haute science de cité gouverner", c'est-à-dire une éloquence savante et maîtrisée. Sans doute venons-nous de voir que, même en ce domaine, il faut nuancer le sentiment d'une radicale nouveauté. Toutefois, G.L. Haskins et E. Kantorowicz ont montré comment, depuis la fin du XII^e s. et tout au long du XIII^e s., un ample mouvement donnait une place croissante à une "culture rhétorique"¹⁰. Barthélemy de Capoue se situe à l'aboutissement de cette "renaissance".

Dès 1880, Alfonso Miola attirait l'attention des érudits sur les deux manuscrits, actuellement connus, contenant des discours du logothète : l'un - de la première moitié du XIV^e s. - conservé à la Nationalbibl. de Vienne, l'autre - de la première moitié du XV^e s. - à la Bibl. Nazionale de Naples¹¹. Il décrivait à grands traits le manuscrit napolitain. En 1955, August Nitschke dressait dans un important article, après confrontation des deux manuscrits, un catalogue sérieux des discours, catalogue que devait corriger, non sans quelque maladresse, J. B. Schneyer (1969)¹². Le second mérite d'A. Nitschke est d'avoir replacé les textes dans la perspective d'une histoire de l'éloquence politique. Néanmoins, son travail tire des enseignements vite élargis de la publication d'un unique discours. Il a ignoré, dans sa profondeur, la "sociologie culturelle" de Barthélemy de Capoue. Il a mobilisé une connaissance de l'État angevin événementielle, ou trop générale sur les arrière-plans politiques et, surtout, idéologiques.

La démarche intellectuelle de Barthélemy de Capoue ne se dévoile pas à la première lecture. L'inventaire des "autorités" dont il se réclame abuse pour partie. Seules une analyse minutieuse et

⁷ Sur le *studium* de Naples : F. SABATINI, "la Cultura a Napoli nell'età angioina", dans *Storia di Napoli*, vol. IV-2, Naples, 1974, pp. 19-26 et 55-61.

⁸ C. MINIERI RICCIO, *Saggio...*, op. cit., vol. II, I, Naples 1879, n° x, acte de 1295 : *datum... per Bartholomeum de Capua militem*.

⁹ ÉGINHARD, *Vie de Charlemagne*, éd. L. HALPHEN, Paris, 1981, pp. 74-76.

¹⁰ G. L. HASKINS et E. H. KANTOROWICZ, "A Diplomatic Mission of Francis Accursus...", dans *English Historical Review*, n° 58 (1943), pp. 424-447.

¹¹ A. MIOLA, "Notizia d'un Codice della Biblioteca Nazionale di Napoli", dans *Archivio Stor. per le Prov. Napoletane*, V (1880), pp. 394-412. Bibl. Naz. di Napoli, ms. VII E 2, fol. 186 r°-204 r°. Österreichische Nationalbibliothek (Wien), ms. 2132, fol. 42 r°-73 v°.

¹² A. NITSCHKE, "Die Reden des Logotheten Bartholomaüs von Capua", dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, XXXV (1955), pp. 226-274. J. B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones...*, Autoren : A-D, Münster Westfalen, 1969, rubrique "Bartholomaeus de Capua", pp. 419-424. J. B. Schneyer compte cinquante-cinq titres (en fait, cinquante-quatre), contre quarante et un chez A. Nitschke, tout en oubliant pourtant un sermon. Mais il énumère comme discours des sentences prononcées par B. de Capoue.

de longues comparaisons, conduites discours par discours, découvrent les bases de son inspiration, partant le sens plein de ses paroles. De surcroît, ses discours ne se confrontent pas aisément entre eux : chacun faisait écho à une situation particulière, et, pour la forme, le logothète ne s'enfermait pas dans un modèle unique. La connaissance des allocutions de Barthélemy de Capoue exige, autant qu'elle le mérite, une démarche "inductive". Les deux textes ici publiés se veulent les prolégomènes de cette entreprise.

Le premier se rencontre dans les deux manuscrits de Naples et de Vienne, ce qui en rend la leçon très sûre. Il ne pose aucun problème de critique formelle. Il expose lui-même en quelles circonstances il fut prononcé : à l'occasion du couronnement du roi Robert à Avignon (1309), qui eut lieu "le troisième [jour] du présent mois d'août". Adressé aux "fidèles" du Royaume, et bien que Robert ait envoyé des lettres annonçant le joyeux événement le jour même, le discours ne put sans doute être tenu avant la fin dudit mois, vu les délais nécessaires aux communications et à la préparation d'une assemblée¹³. Quant à son auteur, le manuscrit de Vienne l'attribue explicitement à Barthélemy de Capoue. En effet, la rubrique qui l'accompagne indique : *idem logotheta*. Or, dans ledit manuscrit, il s'inscrit dans une série de discours qui portent tour à tour cette précision. Ils renvoient à celui de tête, pour lequel on lit qu'il est dû à "Barthélemy de Capoue, logothète et protonotaire du royaume de Sicile".

La seconde allocution que je propose n'apparaît que dans le manuscrit de Naples : avant de la présenter, il faut évoquer celui-ci. Outre la pléthore de fautes de copie qui rend sa lecture ardue, il n'indique à aucun moment le nom de Barthélemy de Capoue. Par chance, quatorze discours appartiennent également au manuscrit de Vienne. Ce ne sont pas les seuls qu'on doit, dans le manuscrit napolitain, reconnaître au logothète. Certains, absents du recueil viennois, n'en portent pas moins, en rubrique, la précision que leur auteur fut le "même logothète", non autrement identifié ! Malheureusement, ce n'est pas le cas du texte que j'ai retenu. Mais l'absence d'une telle mention n'autorise pas une conclusion hâtive. En effet, des discours présents dans le manuscrit de Vienne, avec une claire attribution au logothète, restent totalement anonymes dans celui de Naples. Donc, rien n'interdit que d'autres allocutions, elles aussi anonymes, soient également de Barthélemy de Capoue.

De fait, il se désigne explicitement dans l'une. Elle fut prononcée en 1314, quand Robert conduisit une expédition dans l'île de Sicile, laissant son fils, Charles duc de Calabre, pour vicaire du Royaume¹⁴. Devant une assemblée de nobles, l'auteur de ladite allocution les avertit que, dans ces circonstances, il ne décevrait pas la confiance de son roi qui lui avait confié la justice et la paix dans l'État. Il ne s'agit pas du duc de Calabre lui-même, appelé "notre très cher seigneur", alors que l'orateur se compare à un esclave soumis à la volonté de son maître. Il ne reste que Barthélemy de Capoue, chargé d'une espèce de "régence" : Charles n'avait que seize ans¹⁵. En 1296, déjà, le logothète avait reçu une sorte de lieutenance de Charles II.

On le voit, l'identification des discours de Barthélemy de Capoue contenus dans le manuscrit de Naples demande qu'on considère encore le sujet abordé. Ajoutons une forme d'éloquence et de raisonnement assez reconnaissables, et la réunion dans un groupe apparemment homogène, entre les fol. 186 r° et 204 r°, des textes envisagés. Nous pouvons cerner une succession de trente-cinq allocutions dues, au moins dans leur quasi totalité, au logothète.

Dépourvu d'une authentification "objective", le second discours que je publie réunit les critères nécessaires pour lever le doute. Non seulement il appartient à la série précédemment décrite, mais, l'analyse le montrera, il témoigne clairement de la pensée du logothète. Quant aux circonstances, l'argument emporte définitivement l'adhésion : la rubrique expose que l'allocution fut prononcée devant la "communauté des fidèles du Royaume de Sicile" pour le retour du roi Robert depuis la Provence, après une longue absence.

¹³ C. MINIERI RICCIO, *Saggio...*, *Supp.*, II, *op. cit.*, n° XLIX. Quant à la lenteur des communications, Robert met, en 1309, dans les treize jours entre Civitavecchia et Nice : R. CAGGESE, *Roberto d'Angiò...*, t. I, Florence, 1922, p. 103.

¹⁴ Ms. Naples, fol. 191 r°-v° (cat. Nitschke n° 7 ; cat. Schneyer n° 13).

¹⁵ C. MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo II d'Angiò*, dans *Archivio Stor. per le Prov. Nap.*, VII (1882), fasc. 2, tav. III.

Ces informations laissent, selon A. Nitschke, le choix entre 1310 et 1324. Seul 1324 convient. Pour 1310, le sentiment d'une longue absence s'applique moins bien : le roi n'était parti qu'en juin 1309 pour regagner Naples dès novembre. L'idée d'un retour de Provence n'est qu'à demi appropriée : pour rentrer, Robert avait lentement traversé toute l'Italie par la voie de terre, depuis le Piémont. Par contre, quand le roi se retrouvait dans sa capitale en mai 1324, il l'avait laissée depuis le 10 juillet 1318. Après un interminable séjour à Avignon, il revenait cette fois par mer, presque directement¹⁶. Le corps du discours contient, enfin, un argument définitif. Barthélemy de Capoue cite nommément "*saint* Thomas d'Aquin", canonisé en juillet 1323. Il ne s'agit pas d'une interpolation, car le discours de 1309 pour le couronnement parle lui, simplement, de "Thomas", y compris selon la tardive copie napolitaine.

La considération attentive du texte autorise une dernière remarque : le logothète prit la parole non à la réception du roi, mais à l'annonce de sa venue. Dans la citation ouvrant le discours, le verbe qui devrait être au présent, déclarant que le roi "vient", est conjugué au futur (le roi "viendra"). Il est ajouté, un peu plus bas : "Nous avons donc appris l'arrivée de notre seigneur le roi". Ce détail infirme l'argument avancé par A. Nitschke en faveur de 1310 : Barthélemy de Capoue avait été envoyé au devant du roi, à son retour, avec une escorte¹⁷. D'ailleurs, souvenons-nous que le logothète s'exprima devant une assemblée suffisante pour qu'il s'adressât à elle comme à la "communauté" du Royaume, ce qui ne correspond pas à une allocution de bienvenue prononcée en chemin. Mais la précision chronologique rappelle surtout que, en 1324, préparer l'entrée du roi méritait un soin particulier.

En dépit de circonstances différentes, les deux discours de 1309 et de 1324 répondaient pareillement à des contextes où l'"opinion publique" demandait quelque attention. Avec le couronnement de 1309, les questions inhérentes à toute succession royale se doublaient de problèmes spécifiques. Robert n'était que le troisième roi d'une dynastie étrangère. Puis, il prenait une place qui pouvait revenir, selon le principe de la représentation, à son neveu le roi de Hongrie Carobert, fils de son frère aîné Charles Martel, lui-même décédé en 1295. Certaines précautions trahissent l'inquiétude devant quelque difficulté, telle une éventuelle réaction de Carobert¹⁸. Du nombre, certainement, la présence de Barthélemy de Capoue dans le Royaume lors du sacre de son maître qui laissait pour vicaire un fils de onze ans.

Les auteurs, anciens et récents, s'accordent pour exposer que, à la mort de Charles II (5 mai), Barthélemy de Capoue se rendit à Avignon pour défendre devant Clément V les droits de Robert à la succession¹⁹. Les dispositions prises à ce moment montrent qu'on envisageait le départ du logothète, tandis que le jeune Charles duc de Calabre était confié aux soins de l'archevêque de Capoue²⁰. Toutefois, le voyage d'Avignon ne put être que fort bref. Contrairement à ce qui a été plusieurs fois écrit, Barthélemy de Capoue n'"accompagna" pas Robert en Provence, se trouvant à Naples le premier juillet, quand ce dernier débarquait à Nice le cinq. Il était également dans le Royaume vers la fin du mois d'août, comme le prouve le texte ici étudié, et à Naples le quatre septembre. Sa présence au côté de son souverain était d'autant moins indispensable qu'André d'Isernia, son lieutenant dans la charge de protonotaire et autre grand juriste, accompagnait effectivement le roi²¹.

¹⁶ R. CAGGESE, *op. cit.*, t. I, pp. 103 et 115-116 ; *ibid*, t. II, Florence, 1930, pp. 31 et 71. Sur l'arrivée à Naples dès mai, et non en juin comme l'indique R. Caggese : G. DE BLASIIS, *Racconti di Storia Napoletana*, Naples, 1908, p. 174.

¹⁷ R. CAGGESE, *op. cit.*, t. I, p. 115.

¹⁸ É.-G. LÉONARD, *la Jeunesse de Jeanne Ière...*, t. I, Monaco-Paris, 1932, pp. 111-124. R. CAGGESE, *op. cit.*, t. I, pp. 99 et 102-103.

¹⁹ P. PAPON, *Histoire générale de la Provence*, t. III, Paris, 1784, p. 117. G. DE BLASIIS, "Cino da Pistoia nell'Università di Napoli", dans *Archivio Stor. Nap.*, XI, p. 140 n. 3. É.-G. LÉONARD, *op. cit.*, t. I, p. 115. I. WALTER, *art. cit.*, p. 699.

²⁰ R. CAGGESE, *op. cit.*, t. I, pp. 99 et 101.

²¹ Sur la présence de B. de Capoue à Naples, cf. les doc. publiés par C. MINIERI RICCIO, *Saggio...*, *Sup.*, II, *op. cit.*, n^os XLVII et L. Par ailleurs, je n'ai pas trouvé mention de B. de Capoue dans les doc. provençaux où il eût pu apparaître. Sur le voyage d'André d'Isernia en Provence : L. PALUMBO, *Andrea d'Isernia*, Naples, 1886, pp. 97-99. L'hypothèse de cet auteur est confirmée par les doc. provençaux qui montrent le personnage à Aix les 3 et 19 décembre 1309 : F.

Le retour de 1324 marquait aussi un moment important de l'histoire de l'État. G. Tabacco a mis en garde contre l'opinion qui verrait dans le départ d'Avignon, après la longue et étroite collaboration avec Jean XXII, une volte-face dans les politiques pontificale et angevine. Il reste que les déceptions n'avaient pas manqué face aux gibelins, et que le roi amorçait, dans une certaine mesure, un désengagement de haute Italie. En revanche, le Royaume prenait un relief plus grand dans ses préoccupations, Royaume qui était appelé à un effort singulier puisque Robert revenait, surtout, pour lancer une grande offensive contre l'île de Sicile²².

Août 1309 ou le printemps 1324 étaient de ces moments qui invitaient à justifier auprès des sujets non telle politique, mais le régime. Barthélemy de Capoue s'y efforçât. Les deux allocutions qu'il prononça se distinguent, entre ses discours, par l'ampleur du propos. Rapprochées, elles offrent presque une synthèse de l'idéologie du pouvoir angevin. Elles exposent, en tout cas, exhaustivement la légitimité et l'idonéité de Robert. Parler du roi, cependant, exigeait d'abord et par excellence le langage qui convenait quand on parlait pour le roi.

I - Le sermon au service de l'État

L'"art de rectorique" pouvait s'entendre de différentes manières. Brunetto Latini proposait un modèle principalement laïque, venu de l'antiquité, se réclamant du prestigieux nom de "Tuilles" (Cicéron) et empruntant beaucoup au *De inuentione*. Les *Artes dictandi* représentaient une autre source d'inspiration. N'oublions pas, surtout, que le renouveau de la "rhétorique laïque" se produisait quand le sermon "moderne" donnait ses chefs-d'oeuvre²³.

Peu importe ce qu'il devait lui-même à l'exemple antique. Au premier regard, on s'aperçoit que les procédés rhétoriques de Barthélemy de Capoue subissaient l'influence directe de l'éloquence ecclésiastique du moment. On reconnaît son signe distinctif : les deux discours ici étudiés prennent leur départ d'un "thème" (une citation) suivi de sa "division", en trois membres. Ces membres subissent, ensuite, des subdivisions. Dans le discours de 1309, l'une de ces subdivisions est à son tour morcelée en quatre parties. L'allocution publiée par A. Nitschke ne s'appuie pas sur une division du thème : il n'en faut rien conclure, car ce n'est pas la démarche ordinaire du logothète. De surcroît, il est facile d'énumérer d'autres emprunts à l'"art de prêcher".

Selon ses règles, l'énonciation du thème est suivie, dans le discours de 1324, d'une "introduction" en montrant l'opportunité. Si elle fait défaut dans celui de 1309, ce dernier explique, préalablement au développement, la division du thème, conformément à l'usage. Les deux discours, par contre, se plient, avec talent, à la pratique de l'*unitio* : dans une dernière partie, l'orateur se résume en prenant appui sur une citation qui rassemble à peu près les mêmes idées que celles contenues dans le thème. Sur ce, l'allocution de 1309 s'achève par un vœu adressé à Dieu, soit une *clusio*. La virtuosité de Barthélemy de Capoue dans l'utilisation des "ornements" se remarque, plus encore, à la manière dont il procède chaque fois qu'il annonce une division ou une subdivision. Il prend soin de la cadence de ses énoncés. Il maintient un certain équilibre entre les membres de la division exposée, quant à leur longueur. Il n'omet jamais le procédé de la "prose rimée" : la consonance des mots se correspondant entre les membres d'une division, parfois simple assonance, mais parfois rime riche. La consonance porte au moins sur le dernier mot de chaque

GUICHARD, *Essai historique sur le Cominalat dans la ville de Digne*, Digne, 1846, t. II, n°s XLIV et XLVI. Biographie d'A. d'Isernia : F. CALASSO, art. "Andrea d'Isernia", dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. III, Rome, 1961, pp. 100-103.

²² G. TABACCO, *la Casa di Francia nell'Azione Politica di Papa Giovanni XXII*, Rome, 1953, pp. 281-287. D'une opinion beaucoup plus pessimiste : R. CAGGESE, *op. cit.*, t. II, p. 71. Voir aussi : É.-G. LÉONARD, *gli Angioini di Napoli*, s.l., 1967 (éd. française, 1954), p. 305, et A. BARBERO, "il Mito angioino nella cultura italiana...", dans *Bollettino storico-bibl. subalpino*, 80 (1982), pp. 419-421.

²³ Cf. G. L. HASKINS et E. H. KANTOROWICZ, *art. cit.*, pp. 426-433. Sur le "sermon moderne" et ses techniques : Th. M. CHARLAND, *Artes praedicandi...*, Paris, 1936, et C. DELCORNO, *la Predicazione nell'età comunale*, Florence, 1974. Ajouter : M. G. BRISCOE, *Artes praedicandi*, Turnhout, 1992 (*Typologie des sources du Moyen Age occidental*, fasc. 64), pp. 29-42 ; J. LONGÈRE, *la Prédication médiévale*, Paris, 1983 ; F. MORENZONI, intr. à *Summa de arte praedicandi : Thomas de Chobham*, Turnhout, 1988 (*Corp. Christ., Cont. med.*, t. LXXXII), pp. XLVIII-LXIV ; *id.*, "Aux origines des *Artes praedicandi*", dans *Studi medievali*, XXXII (1991), pp. 887-898 (ce dernier auteur aborde la question de l'influence de la rhétorique antique et de ses limites).

membre, mais peut s'étendre à plusieurs, jusqu'à cinq dans la subdivision de la seconde partie du discours de 1324. Dans ce texte, de surcroît, l'effort pour marquer par des paroxytons les principales pauses, dans les divisions comme dans le développement, paraît délibéré, encore que le caractère fruste du procédé n'autorise pas la certitude²⁴.

L'efficacité du sermon "moderne" ne venait pas que d'une élégance des apparences, mais plutôt de la force de l'enseignement qu'il construisait. Barthélemy de Capoue n'oublie pas la leçon. Il ne néglige, d'abord, ni les arguments d'autorité ni leur enchaînement. L'effet de ces procédés, bien adaptés aux contraintes de l'expression en public, était probablement grand sur les auditoires, quand il s'agissait autant de "faire croire" que de prouver²⁵. Aussi, le logothète ne méprise pas l'étalage des citations.

Dans le discours de 1324, la définition de l'adverbe *ecce* ouvre la porte à l'empilement de cinq "autorités" successives. Toutefois, elles servent à établir le départ, la majeure, d'une véritable déduction qui conclut que la venue du roi est clairement manifestée par le thème. En effet, entre les deux grands moyens - complémentaires - de l'élaboration du sermon, les autorités et les raisonnements, ce sont ces derniers qui donnent le ton chez Barthélemy de Capoue. La déduction tient une grande place. Le sermon de 1309 en offre un modèle particulièrement élaboré quand, considérant la définition de la sagesse, celle de la *Sacra Theologia*, le goût notoire de Robert pour ladite théologie, et encore la couronne comme récompense de la sagesse, il prétend démontrer que ce roi a été couronné comme roi sage ! Mais l'habileté est presque aussi grande dans le discours de 1324. Je renvoie seulement à la démonstration que la mansuétude appartient à la justice : elle met en jeu les principes de la justice, la nature de la colère, la définition de la mansuétude comme modératrice de la colère. Il est vrai que les polysyllogismes nécessaires n'apparaissent pas à la lecture. Barthélemy de Capoue n'hésite pas à assener d'abord la conclusion : "Il a été couronné dans les vases de la douce et haute sagesse". Les déductions ne sont pas mises dans leur forme scolastique, bien que les éléments nécessaires soient rassemblés : ne conseillait-on pas au prédicateur de former les syllogismes "dans son cœur", mais de les dissimuler dans ses propos²⁶ ? En tout cas, le goût pour les considérations rationnelles se manifeste encore dans l'attention aux définitions - j'ai mentionné quelques exemples non limitatifs -, voire à l'étymologie : se reporter à celle - bien que de fantaisie - du mot *sapientia* (discours de 1309). Barthélemy de Capoue se révèle surtout un maître dans l'art de la "distinction", qu'il pratique d'abondance. Il l'emploie systématiquement pour les subdivisions. Par une distinction, au sens étroit, il considère, dans la troisième division du discours de 1309, les réalités diverses que recouvre le mot "couronne". Celle-ci peut représenter trois "signes" différents : sainteté, pouvoir terrestre, éminente vertu. Par une acception de pluralité, il énumère, dans la première division du discours de 1324, les trois conditions dont la réunion justifie l'expression *rex tuus*, celles qui permettent de dire à l'*uniuersitas* du Royaume que son roi est "sien" : indigénat, familiarité avec les sujets et amour. A bien regarder, la division du discours de 1309, à savoir le tronçonnement du thème en mots ou groupes de mots pour servir de base aux parties principales du développement, dissimule elle-même, sous cette pratique habituelle des prédicateurs, une acception de pluralité. La pleine légitimité d'un roi requiert trois facteurs : autorité reconnue de celui qui le désigne, bon droit du nouveau souverain et aptitude. Au vrai, toute cette allocution est le fruit d'une "fragmentation logique" qui l'apparente au schéma d'une *quaestio* dont l'intitulé serait : *Vtrum rex Robertus sit rex legitimus*, même s'il est inutile de chercher les objections à la thèse défendue. Mais le discours de 1324 offre, lui, dans sa troisième partie, presque un "article" sous forme réduite : après que l'analyse a fait ressortir une contradiction entre les définitions de la *mansuetudo* et de la *clementia*, la *dubitatio* est résolue (peu importe que notre orateur emprunte la démarche d'autrui).

Donc, si le sermon "moderne" inspire Barthélemy de Capoue, il serait plus précis de dire les

²⁴ A. GIRY, *Manuel de diplomatie*, Paris, 1894, pp. 456-457.

²⁵ J'emprunte l'expression au recueil collectif, qui n'a pas été sans m'inspirer, *Faire croire - Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, 1981.

²⁶ Th. M. CHARLAND, *op. cit.*, p. 365 (l'expression est de Thomas Waleys).

"sermons universitaires". Ils ne se confondaient pas avec des exercices scolastiques ; mais pas plus les discours du logothète, et n'omettons pas les progrès de ladite scolastique dans la prédication pour la période considérée. On ne saurait, de toute façon, négliger l'influence, sur un laïc issu des écoles, de l'obligation universitaire de prêcher, de la pratique des *commendationes et des principia*, ou de ces *Artes praedicandi* aux prétentions parfois savantes. Au moins, un "intellectuel" retrouvait dans tout cela certaines des habitudes familières du *studium* : exposés méthodiques et articulés, déploiement de l'érudition²⁷.

Une chose est sûre. G. L. Haskins et E. Kantorowicz soulignent, certes, qu'il paraît commun pour l'éloquence laïque, au XIII^e s., d'imiter le modèle clérical. Les cas les plus remarquables qu'ils avancent concernent des juristes. Il semble que, dès le XII^e s., un discours académique de début d'année était d'usage à Bologne, qui pouvait ne pas être délivré par un décrétiste. En tout cas, nous est parvenu un *Sermo de legibus* du Placentin, sans doute de 1186, qui reflète assurément quelque chose de l'exemple ecclésiastique : annonce d'un "thème", traits de culture biblique et liturgique, forts sentiments religieux, invocations de Dieu, prière finale²⁸. Du nombre des juristes, on compte encore un Pierre de la Vigne, le célèbre ministre de Frédéric II. Ses discours suivaient incontestablement les règles du sermon "moderne" selon un esprit scolastique, d'après ce qui nous est dit de celui qu'il prononça à Padoue en 1239. Après avoir proposé un "thème", *aptata scienter auctoritate intencioni, disputavit et edocuit populum* ²⁹. Néanmoins, l'emprunt pouvait porter principalement sur la "technique". A Padoue, Pierre de la Vigne avait adopté comme "autorité" de départ deux vers d'Ovide. Le Placentin avait choisi, lui, un passage du Code. Dans une allocution qui, d'ailleurs, ne suivait pas scrupuleusement les règles de la prédication, il alignait principalement des références au droit romain.

L'option de Barthélemy de Capoue est sans ambiguïté. Conformément à l'obligation des prédicateurs, il cherche ses "thèmes" dans la Bible. L'inventaire des autorités utilisées parle de lui-même. Les deux discours de 1309 et de 1324 présentent des caractères communs et significatifs de la manière du logothète. Ils offrent, ensemble, un échantillon de soixante-quatre références "avouées", que seules je retiens pour l'heure. Les citations scripturaires représentent 63 % du total : 50 % en 1309 et 80 % en 1324. Joignons-y les auteurs chrétiens, l'utilisation de textes liturgiques et du droit canon, et une décrétale de Boniface VIII : les références venues de la "culture ecclésiastique" atteignent les 84 %, avec le même pourcentage pour les deux allocutions. Six mentions d'Aristote, une de Cicéron ou une de Sénèque ne déparent pas l'ensemble, ne dépassant pas cette proportion que les prédicateurs se permettent, pas plus que deux utilisations du droit civil, dont chacun connaît, de surcroît, le prestige quasi "sacré"³⁰.

Objectera-t-on que Barthélemy de Capoue se tient sur les limites du domaine proprement religieux ? Les incursions au delà de cette frontière ne manquent pas. Les références scripturaires lui donnent l'occasion de quelques considérations exégétiques qui ne se limitent pas étroitement à dégager des analogies favorables à Robert : se remarquent, en particulier, ses explications sur le

²⁷ Sur le sermon universitaire : L.-J. BATAILLON, "les Crises de l'université de Paris d'après les sermons universitaires", dans *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität...*, Berlin-New York, 1976, pp. 155-169 ; M. G. BRISCOE, *op. cit.*, pp. 29-36 ; B. S. SMALLEY, "Oxford University Sermons", dans *Medieval learning and literature*, Oxford, 1976, pp. 307-327. Sur les *commendationes* : P. O. LEWRY, "Four graduation speeches from Oxford manuscripts...", dans *Mediaeval Studies*, XLIV (1982), pp. 138-180. Sur les *principia* de s. Thomas d'Aquin : J. A. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin*, Paris, 1993 (éd. anglaise, 1983), pp. 120-123. D. L. D'AVRAY a mis en cause, pour le XIII^e s., le caractère "scolastique" du "sermon universitaire" : *the Preaching of the friars ...*, Oxford, 1985, pp. 163-180.

²⁸ H. KANTOROWICZ, "the Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist...", dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. II (1938-1939), pp. 22-41.

²⁹ *Rolandini Patavini Cronica Marchie Trivixane*, Muratori, n. s., t. VIII - 1, p. 64. Sur Pierre de la Vigne : E. KANTOROWICZ, *l'Empereur Frédéric II*, 1987 (éd. allemande, 1927), pp. 275-282 et *passim* ; A. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne*, Paris, 1865.

³⁰ A ces deux mentions du droit civil, il faut ajouter, dans le discours de 1309, une référence générale à l'emploi du mot "main" au sens de pouvoir dans ledit droit. Voir ce que dit TOLOMEO de LUCQUES de la *traditio legum sanctissima* par les Romains : *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, éd. M. KRAMMER, Hanovre-Leipzig, 1909, pp. 42 et 44.

mot *uas* dans l'Écriture (discours de 1309). Il instruit non seulement sur les vertus, mais sur celle de sagesse qui est la connaissance de Dieu (*ibid.*). Il expose que la mansuétude ouvre les portes du Salut (discours de 1324), ou présente Aaron comme une figure du pape (discours de 1309). Et puis, s'il est vrai qu'il traite principalement des affaires de ce monde, de l'ordre d'un royaume terrestre, son argumentation repose en dernier ressort sur l'enseignement de la Bible et des Pères. Or, l'Église avait élaboré une conception très ample de la prédication. Saint Thomas d'Aquin comptait parmi ses fins l'utilité de la vie présente et la paix entre les hommes³¹. Ce n'est pas sans bonnes raisons que la rubrique du discours de 1309 qualifie celui-ci de "sermon", comme il se lit pour tant d'autres dudit Barthélemy de Capoue. Quant au titre de *collatio* appliqué à celui de 1324, il convient à un sermon bref, ce qui est le cas.

Vrai ou faux sermon ? le problème ainsi formulé reste un peu futile. La question réside dans cette étroite parenté qu'entretenaient les discours du logothète avec la prédication cléricale. Le durcissement de l'Église quant au contrôle de la parole ne pouvait qu'encourager ce sentiment, et donner un relief particulier à ses propos³². On accordait aux laïcs un droit d'exhortation, de correction, *familiariter colloquendo*, comme une mère instruit son fils, selon les explications de saint Thomas d'Aquin au sujet des femmes. Le Docteur angélique acceptait même d'appeler "sermons", en quelque façon au sens large, ces conversations empreintes de religion des laïcs³³. Mais le modèle ne convient pas pour Barthélemy de Capoue, ni par la forme, car il parlait publiquement, ni par le fond. Il s'en tenait à peu près au domaine moral, non à la parole de "simple" propre à l'exhortation laïque. Or, il n'y avait pas de voie moyenne entre exhortation et prédication. Pour celle-ci, l'enseignement ordinaire de l'Église était d'une parfaite clarté. Le *Liber extra*, reprenant une décrétale de Grégoire IX de 1228, interdisait aux laïcs de prêcher (c. 14, X, V, 7). La glose martelait : *Omnibus laicis officium predicandi est interdictum*. Les discussions de l'École faisaient chorus³⁴. S'étonnera-t-on de la singularité du logothète ?

Dès longtemps, des souverains, ou leurs représentants, avaient voulu donner à leurs paroles une dimension religieuse : tentation presque inévitable pour un pouvoir dont on s'accordait à dire qu'il venait de Dieu, surtout s'il en descendait en quelque sorte directement³⁵. De cette façon, sans remonter à Constantin s'adressant au concile de Nicée, on n'est pas surpris de voir, à Byzance, un basileus comme Léon VI prononcer des homélies³⁶. L'Occident ne restait pas en retrait. Alcuin ne présentait-il pas Charlemagne sous les traits d'un "prédicateur de la foi... dont la bouche fait retentir la trompette de la vérité catholique" ? Par la suite, on connaît des "sermons" du roi de

³¹ S. THOMAS de AQUINO, *Super epistolas S. Pauli lectura*, éd. Rome-Turin, 1953, Ad Romanos, X, lect. 2, sur vs. 15, n° 841. Sur cette question de la définition de la prédication : P. LONGÈRE, *op. cit.*, pp. 11-17.

³² R. ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt*, Fribourg - Bâle - Vienne, 1974, en part. pp. 267-282. Voir aussi : Ph. BUC, "Vox clamantis in deserto. Pierre le Chantre et la prédication laïque", dans *Revue Mabillon*, 65 (1993), pp. 5-47.

³³ S. THOMAS de AQUINO, *Sum. Theol.*, q. 177, art. 2, co. et ad. 1^m.

³⁴ Décrétale de Grégoire IX dans *Corp. iuris. : Corp. iuris canonici*, éd. E. FRIEDBERG, vol. II, Leipzig, 1881, col. 789. Je cite la glose au *casus* : *Decretales D. Gregorii papae IX... una cum glossis*, Lyon, 1606, col. 1685. N. BÉRIOU a publié une traduction de la version intégrale de la décrétale de 1228 dans : *Sources d'Histoire médiévale* (dir. G. BRUNEL et É. LALOU), Paris, 1992, pp. 635-636. Sur les discussions quant au ministère du prédicateur : J. LECLERCQ, "le Magistère du prédicateur au XIII^e siècle", dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1946, pp. 105-147. L'opinion de s. Thomas d'Aquin est limpide : la prédication appartient aux prélats, et à ceux qu'ils ont désignés (à la note précédente ajouter : S. THOMAS de AQUINO, *Scriptum super Lib. IV Sententiarum*, éd. Paris, 1947, dist. XIX, q. 2, art. 2, q. 2, ad 4^m, N° 133).

³⁵ Sur la prédication laïque au service des États, outre les références sur des points précis qui suivent : J. B. SCHNEYER, "Die Laienpredigt im Mittelalter", dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, XVIII (1967), pp. 205-218. Les pages 210-216 offrent un résumé de la question. On trouve également une bonne synthèse dans C. DELCORNO, *op. cit.*, pp. 47-48.

³⁶ L. BRÉHIER, *les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1970 (1^{ère} éd. 1949), pp. 347-348. EUSÈBE de Césarée, *De vita beatissimi Imperatoris Constantini*, lib. III, cap. XI-XIII (P. G., t. 20, col. 1067-1070) : toutefois, il ne s'agit pas d'un sermon. LEO PHILOSOPHUS, *Homiliae et panegyrici*, P. G., t. 107, col. 1-298.

Germanie Henri III, en 1043 et 1044³⁷. La réforme grégorienne ne mit pas un terme à de telles prétentions, il s'en faut. Pierre de la Vigne s'essaya à sermonner sur Isaïe IX, vs. 2, à Plaisance en 1236³⁸. Une fois au moins, Frédéric II prêcha : dans la cathédrale de Pise pour la Noël 1239³⁹. Certes, il n'était pas homme à se soucier de prescriptions canoniques. Mais, rare témoignage, on a conservé le texte d'un authentique sermon prononcé en 1278 par François Accurse (fils de l'illustre glossateur)⁴⁰. Sans doute, les circonstances expliquent ce choix : il s'adressait au pape. Parlant au nom d'Édouard Ier d'Angleterre, pas moins que Barthélemy de Capoue, et plus précocement, il témoignait de la récupération du sermon au profit des États temporels.

Car, rien n'y ferait. Le "vent de l'histoire" soufflait dans le sens de ces empiétements.

Lors commancièrent leurs sermons
A fère chevaliers en France

s'indignait l'auteur d'une chronique rimée, sans doute Geoffroi de Paris, à propos du discours de Pierre Flotte lors de l'assemblée de Notre-Dame du 10 avril 1302. Avec le conflit entre Philippe le Bel et Boniface VIII, les laïcs s'arrogeaient les compétences des clercs, et on voyait "les bues derrière la charrue" ! A cet égard, plus significative encore était l'allocution de Guillaume de Nogaret à l'assemblée du Louvre du 12 mars 1303, qui prenait son départ de la seconde Épître de Pierre, II, vs. 1. L'affaire des Templiers offrait une nouvelle occasion. En 1308, Guillaume de Plaisians apostrophait le pape par deux harangues non seulement aux accents tout religieux, mais qui lui faisaient la leçon quant à ses devoirs moraux et spirituels⁴¹. Peu d'années plus tard, Dante blâmait son temps :

*e fate re di tal ch'è da sermone ;
onde la traccia vostra è fuor di strada.
(Paradiso, VIII, 147-148).*

Personne n'ignore que le poète visait par priorité le roi Robert⁴². Nous conservons de ce dernier dans les deux cent soixante-dix sermons, selon le nouveau répertoire de J. B. Schneyer. Mais à ses côtés prenaient bientôt place d'autres princes. Le futur empereur Charles IV rédigeait, en 1328, une homélie sur ste. Ludmilla. Pour l'expédition de Sardaigne, Jacques II d'Aragon aurait prononcé, en 1323, un "sermon". N'omettons pas, surtout, les "sermons" de son petit-fils, Pierre le Cérémonieux, roi de 1336 à 1387...⁴³

³⁷ G. TESSIER, *Charlemagne*, Paris, 1967, p. 401. E. STEINDORFF, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III*, Leipzig, 1874, vol. I, p. 185. C. ERDMANN, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, Berlin, 1951, p. 116.

³⁸ A. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Chronicon placentinum et chronicon de rebus in Italia gestis*, Paris, 1856, p. 155.

³⁹ R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, II, *Guelfi e Ghibellini, parte 1, Lotte sveve*, Florence, 1956, pp. 353-354.

⁴⁰ G. L. HASKINS et E. H. KANTOROWICZ, *art. cit.*

⁴¹ G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège...*, Paris, 1936, vol. II, pp. 99-100 et 155-157. "Chronique rimée attribuée à Geffroi de Paris", dans *Recueil des Historiens des G. et de la F.*, t. XXII, Paris, 1865, p. 97. Allocution de G. de NOGARET dans : P. DUPUY, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII...*, Paris, 1655, pp. 56-59. G. LIZERAND, *le Dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, 1964 (1ère éd., 1923), pp. 110-137. (Le discours du 29 mai 1308 de G. de Plaisians avait été composé par G. de Nogaret : R. HOLTZMANN, *Wilhelm von Nogaret*, Fribourg-en-B., 1898, p. 156).

⁴² DANTE ALIGHIERI, *la Divina Commedia. Testo critico della Società Dantesca Italiana*, Milan, 1964, note p. 681 aux vers 145-148. *Enciclopedia Dantesca*, vol. 4, Rome, 1973, art. "Roberto", pp. 1001-1002.

⁴³ J. B. SCHNEYER, *Repertorium...*, *op. cit.*, *Autoren : R. W.*, Münster Westfalen, 1974, rubrique "Robertus de Neapel (Anjou) rex", pp. 196 - 219 (270 titres, à corriger en 268). Voir également : W. GOETZ, *König Robert von Neapel...*, Tübingen, 1910 (catalogue de 289 titres, à corriger en 287). Brève mais pénétrante étude dans : M. DYKMANS, *Robert d'Anjou... La Vision bienheureuse...*, Rome, 1970, pp. 44* - 46* et 62* - 64*. En dernier lieu : D. PRYDS, "Rex praedicans : Robert d'Anjou and the politics of preaching", dans *De l'homélie au sermon*, Louvain-la-Neuve, 1993, pp. 239-262. Homélie de Charles de Luxembourg : cf. G. KLANICZAY, "le Culte des saints dynastiques en Europe centrale", dans *l'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est du Nord*, Rome, 1990, p. 238.

Toutefois, nous atteignons et dépassons, avec ce souverain, les limites chronologiques du sujet. Pour leur part, les témoignages, somme toute rares, laissés par les "légistes" de Philippe IV montrent qu'ils ne s'astreignaient pas à une imitation servile de la prédication. En particulier, ce dont on faisait grief à Pierre Flotte était de se mêler, dans son discours, des affaires d'Église. Pour le reste :

Je ne sai où son tieuste embla,
Car en Bible ne fut pas pris.

Quant à la période ici envisagée, l'ensemble compact des sermons de Robert et de son logothète mérite une considération particulière, par le nombre et par la nature. Le roi, aux côtés d'allocutions expressément politiques ou de circonstance, qui s'apparentaient parfois à des sermons *ad status*, prêchait *de sanctis*, *de tempore*, sur l'Évangile du jour, sans perdre toujours de vue les intérêts de l'État. Il ne répugnait pas à développer un interminable "prothème" sur les qualités requises du prédicateur, pour aboutir à solliciter l'aide divine⁴⁴... Il allait encore plus avant que son ministre dans l'appropriation de la prédication cléricale.

Or, son attitude même n'était pas d'une radicale nouveauté. L'idée d'un roi "prédicant" se dessina dans l'entourage de Charles Ier, encore que nous ignorions tout d'une improbable mise en pratique. La statue du Campidoglio - reconnue d'Arnolfo di Cambio -, qui le représente sans doute en sénateur de Rome, lui prête le geste de l'*adlocutio* des empereurs romains, tandis que le trône aux deux lions renvoie à l'image de Salomon⁴⁵. Saba Malaspina - source très sûre - met dans la bouche de Charles, avant la bataille de Bénévent, la simple exhortation convenable à un chef de guerre. Mais voici le récit du même affrontement rédigé, selon l'évidente volonté du roi, par André le Hongrois. Cette fois, le chroniqueur lui attribue un long discours qui par le ton, à défaut de la forme, est un succédané de sermon, références scripturaires comprises. Jusques une pointe d'esprit "scolastique" apparaît quand Charles énumère les trois qualités du parfait chevalier, puis les trois issues d'un combat⁴⁶.

Si nous conservons à la mémoire les cas de Pierre de la Vigne et de Frédéric II, conclura-t-on à une tradition de "sacralisation" de la parole du prince dans le Royaume ? sans perdre de vue que les seules allocutions connues de ces deux personnages ne concernent malheureusement pas l'Italie méridionale. Doit-on évoquer l'influence de Byzance sur les institutions siciliennes ? Le certain, en tout cas, est la précocité et la continuité de l'effort de solennisation. Ainsi voit-on Guillaume Ier convoquer dans son palais de Palerme le "peuple", puis tenir un discours que "rapportait" à ce dernier "l'élú de Syracuse, homme fort lettré et éloquent"⁴⁷. Le choix d'un prélat pour porte-parole ajoutait à la gravité de l'allocution. Que le roi, bien que présent, s'adressât à une assistance par le truchement d'autrui donnait à ses propos une majesté particulière. Le procédé s'employait à Byzance⁴⁸. Par la suite, Frédéric II y recourut : Pierre de la Vigne parlait devant lui⁴⁹. A son tour,

"Sermons" des souverains aragonais : P.M. CATEDRA, "Acerca del sermón político en la España medieval", dans *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XL, (1985-1986), pp. 17-38 ; M.D. JOHNSTON, "Parliamentary Oratory in Medieval Aragon", dans *Rhetorica*, 10 (1992), pp.99-117. Je n'entends pas conduire ma recherche plus loin que la mort de Robert, mais on pourrait multiplier les exemples, à compter du milieu du XIV^e s., de "sermons" politiques laïques. Je citerai, du moins, les noms de Cola di Rienzo (C. DELCORNO, *op. cit.*, p. 48), de Charles II de Navarre, ou du roi d'Aragon Martin l'Humain (P.M. CATEDRA, *op. cit.*, pp. 17-47). Enfin, bien qu'il ne s'agisse pas d'un laïc, je ne passerai pas sous silence les allocutions de Pétrarque : C. GODI, "l'Orazione del Petrarca per Giovanni il Buono", dans *Italia medievale e umanistica*, VIII (1965), pp. 45-83.

⁴⁴ Bibl. Angelica (Rome), ms. 150, fol. 86 r^o - 88 v^o (cat. Goetz n^o 241 ; cat. Schneyer n^{os} 14 et 15 : confusion du prothème avec un sermon).

⁴⁵ E. ROMANO, *Saggio di iconografia dei Reali Angioini di Napoli*, Naples, 1920, pp. 21-25.

⁴⁶ SABA MALASPINA, *Rerum Sicularum Historia*, Muratori, ancienne éd., VIII, col. 823-824. *Andreae Ungari Descriptio victoriae a Karolo... reportatae*, M. G. H., SS., XXVI, pp. 573-574.

⁴⁷ UGO FALCANDO, *la Historia o Liber de Regno Sicilie...*, éd. G. B. SIRAGUSA, Rome, 1897, pp. 62-63.

⁴⁸ L. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁹ *Rolandini Patavini...*, *op. et loc. cit.* (Padoue, 1239). A. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Friderici secundi*, t. V-2 (vol. 9), Paris, 1859, pp. 743-744 (Foligno, 1240).

Barthélemy de Capoue s'adressait au chapitre général des Ermites de Saint-Augustin au nom et en présence de Charles II⁵⁰. Faut-il souligner combien son éloquence - comme *a fortiori* celle de Robert - maintenait le modèle d'une parole qui "descend" ? Elle se refusait absolument aux facilités de cette "parole nouvelle", "plus horizontale", définie par J. Le Goff et J.-C. Schmitt : il n'y avait pas place pour les *exempla*, la *iocatio*, la langue vulgaire⁵¹.

Autant de faits qui n'offusquent pourtant pas l'originalité, au sein de la "tradition" sicilienne, de la dynastie angevine. Charles Ier, prédicateur exhortant ses *militēs Christi* au "combat de Dieu et de l'Église" en leur affirmant, d'après l'Épître aux Hébreux (XI, vs. 33), que "les saints vainquirent les royaumes", représentait plus le contre-modèle des Hohenstaufen que le successeur de Frédéric II. Le sermon de Noël de l'empereur excommunié suscita l'indignation. On ne sait rien de tel pour Barthélemy de Capoue ou pour Robert. Tous deux prêchaient devant les religieux, les clercs, le pape. Mieux, lors du consistoire du 14 juillet 1323, qui marquait l'ultime étape avant la canonisation de saint Thomas d'Aquin, Jean XXII autorisait Robert à prononcer en chaire, aux côtés de prélats, un sermon en faveur de ladite canonisation⁵². Le dominicain florentin Remigio Girolami louait, lui, explicitement le roi de prêcher "cléricalement"⁵³. Benoît XII le relevait d'une excommunication encourue non pour avoir annoncé la "parole de Dieu" dans le monastère de Sainte-Claire de Naples, mais seulement pour avoir, en cette occasion, laissé pénétrer la clôture à plus de personnes que ne l'y autorisait un privilège apostolique⁵⁴.

Ces derniers exemples certifient le caractère d'authentique prédication reconnu aux allocutions de Robert. Ils confirment, indirectement, la renommée qui devait s'attacher aux discours de Barthélemy de Capoue. Ils apprennent encore qu'il y avait dans tout cela, certes, une conséquence inéluctable des étroites limites imposées à la parole des laïcs, mais autant le résultat d'une notable bienveillance de l'Église. De surcroît, les clercs en personne apportaient au régime l'aide empressée de leur prédication. La réputation et l'efficacité des "sermons laïcs" du pouvoir angevin ne sauraient être dissociés de ce contexte et de ce prolongement.

Les clercs, il est vrai, ne refusaient pas dès longtemps le concours de leur éloquence aux puissances terrestres. La Chanson de Roland dépeint admirablement l'idéal de l'Église. Quand la bataille s'annonça imminente, Roland harangua ses hommes en termes virils : "Fier de ta lance et jo de Durendal" enjoignit-il à Olivier. Puis, l'archevêque Turpin "Franceis apelet, un sermun leur ad dit", promettant : "Sieges avrez el greignor pareïs". Au XIII^e s., une prédication au service de la cour de France est bien documentée⁵⁵. A la fin du Moyen Âge, la transgression par les pouvoirs laïques du partage des compétences ne signifiait pas qu'ils renonçaient à l'aide des clercs, alors que la propagande prenait une importance accrue. Les règnes de Philippe le Bel puis de Louis X enseignent le contraire. Avec les expéditions de Flandre de Philippe IV, résume J. Krynen, le "loyalisme envers le roi et la couronne" devinrent "le thème de sermons passionnés". Ce n'était qu'un départ, mais la louange du roi semblait déjà si naturelle aux prédicateurs qu'un Guillaume de Sauqueville introduisait le thème d'un sermon de saint Nicolas avec une analogie qui se révèle

⁵⁰ Ms. Naples fol. 192 r^o-v^o ; ms. Vienne Fol. 45 v^o - 46 r^o (cat. Nitschke n^o 9 ; cat. Schneyer n^o 26).

⁵¹ J. LE GOFF et J.-C. SCHMITT, "Au XIII^e siècle. Une parole nouvelle", dans *Histoire vécue du peuple chrétien*, vol. I, Toulouse, 1979, pp. 257-279.

⁵² A. WALZ, "Historia canonizationis S. Thomae de Aquino", dans *Acta Thomistica*, vol. III, Rome, 1925, pp. 148-149, 152 et 169-172. A. WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 381.

⁵³ G. SALVADORI, "i Sermoni d'occasione... di Remigio Girolami fiorentino", dans *Scritti vari di Filologia* (offerts à Ernesto Monaci), Rome, 1901, pp. 455-508 : p. 478, n^o XIV. Mise au point récente sur le personnage : E. PANELLA, "Nuova cronologia remigiana", dans *Arch. Frat. Praed.*, LX (1990), pp. 145-311.

⁵⁴ BENOÎT XII, *Lettres communes*, éd. J. M. VIDAL, Paris, 1903-1911, n^o 6057. É. BERTAUX, "Santa Chiara de Naples...", dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, XVIII (1898), p. 171, n. 1.

⁵⁵ *La Chanson de Roland*, éd. J. BÉDIER, Paris, 1982, vs. 1110-1138. Remarque que le modèle du prêtre "prêchant" aux guerriers avant le combat se trouve dans le Deutéronome, XX, vs. 2-9. Pour la prédication à l'avantage de la maison de France au XIII^e s., je signalerai les exemples d'Eudes de Châteauroux (D.L. D'AVRAY, P. COLE, J. RILEY-SMITH, "Application of Theology to Current Affairs : Memorial Sermons on the Dead of Mansurah and on Innocent IV", dans *Historical Research*, fasc. 152, 1990, pp. 227-247) et, en 1273, de Gilles d'Orléans (*Hist. litt de la France*, t. XIX, Paris, 1838, p. 233).

une interminable apologie de la dynastie française⁵⁶. Il s'agissait, bien entendu, d'un vaste détournement des vieux principes de la prédication de croisade. Or, de ce point de vue la maison d'Anjou bénéficiait d'une situation privilégiée.

Aux origines mêmes de sa fortune, nous rencontrons l'ample prédication de croisade contre Manfred décidée, en 1265, par Clément IV. Les lettres du pape montrent qu'elle mit simultanément "en scène" la personnalité de Charles Ier comme champion de l'Église et descendant de pieux ancêtres. En 1268, l'entreprise de Conradin donna l'occasion de recommencer. Cette fois, Clément IV rappela comment Charles, "confiant dans l'aide divine", l'avait déjà emporté sur Manfred, "non seulement heureusement, mais admirablement"⁵⁷. Ce ne fut certes pas la dernière fois que la dynastie angevine reçut le secours idéologique d'une prédication de croisade⁵⁸. En attendant, dans le Royaume et en Italie l'impression de tels messages ne pouvait être que plus vive par contraste avec la longue campagne de dénigrement conduite par l'Église, singulièrement par les Mendiants, et par l'arme du sermon, contre les souverains siciliens depuis Frédéric II⁵⁹. En outre, il n'en parut sans doute que plus normal que toutes les grandes occasions de la vie publique s'accompagnassent de sermons, étant entendu qu'il ne s'agissait pas d'une "exclusivité" au profit de Charles Ier. Nous avons conservé ceux du cardinal Eudes de Châteauroux, grand promoteur de guerre sainte. Résidant en Italie depuis au moins 1261, il prêcha pour les guerres du roi, pour ceux de ses compagnons morts dans son juste combat, à l'occasion de sa victoire, mais encore à son sacre (6 janvier 1266), au décès de sa première épouse, Béatrice de Provence (1267), à celui de sa fille Blanche (défunte avant le 10 janvier 1270), à la "venue de la reine de Sicile" (probablement Marguerite de Bourgogne, en 1268)⁶⁰.

Dans l'État angevin, les sermons des clercs deviendraient un moyen d'expression majeur. Un document, un peu tardif, apprend l'intérêt très direct des souverains. En 1349, Jeanne assure une pension au prieur du couvent Saint-Dominique de Naples (*Pinus de Messana*), parce qu'il "a mis en avant notre honneur dans ses sermons"⁶¹. Un tel aveu n'est pas, en fait, nécessaire pour nous convaincre. L'activité d'assez de prédicateurs émerge, depuis Charles II et Robert, au travers d'un ensemble appréciable de textes. Anniversaires et oraisons funèbres de la famille royale, et des grands personnages, côtoient les allocutions pour la réception du roi, ou de l'un des siens, avec les sermons prononcés dans les diverses occasions qui regardaient la marche de l'État : pour la maladie du prince, le salut de l'armée, une expédition, la paix, comme pour annoncer l'abdication de l'antipape Nicolas V ou pour s'adresser au souverain pontife. Il faut encore considérer ces sermons *de sanctis* qui renvoyaient explicitement à la dynastie régnante quand il s'agissait des saints Louis, roi ou évêque, voire de la Madeleine. Chacun connaissait l'intuition dont Dieu avait gratifié, à son propos, Charles II lors de l'invention des reliques de Saint-Maximin. Le dominicain napolitain Jean Regina expliquait, ainsi, aux sujets dudit roi : *Amorem Deus ostendit ei in magno*

⁵⁶ J. KRYNEN, *L'Empire du roi...*, Paris, 1993, pp. 299-300. J. LECLERCQ, "Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel", dans *Revue du Moyen Age latin*, t. I, fasc. 2 (1945), pp. 165-172. E. A. R. BROWN, "Kings like semi-gods : the case of Louis X of France", dans *Majestas*, 1 (1993), pp. 10 et 23-24 (redate du règne de Louis X le sermon publié par J. Leclercq dans l'art. cité ci-dessus). Sermon de Guillaume de Sauqueville : H. KAMPF, *Pierre Dubois...*, Leipzig-Berlin, 1935, pp. 112-114.

⁵⁷ É. MARTÈNE et U. DURAND, *Thes. nov. anecdot.*, Paris, 1717, t. II, n^{os} XXXI, XXXII, XLI, CXLV. *Bull. Francisc. Rom. Pont.*, t. III, Rome, 1765, Clemens Papa IV, n^{os} XXIII (pp. 16-18) et CLXII (pp. 153-154). *Registres de Clément IV*, éd. É. JORDAN, Paris, 1893-1945, n^{os} 689 et 705.

⁵⁸ D'un point de vue général, on peut voir : N. HOUSLEY, *the Italian crusades. The Papal - Angevin Alliance and the Crusades against Christian Lay Powers*, Oxford, 1986.

⁵⁹ A. M. VOCI, "Federico II Imperatore e i Mendicanti...", dans *Critica Storica*, 1985, pp. 3-28.

⁶⁰ *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, Paris, 1838, pp. 228-232. B. HAURÉAU, *Journal des Savants*, 1888, pp. 466-477. J. B. SCHNEYER, *Repertorium...*, op. cit., Autoren : L-P, Münster Westfalen, 1972, rubrique "Odo de Châteauroux", pp. 394-483, en part. : n^{os} 819, 877-879, 889, 1036, 1038, 1040, 1041, 1043, 1077. En dernier lieu : A. CHARANSONNET, "L'Évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteauroux...", dans *De l'homélie au sermon*, op. cit., pp. 103-142.

⁶¹ C. MINIERI RICCIO, *Studi Storici su' Fascicoli Angioini...*, Naples, 1863, p. 48.

*et euidenti signo, reuelando scilicet ipsi quoddam magnum secretum suum*⁶².

On peut, de la sorte, énumérer une quinzaine de sermons de Jacques de Viterbe tenus, pour tout ou partie, pendant l'assez brève période où il fut archevêque de Naples (1302-1308)⁶³. Toujours pour Naples, nous connaissons une longue série de prédications de Jean Regina. Une vingtaine ont été prononcées au service direct de la maison d'Anjou - dont trois sermons sur saint Louis roi -, sans retenir d'autres encore qui concernaient ces magnats associés de près au gouvernement, comme la maison des Baux⁶⁴. Distingué successivement par Charles II, Robert et Jeanne, ce dominicain apparaît comme le prédicateur officieux de la cour dans les années 1325-1350. Le franciscain François de Meyronnes fut également un protégé de Robert. Il prêcha - peut-être à Avignon, ou en Provence, en ou peu après 1324 - sur la Madeleine et sur saint Louis évêque. Deux sermons sur ce dernier atteignent des sommets dans le registre de l'exaltation dynastique⁶⁵. Un recueil anonyme de sermons franciscains de Marseille, rassemblé autour de 1317, donne un aperçu de la diffusion, dans la profondeur des domaines angevins, d'une propagande indirecte par le biais de la prédication. La figure de saint Louis évêque permet de ne pas rappeler seulement ses mérites : *Magnum enim uinculum est domini ad seruum et serui ad dominum, et quia ipse erat dominus noster plus debemus eum amare, eum predicare et Deum in eius sanctitate laudare quam si fuisset filius regis Francie, uel Anglie, uel cuiuscumque* ⁶⁶ ! Un panorama complet exige, pour finir, de ne pas omettre que la prédication au profit de la maison d'Anjou s'étendait jusqu'aux cités alliées. Les "sermons d'occasion" de Remigio Girolami, qui vont du règne de Charles Ier à celui de Robert, en témoignent pour Florence, d'abondance pour les années 1294-1315⁶⁷.

A ce point, l'éloquence de Barthélemy de Capoue paraît plus exemplaire qu'originale. Elle se révèle, surtout, exemplaire du discours politique angevin, un discours qui s'entoure de tout un appareil religieux. Ne répond-il pas à une culture politique elle-même en corrélation avec la culture religieuse ?

II - Barthélemy de Capoue et la culture religieuse

Quoi de plus habituel pour un publiciste du Moyen Age que de puiser à pleines mains chez les Pères et, par priorité, dans l'Écriture ? Rien de plus attendu que ces vingt-huit références à l'Ancien Testament que contiennent les deux discours du logothète, pas loin de la moitié des autorités mentionnées : là se trouvait la provende ordinaire où emprunter idées, images et comparaisons pour parler du prince⁶⁸. Et puis, Barthélemy de Capoue était civiliste : pour les romanistes même, la Bible représentait - comme l'a souligné F. Calasso - la source de ce droit divin

⁶² Bibl. Naz. de Naples, cod. VIII AA 11, fol. 24 v° (J. B. SCHNEYER, *Repertorium...*, op. cit., *Autoren I-J*, Münster Westfalen, 1971, rubrique "Johannes Regina de Neapel", pp. 604-615, n° 35). Le sermon contient un long développement sur cette manifestation du grand amour de Dieu pour Charles II.

⁶³ Bibl. Vat., Arch. Basilicae S. Petri, D 213, col. 12-14, 17-18, 27-28, 94-95, 101-105, 110-114, 114-119, 149-150, 219-223, 247-251, 261-264, 360-364, 377-382, 476-478, 487-492. (Ces sermons n'apparaissent pas dans le cat. de J. B. SCHNEYER, *Repertorium...*, *Autoren : I-J*, op. cit., rubrique "Jacobus de Viterbo", pp. 46-47.) Sur le personnage : H. X. ARQUILLIÈRE, art. "Jacques de Viterbe", dans *Dict. de Theol. cath.*, t. VIII-1, Paris, 1924, col. 303-309.

⁶⁴ Ms. cit. Voir son analyse, outre la biographie de Jean Regina, dans : T. KAPPELI, "Giovanni Regina di Napoli", dans *Archiv. Frat. Pread.*, X (1940), pp. 48-71. Remarquer que le sermon des fol. 69 v° - 70 r° (cat. Schneyer n° 105) concerne, très probablement, la dernière maladie du roi Robert. Ajouter les trois sermons sur saint Louis roi et noter, par ailleurs, deux sermons sur la Madeleine (cf. index, fol. 108 v° - 109 r° : textes perdus).

⁶⁵ P. É. d'ALENÇON, art. "Meyronnes (François de)", dans *Dict. de Theol. Cath.*, t. X, Paris, 1928, col. 1634-1645. H. ROSSMANN, art. "Meyronnes (François de)", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X, Paris, 1980, col. 1155-1161. "De S. Ludovico Episcopo Tolosano Sermo Magistri Francisci de Mayronis", dans *Analecta Ordinis fratrum minorum Capucinorum*, 1897, pp. 305-315. FRANCISCUS de MAYRONIS, *Sermones de laudibus Sanctorum*, Venise, 1493 (Bibl. Angelica de Rome, inc. 633), fol. 78 r° - 88 v°, 101 r° - 103 r°, 162 v° - 164 r°.

⁶⁶ Bibl. Vat., cod. Borgh. 138, fol. 239 r° - 240 v°. J. B. SCHNEYER, *Repertorium...*, op. cit., vol. IX, *Anonyme Predigten*, Münster Westfalen, 1980, p. 753, n° 163. Je suis redevable au R. P. Louis- Jacques Bataillon de m'avoir indiqué ce recueil.

⁶⁷ G. SALVADORI, art. cit., pp. 507-508.

⁶⁸ Cf. B. PARADISI, "Formule di sovranità e tradizione biblica", dans *Studia et documenta Historiae et Iuris*, L (1984) pp. 99-166.

auquel se subordonnait la loi humaine⁶⁹. André d'Isernia expose lumineusement le statut des Écritures saintes dans la science du droit. Dans la préface de sa *Lectura... in usus feudorum*, il avertit⁷⁰ : "Il faut remarquer que, dans cet opuscule, les autorités de l'Écriture sacrée sont souvent produites. En effet, elles sont alléguées dans les causes comme des lois écrites... Elle est la maîtresse des sciences... Les autres sciences la servent, car, comme une maîtresse, elle appelle les autres sciences, comme des servantes, à la citadelle et aux murs de la cité, Prov. IX [vs.3]".

Pourtant, étudiant lui-même la question des citations scripturaires chez les glossateurs et post-glossateurs, E. Kantorowicz constate que ceux-ci les reléguent, en définitive, dans une position subalterne : "Leur autorité suprême était le droit"⁷¹. La déférence pour l'Écriture, voire les Pères, ou le droit canon (qu'on ne saurait considérer du même regard que le droit civil), dont témoigne abondamment André d'Isernia dans sa *Lectura*, et même dans son commentaire aux *Constitutiones Regni*, mérite à ce moment un nouvel examen⁷². Ne révèle-t-elle pas l'orientation d'esprit de la classe dirigeante angevine ? une orientation d'autant plus personnelle que le grand juriste de la génération précédente, encore imprégné des traditions souabes, Marino da Caramanico, ne manifeste pas le même parti pris⁷³. Il faudrait s'interroger ici sur l'usage, point rare, de références ou de réminiscences bibliques dans les manifestes et mémoires du régime, voire les préambules de ses actes. Des exemples sont faciles à trouver, mais les éditeurs ayant rarement pris le soin de repérer ces sources, le travail, fastidieux, reste à faire⁷⁴. En attendant, l'oeuvre d'André d'Isernia se révèle en remarquable symbiose avec les "sermons" de Barthélemy de Capoue. Elle confirme que ces derniers ne doivent pas être qualifiés d'artifices, mais véhiculent une inspiration à l'unisson.

La retrouver exige, d'abord, qu'on s'interroge sur le processus suivi par Barthélemy de Capoue dans l'élaboration de ses deux discours. Ceci nécessite un effort ingrat d'analyse : je le détaille dans les notes qui accompagnent l'édition des textes. Je me limiterai donc à dégager les enseignements. Le logothète ne se satisfait pas de donner à ses propos une couleur "cléricale" par le choix des références. Il met beaucoup d'application à s'appuyer sur les auteurs les plus vénérés. Il accorde la préférence aux "anciens", descendant jusqu'à deux décrétales d'Innocent III, ne faisant vraiment exception à sa règle que pour une décrétale de Boniface VIII - intimement liée au destin de l'État angevin -, et trois mentions de saint Thomas d'Aquin. La même volonté l'amène à dissimuler ses lectures, pour mettre en relief une autorité plus vieille, plus "authentique". Quand il utilise la glose, en droit civil ou canon, il n'en avertit pas, mais renvoie directement à un passage du *Corpus iuris*. Jamais, non plus, il ne mentionne les gloses bibliques, qu'il emploie à l'évidence : il rapporte le seul texte de l'Écriture, ou la source patristique proposée pour commentaire. Rencontre-t-il quelque citation à son goût chez saint Thomas d'Aquin ? Il en fait son profit, sans reconnaître sa dette envers l'intermédiaire. Un détail confirme son ambition de produire des autorités universellement reconnues. Quand la glose marginale l'adresse simplement, sur Ézech. IX vs. 1, à "Jérôme", il prend la peine d'identifier l'oeuvre et le lieu (*cf.* discours de 1309). De même, il advient que saint Thomas ne précise pas la provenance d'une citation. Barthélemy de Capoue s'efforce d'en indiquer une, révéree. Bien sûr, il n'y a rien qui ne soit dans les habitudes des intellectuels du temps : priorité aux auteurs approuvés par une longue tradition, emprunts peu avoués aux "modernes". Selon le même usage, Barthélemy de Capoue "plagie" des raisonnements

⁶⁹ F. CALASSO, *Medioevo del Diritto*, vol. I, Milan, 1954, pp. 470-472.

⁷⁰ ANDREAS de ISERNIA, *Lectura...in usus feudorum...*, Lyon, 1541, *Preludia*, fol. 4 v°, n° 46.

⁷¹ E. KANTOROWICZ, *les Deux corps du roi*, Paris, 1989 (éd. anglaise, 1957), p. 98.

⁷² *Constitutionum Regni Siciliarum libri tres...*, éd. A. CERVONIO, Naples, 1773.

⁷³ *Cf.* ce qu'en dit E. KANTOROWICZ, *op. et loc. cit.* à la n. 71.

⁷⁴ Je ne citerai qu'un exemple, caractéristique. Il s'agit de mesures législatives de Charles II (publiées par R. TRIFONE, *la Legislazione angioina*, Naples, 1921, n° LXII). Le préambule commence par une métaphore sur la justice : *Regina iustitie in uestitu deaurato, circumdata uarietate...* Une concordance apprend vite que nous avons une paraphrase du Psaume XLIV, vs. 10 : *Adstitit regina a dextris tuis in uestitu deaurato circumdata uarietate*. Par ailleurs, cet emprunt n'est certainement pas fortuit, mais résulte d'une réflexion du pouvoir napolitain sur la justice : André d'Isernia utilise le même verset dans un éloge de la justice qu'il place dans le prologue de sa *Lectura... in usus feudorum* (*op. cit.*, *Preludia*, fol. 4 v°, n° 48).

de saint Thomas, sans plus en prévenir. Son attitude n'en rappelle pas moins, en premier lieu, la méthode des théologiens, leur distinction entre les *auctoritates* au sens strict et les *magistri* plus récents⁷⁵.

Cette démarche considérée, on évitera une possible erreur d'optique. Cicéron, Sénèque, Aristote : aucun des auteurs païens dont se réclame Barthélemy de Capoue n'est cité de première main. Tous le sont par le relais de saint Thomas. Ces références ne répondent en rien à un "proto-humanisme" ou à une "naissance de l'esprit laïque".

La lecture critique des discours apprend que le logothète use jusque des "outils professionnels" du prédicateur. Il ne s'agit pas seulement d'une probable bible enrichie des gloses marginale et interlinéaire. Il faut supposer un recueil de *distinctiones* ou une concordance biblique. Un semblable ouvrage expliquerait seul l'à propos avec lequel s'enchaînent les autorités scripturaires : en particulier, dans cette "introduction" du discours de 1324 où les cinq citations qui suivent l'annonce du thème débutent toutes par *ecce* comme lui, et, toujours comme lui, évoquent le Christ. Quand, dans le discours de 1309, Sion est considérée comme signifiant "miroir", on devine le recours à quelque manuel d'"interprétation" des noms hébraïques⁷⁶. A défaut de certitude pour les livres du logothète, nous voyons effectivement Robert s'équiper de la bibliothèque du clerc à la fois savant et soucieux de pastorale⁷⁷.

La culture de Barthélemy de Capoue apparaît bien, maintenant, dans ses lignes de force. Hors, certes, le droit romain, elle est canonique, biblique, patristique et exégétique. Ajoutons une évidente attention à la liturgie. Il y a, enfin, une prédilection pour saint Thomas d'Aquin qui n'a pas échappé. Ne retenons que les dettes certaines à son égard. Le discours de 1309, s'il en rendait un compte exact, devrait non par deux fois, mais au moins à huit reprises se réclamer du saint docteur. Ce nombre ne traduit, d'ailleurs, qu'imparfaitement le lien de dépendance, puisque des développements entiers en sont repris. De même, toute la troisième division du discours de 1324, presque le quart du texte, dérive de la *Somme Théologique*.

A. Nitschke estime qu'on ne peut reconnaître une influence de saint Thomas sur les allocutions de Barthélemy de Capoue. Le "sermon" qu'il publie indique le contraire. Il s'agit de justifier la guerre de Robert contre Frédéric III (roi de l'île de Sicile). Une part importante de l'inspiration provient de la *Somme Théologique*, II^a II^{ae}, en particulier de la q. XL, art. 1, qui définit la guerre juste. Le discours se comprend encore mieux à la lumière de tout le long développement consacré à la *caritas* (q. XXIII à XLIV). Admettons que sept autorités communes, entre les principales de l'argumentation, résultent d'une coïncidence : elles proviennent de saint Augustin et se trouvent reprises au Décret⁷⁸. Mais, comme dans la q. XL art. 1, Barthélemy de Capoue commence par argumenter contre la guerre. Il débute par un raisonnement qui rappelle le syllogisme de l'arg. 3 : en substance, la guerre est condamnable parce qu'opposée à la paix. Il est exact qu'il ajoute l'idée que la paix est *actus caritatis* : voici la preuve décisive. L'argument précité de saint Thomas tire sa force de ce qu'il s'intègre à la recherche conduite sur les vices opposés à la charité (q. XXXIV à XLIII), tandis que la q. XXIX, art. 4, ad 1^m, définit exactement la paix comme *actus caritatis*. Ce n'est pas tout. Les trois conditions posées par saint Thomas pour une guerre juste s'identifient aisément. Celui qui l'ordonne doit représenter l'autorité légitime, en dernier ressort la volonté de Dieu : il s'agit précisément, ici, d'une guerre prescrite par le pape. S'ajoute la nécessité d'une cause juste, et encore une *intentio recta*. Le logothète se complaît à détailler les intentions perverses de Frédéric III. A ce propos, il retrouve l'opinion de saint Thomas sur la nécessité de contenir la vengeance dans les limites de la mesure, et sa distinction entre *crudelitas* et *feritas*⁷⁹. Pourtant, à

⁷⁵ Cf. sur la question : M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1954, pp. 106-117.

⁷⁶ Sur les manuels du prédicateur : P. LONGÈRE, *op. cit.*, pp. 177-194 ; R. H. et M. A. ROUSE, "Biblical distinctions in the thirteenth century", dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XLI (1974), pp. 27-37.

⁷⁷ N. BARONE, "La Ratio thesaurariorum della cancelleria angioina", dans *Arch. Stor. per le Prov. Nap.*, XI, 1886, pp. 19, 424-426, 429-430, 578 n. 5, 582-583, 586 et 594. C. C. COULTER, "the Library of the Angevin Kings at Naples", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXXV (1944), pp. 141-155.

⁷⁸ Six dans la q. XL, art. 1 ; une septième : q. XXIX, art. 2, sed c.

⁷⁹ S. THOMAS de AQUINO, *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. CVIII, art. 2, ad 3^m ; q. CLVII, art. 1, ad 3^m ; q. CLIX, art. 2, co.

aucun moment de ce long discours il n'est fait état du Docteur angélique.

Il ressort, désormais, que Barthélemy de Capoue ne se sert pas de l'oeuvre de saint Thomas comme d'un prétexte pour placer ses discours sous un pieux patronage. Il n'en use pas non plus, uniquement, à la manière d'une commode anthologie. Il y a quelque chance que nous atteignions au plus profond de son intellect. Après tout, les références à saint Thomas, peu nombreuses, mais données dès avant la canonisation et en contradiction avec une évidente négligence pour les "modernes", préviennent de sa considération. Les faits extrinsèques ne manquent pas pour encourager les présomptions. Barthélemy de Capoue a laissé de solides preuves de son intense piété et, en particulier, de sa singulière vénération pour le Docteur angélique. Sur ce point, le plus notable est, évidemment, sa déposition lors du procès de canonisation de 1319, à Naples. Pour le présent sujet, on remarque par priorité sa familiarité avec l'oeuvre. Il ne se met pas seulement en scène lisant la *Somme Théologique*. Il fournit cette liste de soixante-dix titres, qui distingue entre les écrits de la main du saint docteur et les *reportationes*, que P. Mandonnet avait qualifiée de "catalogue officiel"⁸⁰. Son témoignage le montre également comme un intime des dominicains et des thomistes. Ne compte-t-on pas parmi ses exécuteurs testamentaires les dominicains Robert de Bénévent et Jean Regina de Naples ? ce "très fidèle adhérent de la doctrine de saint Thomas", procureur à Avignon pour sa canonisation en 1323, et que nous avons rencontré comme prédicateur de la cour⁸¹.

Quant à mesurer l'exact empire de la pensée de saint Thomas sur l'esprit de Barthélemy de Capoue, la question n'a pas, pourtant, la simplicité qu'il paraît. Ce n'est pas seulement que, à l'ordinaire, les emprunts ne sont pas annoncés, voire sont "maquillés". Pire, d'habitude le logothète ne les reproduit pas à l'identique. Il modifie la rédaction, ajoute son propre répertoire d'autorités confirmatives, travestit parfois la pensée de son modèle. On retiendra, comme exemplaire, le développement sur la clémence et la mansuétude dans le sermon de 1324. Barthélemy de Capoue n'adopte pas exactement la solution avancée par saint Thomas dans l'article de la *Somme Théologique* dont il s'inspire : II^a II^{ae}, q. CLVII, art. 1. Il doit surtout à l'arg. 1 et au *sed contra*. Il commet jusques un contresens par rapport aux définitions de la *clementia* et de la *mansuetudo* chez le Docteur angélique, en rattachant directement ces vertus à celle de justice, et non de tempérance.

Confessons-le. Le logothète semble un homme pressé. Il va volontiers au plus simple, c'est-à-dire les gloses, probablement les manuels pour prédicateurs et, quant à saint Thomas, la *Somme Théologique*. Se repose-t-il sur quelque secrétaire ? En tout cas, il ne contrôle pas toujours les références qu'il affiche : quand on s'y reporte, d'aucunes se révèlent médiocrement adaptées au sujet. De même, on admettra que certaines nuances de la complexe morale thomiste lui échappèrent. Une lecture hâtive explique facilement ses erreurs, d'autant qu'on ne saurait négliger les difficultés techniques du travail intellectuel. Barthélemy de Capoue, en personne, en a témoigné lors du procès de canonisation de Naples : seul un miracle, après une prière adressée à "frère Thomas", lui permit de retrouver tel passage de la *Somme Théologique* qu'il cherchait depuis plusieurs jours⁸² ! De plus, homme politique, il vise à l'efficacité. Il privilégie les formules élémentaires, vigoureuses. Pour revenir sur la question de la mansuétude, quel eût été le profit d'exposer qu'elle s'ajoute à la tempérance, vertu principale, qu'elle rend l'homme maître de lui,

⁸⁰ M.-H. LAURENT, *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*, fasc. IV, Saint-Maximim, 1934, pp. 370-391. P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de s. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, pp. 27-32. Selon cet auteur, on aurait placé le catalogue sous le nom de B. de Capoue pour en renforcer l'autorité morale. Le procédé étonne un peu, le logothète n'étant malgré tout qu'un laïc. L'hypothèse de P. Mandonnet a été depuis critiquée : G. GEENEN, art. "Thomas d'Aquin (saint)", dans *Dict. de Théol. Cath.*, t. XV - 1, Paris, 1946, col. 636. Pour autant, Barthélemy de Capoue n'est assurément pas l'auteur de la liste qu'il propose. Elle dérive, sans doute, de celle dressée par Réginald de Piperno : J. A. WEISHEIPL, *op. cit.*, pp. 393-394.

⁸¹ Cf. P.-M. SCHAFF, art. "Jean de Naples", dans *Dict. de Théol. Cath.*, t. VIII, Paris, 1924, col. 793-794.

⁸² M.-H. LAURENT, *op. cit.*, p. 386. (Cette recherche de B. de Capoue illustre, de surcroît, l'idéologie des juristes napolitains. Il s'agissait de retrouver un passage où le Docteur angélique expose que la coutume du peuple chrétien doit être observée comme la loi.)

pour péniblement aboutir à la justice qui, comme vertu humaine, *includit omnem uirtutem*⁸³ ? Il fallait tirer le meilleur parti de cette belle image du Christ-Roi *mansuetus* qu'offrait le thème du discours de 1324 (Matthieu XXI, vs. 5), et mettre en valeur, sans détour, l'idée si forte de justice. Si saint Thomas donnait, relativement, peu de relief à la clémence et à la mansuétude, n'oublions pas les influences concurrentes que subissait Barthélemy de Capoue. Le droit civil lui montrait cette clémence et cette mansuétude parmi les vertus impériales, celles des empereurs chrétiens, et associées à leur exercice de la justice⁸⁴ ! Parallèlement, saint Augustin exaltait la mansuétude, proposant comme modèles David et le Christ-Roi : *Mansuetudine enim ipse Rex noster uicit diabolium*⁸⁵. La glose interlinéaire, précisément sur le verset de l'Évangile pris pour thème en 1324, expliquait à *uenit tibi mansuetus*, soulignant encore le caractère de la royauté du Christ : "Pour qu'il soit aimé, non pour qu'il soit redouté par sa puissance"⁸⁶. L'idée se rencontre, de fait, également chez le logothète, au profit de Robert. Enfin, le même passage de l'Évangile selon saint Matthieu, *Ecce rex tuus, uenit tibi mansuetus*, avait servi de départ à d'innombrables sermons, pour l'Avent ou les Rameaux. Ces variations sur la royauté du Christ insistaient tour à tour sur la mansuétude, parfois reliée explicitement à l'idée de justice⁸⁷. Élargissons le propos. Dans le droit romain et ses gloses, il y avait assez d'encouragements à insister sur des attributs du prince comme ses capacités intellectuelles, que loue le discours de 1309, ses traits d'humanité et même sa *modestia*, soulignés en 1324⁸⁸. Par ses commentaires au Code et aux *Constitutiones Regni*, Barthélemy de Capoue nous apprend l'attention qu'il portait effectivement à l'analyse des qualités impériales⁸⁹. Quant à l'enseignement de l'Église, surtout, il est évident que se retrouvent en gros, dans les deux "sermons" étudiés, le fonds commun des vertus qu'on n'avait jamais cessé d'attendre des princes⁹⁰.

Donc, le logothète intégrait les leçons de saint Thomas dans une synthèse personnelle, mais encore restait sur une ligne somme toute traditionnelle. Retenons qu'il sollicitait l'assentiment du "grand public". Cela ne diminue pas, au contraire, la nécessité de comprendre son argumentation politique dans une perspective d'abord chrétienne. Mais avant tout, les restrictions précédentes avertissent de la vigilance qu'exige chaque indice, à première vue ténue, de l'influence du Docteur angélique. Ainsi, il n'est pas certain que l'accent porté sur la mansuétude, dans le discours de 1324, nous éloigne de son ascendant. En effet, le saint docteur avertit dans un sermon sur le Christ-Roi, prononcé pour l'Avent, avec toujours comme thème *Ecce rex tuus, uenit tibi mansuetus* : "Donc, ceux qui gouvernent les autres doivent être empreints de mansuétude". Or, l'ensemble du discours de 1324, en particulier par le plan, invite à des rapprochements avec ce sermon, et avec le commentaire de l'*Expositio* sur l'Évangile selon saint Matthieu pour le même verset. L'insistance sur l'autorité du pape au travers de la figure d'Aaron n'est pas sans rapport, non plus, avec ce que

⁸³ S. THOMAS de AQUINO, *Sum Theol.*, II^a II^{ae}, q. CLVII, art. 3, co. ; art. 4, co. *Id.*, *Sententia lib. Ethic.*, lib. V, lect. 2, *Opera omnia*, t. XLVII-2, Rome, 1969, p. 269 (éd. Turin, 1964, par. 911). La citation s'applique à la *iustitia legalis*.

⁸⁴ A. BERGER, *Encyclopedic dictionary of Roman law*, Philadelphie, 1953, art. "clementia", p. 391, et "mansuetudo", p. 575.

⁸⁵ S. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, dans *Corp. Christ., s. lat.*, t. XL, Turnhout, 1956, Ps. CXXXI, sur vs. 1, cap. 2-3, pp. 1912-1913 (P. L., t. 37, col. 1716-1717). Voir aussi : *id.*, *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus*, cap. 45 (P. L., t. 35, col. 2137-2138).

⁸⁶ *Biblia latina cum glossa ordinaria*, éd. Strasbourg, 1480-81, fac-similé Turnhout, 1992, t. IV, Matth., cap. XXI, vs. 5, p. 66.

⁸⁷ J. LECLERCQ, *l'Idée de la royauté du Christ au Moyen Age*, Paris, 1959, pp. 109-155.

⁸⁸ A. BERGER, *op. cit.*, art. "pietas", p. 630, "humanitas" et "humanitas imperatoria", p. 489. *Sapientia et mansuetudo* d'un prince encore *edoctus ecclesiasticis disciplinis* : C. I, 1, 8, en tête (*Corp. iuris ciuilibis*, éd. frat. KRIEGLII, Leipzig, 1887, vol. II, p. 12). Sur *modestia* : cf. glose à *clementiae* de C. I, 1, 1, en tête (*Codicis... libri XII...*, éd. avec glose, Lyon, 1604, vol. I, col. 13)...

⁸⁹ BARTHOMAEUS de CAPUA, *Glossa aurea...*, Lyon, 1556, *Super Const. Regni*, lib. III, *De successione nobilium in feudo*, p. 167 n° 32. *Id.*, dans E. M. MEYERS, *Juris interpretes saec. XIII*, Naples, 1924, p. 196 n° 33 (C. V, 4, 23, 5, gl. à *inuictissimo*).

⁹⁰) Cf. J. KRYNEN, *op. cit.*, pp. 35 et 167-239. Notons encore comment s. Augustin invitait les rois à la miséricorde et jusqu'à l'humilité : S. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, *op. cit.*, Ps. CXXXVII, sur vs. 5, cap. 10, pp. 1984-1985, et Ps. CXLVII, sur vs. 13, cap. 12-13, pp. 2147-2149 (P.L., t. 37, col. 1779 et 1921-1922).

saint Thomas dit du grand prêtre des Hébreux. Additionner des emprunts ponctuels, cependant, incite à affronter un problème autrement important : celui de la philosophie du pouvoir affichée par Barthélemy de Capoue⁹¹.

La question mérite d'autant plus de considération que la dévotion pour saint Thomas ne caractérisait pas que le logothète, mais sans doute le cercle dirigeant du Royaume. Robert ne conçut pas seulement sa canonisation comme une affaire d'État. Il ne se contenta pas de prêcher au moins trois fois sur lui⁹². Le roi, qu'on imagine trop comme l'ami exclusif des franciscains, voire des seuls Spirituels, se révèle dans ses écrits et ses sermons un grand utilisateur des ouvrages du Docteur angélique, ouvrages que nous le voyons, de fait, acquérir⁹³. A en croire Barthélemy de Capoue, la sainteté de Thomas était de notoriété publique "pratiquement partout dans le Royaume, en particulier chez les magnats et les hommes de bien et lettrés"⁹⁴ Décidément, le thomisme doit être sérieusement envisagé comme l'une des clefs d'une idéologie royale que tout montre, déjà, habitée de convictions religieuses.

III - Les principes du pouvoir

L'accession au trône de Robert, contre les droits que pouvait avancer son neveu, suscita le vif intérêt des juristes. La matière parut fort controversable⁹⁵. Barthélemy de Capoue était particulièrement au fait d'un débat où il l'avait emporté : en 1296, il se trouvait à Rome avec Charles II quand celui-ci vint plaider devant Boniface VIII la cause de son fils⁹⁶. Le discours de 1309 confirme que la polémique ne réduisait pas le logothète à quia.

Au premier regard, il se distingue par la tranquillité de ton avec laquelle, sans dissimulation, il expose aux sujets l'affaire de la succession. Une même assurance se rencontre dans un sermon, un peu plus tardif, de François de Meyronnes, portant sur le frère de Robert, saint Louis d'Anjou (canonisé en 1317). Le prédicateur n'hésite pas à dire de son roi : "Beaucoup doutent vivement si celui qui possède le Royaume, ou sa direction, le tient selon la justice"⁹⁷. L'audace vient, dans les deux cas, de la conviction de soutenir une cause inébranlable, car sanctionnée par Dieu. Pour François de Meyronnes, cette approbation s'est manifestée par la sainteté de Louis. Celui-ci suivait Charles Martel dans l'ordre de succession, mais précédait Robert à qui il avait laissé la couronne pour devenir franciscain. On devine la conclusion : "Ce saint a totalement ôté le doute dans le moment où il a donné à autrui ce royaume qu'il n'a pas voulu conserver. Or, s'il l'avait donné injustement, en tout cas il n'eût pas été saint". Barthélemy de Capoue montre, lui, le pape à deux reprises désignant Robert pour légitime héritier.

Il rappelle la cérémonie d'Avignon, et précisément le couronnement par Clément V. En effet, le cardinal-évêque d'Ostie administrait l'onction. Par contre, le pape couronnait le roi de ses mains, et la couronne représentait, selon Marino da Caramanico, le véritable symbole du pouvoir royal (*Corona in capite signum est regium*) : on admirera la rigueur du juriste⁹⁸. Cependant, le premier

⁹¹ Se reporter, pour les références de l'ensemble du par., à l'édition du discours de 1324. Bien entendu, l'influence de s. Thomas peut être encore envisagée dans d'autres cas, mais de façon plus hypothétique. Doit-on, ainsi, expliquer par son exemple l'intérêt de B. de Capoue pour un deutérocanonique comme l'Ecclésiastique ? avec sept citations dans les deux "sermons" (cf. sur cette question : G. GEENEN, *art. cit.*, col. 697-698).

⁹² A. WALZ, *art. et loc. cit.* Dès la canonisation proclamée, le roi envoie des messagers crier dans les rues d'Avignon : "Que tous fassent fête comme pour la Noël". Voir également : J. A. WEISHEIPL, *op. cit.*, pp. 381-383.

⁹³ M. DYKMANS, *op. cit.*, pp. 67*, 71*, 85* et 87*. E. PASZTOR, *Per la Storia di San Ludovico d'Angiò*, Rome, 1955, pp. 72-74 et 79. C. C. COULTER *art. cit.*, pp. 144 et 146-147 : un ouvrage *Contra gentiles* (certainement la *Somme contre les gentils*), et un autre intitulé *De regimine principum* (l'auteur de l'article ne voit pas qu'il doit être attribué au Docteur angélique).

⁹⁴ M.-H. LAURENT, *op. cit.*, p. 385.

⁹⁵ Le débat juridique est exposé par É.-G. LÉONARD, *la Jeunesse...*, *op. cit.*, t. I, pp. 116-121.

⁹⁶ M. CAMERA, *Annali delle Due Sicilie...*, vol. II, Naples, 1860, p. 45.

⁹⁷ FRANCISCUS de MAYRONIS, *Sermones...*, *op. cit.*, fol. 162 v°.

⁹⁸ *Ordo du sacre* : M. ANDRIEU, *le Pontifical romain au Moyen Age*, Cité du Vatican, 1940, pp. 669-677. Préambule de MARINO da CARAMANICO aux *Const. Regni* publié par : F. CALASSO, *i Glossatori e la teoria della sovranità*, Milan, 1951, p. 187.

argument, et selon l'ordre chronologique, était bien sûr cette bulle de Boniface VIII du 24 février 1297 à laquelle le logothète consacre un long développement. Si elle ne mentionnait pas nommément Robert, contrairement à ce qu'il prétend, reconnaissons que cela aboutissait, à ce moment, au même résultat. Elle indiquait comme successeur de Charles II, *i. e.* comme *primogenitus*, le plus proche par le degré de parenté et le plus âgé de ses descendants, et Louis avait déjà renoncé au trône. Toutefois, Barthélemy de Capoue omet que le rôle assumé par les deux papes trouvait une raison, pourtant bien juridique, dans la vassalité qui liait le souverain sicilien au Saint-Siège. Boniface VIII n'avait pas manqué d'avertir qu'il s'estimait fondé à intervenir dans la question successorale parce que cet État était tenu "par concession de l'Église romaine". Quels que fussent ses autres mobiles, Barthélemy de Capoue jugeait certainement, en la circonstance, cette précision inutile pour étayer sa démonstration.

A ses yeux, le pape n'avait besoin d'aucune justification particulière. A trois reprises, il évoque la toute puissance du souverain pontife. "Vicaire du Christ", "appelé par Dieu seul", il ne contient pas seulement l'Église en sa personne, son "autorité surpasse toutes les autres autorités et pouvoirs" ; entendons dans le domaine temporel comme spirituel : la force de l'argumentation le commande. Non par hasard, le logothète se réclame de ce passage du *De regno ad regem Cipri* dans lequel saint Thomas expose : "Il faut que tous les rois du peuple chrétien soient soumis au [pape] comme au seigneur Jésus Christ lui-même. En effet..., ceux de qui dépend la responsabilité des fins antécédentes doivent être soumis à celui dont relève le soin de la fin ultime et être dirigés par son autorité". Et quand Philippe le Bel poursuit de sa haine Boniface VIII par delà la tombe, les liens avec la dynastie française n'empêchent pas Barthélemy de Capoue de saluer "le seigneur pape Boniface d'heureuse mémoire" : au vrai, Charles II, à la nouvelle d'Anagni, avait aussitôt réagi contre ses persécuteurs (quoi qu'il en ait été des différends initiaux entre les deux personnages)⁹⁹.

Le raisonnement de Barthélemy de Capoue présente une similitude certaine avec celui de Tolomeo de Lucques dans son *De iurisdictione Ecclesie super regnum Apulie et Sicilie*¹⁰⁰. Après avoir envisagé les droits spécifiques de l'Église sur le Royaume, il prouve que, finalement, un titre déterminé est superflu. Le pouvoir et l'autorité du pape suffisent par leur absolu. Il en vient, ainsi, à "une raison philosophique que notre vénéré docteur, c'est-à-dire frère Thomas, développe dans le traité *Du gouvernement des princes*". Il s'agit de la référence même donnée par Barthélemy de Capoue, et Tolomeo met en avant le principe de la subordination des fins et, donc, des agents. On connaît les liens du dominicain et disciple de saint Thomas avec la cour angevine, et il séjourna à Naples. Il ne faut pas se limiter à remarquer les rapports de Barthélemy de Capoue et du pouvoir sicilien avec les thomistes, mais avec les derniers grands théoriciens de la théocratie, "thomistes" d'abord¹⁰¹ - avec les nuances que demande le qualificatif -, mais pas seulement. Ne revenons pas sur Jean Regina. Le logothète connaissait l'existence de Gilles de Rome, qui dédia son commentaire du second livre des *Sentences* à Robert. Il entretenait une vive amitié avec Jacques de Viterbe, pendant que celui-ci occupait l'archevêché de Naples. Il s'intéressa à Augustin d'Ancône, qui devint chapelain et conseiller de Robert (1322). Gardons à la mémoire le nom du dominicain florentin Remigio Girolami, fidèle adepte de saint Thomas. Issu d'un autre courant de pensée, le scotiste François de Meyronnes était également un théocrate convaincu. Le bilan parle de lui-même¹⁰²

⁹⁹ G. DIGARD, *op. cit.*, vol. I, pp. 77, 198-206, 243, 264-265, 287-289, 294-295, 374 ; vol. II, pp. 187 et 203 n. 2. C. MINIERI RICCIO, *Studii Storici fatti sopra 84 Registri Angioini*, Naples, 1876, p. 103.

¹⁰⁰ S. BALUZZI et J. D. MANSI, *Miscellanea novo ordine digesta*, t. I, Lucques, 1761, pp. 468-473. Mémoire identifié par E. PANELLA, art. "Tolomé de Lucques", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XV, 1991, col. 1018.

¹⁰¹ Je n'entends pas, bien entendu, me prononcer dans la question, controversée, de l'opinion de saint Thomas lui-même sur la théocratie pontificale. J. A. WEISHEIPL le présente comme réservé à son égard : *op. cit.*, pp. 19 et 215-219. Le parti tenu par des disciples entre les plus notables du Docteur angélique n'en est pas moins clair.

¹⁰² Tolomeo de Lucques : E. PANELLA, *art. cit.*, col. 1017-1019, et J. RIVIÈRE, art. "Lucques (Barthélemy de)", dans *Dict. de Théol. Cath.*, t. IX-1, Paris, 1926, col. 1062-1067. Opinions théocratiques de Jean Regina : JOANNES de NEAPOLI, *Questiones variae* ..., Naples 1618 (reprint Ridgewood, 1966), q. XXXIX (De potestate papae), p. 331-340. N. MERLIN, art. "Gilles de Rome", dans *Dict. de Théol. Cath.*, t. VI, Paris, 1920, col. 1358-1366. Jacques de Viterbe : H. X. ARQUILLIÈRE, *art. cit.*. B. MINISTERI, art. "Agostino d'Ancona", dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. I,

Les affirmations théocratiques de Barthélemy de Capoue en 1309 ne se conçoivent pas comme de stricte circonstance, encore moins comme inhabituelles. Évoque-t-il le conflit entre Frédéric III et Robert ? Il n'oublie pas de présenter le pape, qui selon lui, on s'en souvient, a voulu la guerre : "au-dessus de tous les peuples et royaumes". Les virulents mémoires de la cour rédigés contre Henri VII, en 1312-1313, ne manquent pas de rappeler la puissance pontificale, de ce "souverain pontife romain qui a une si grande prééminence de pouvoir et qui détient les deux glaives"¹⁰³ Peu importe la discussion sur l'auteur de ces textes soulevée par F. Calasso. Il refuse d'y voir Barthélemy de Capoue, en raison d'une glose favorable à l'autorité impériale qui lui est attribuée, tandis que lesdits mémoires ruinent le principe impérial même¹⁰⁴. Non seulement on n'imagine pas le logothète comme une sorte de "taupe" gibeline à la tête du Royaume, mais au moins avons-nous un témoignage de plus sur l'état d'esprit du gouvernement angevin. Il ne s'agit pas seulement de polémique, mais de conviction. L'oeuvre scientifique du logothète le prouve. Citons cette glose aux *Constitutiones Regni* : quand deux princes chrétiens sont en conflit, "le pape peut et doit les contraindre à la paix ou au moins à une trêve..., surtout parce qu'il est constitué sur les rois et les royaumes..., et qu'il peut corriger tout chrétien du péché". André d'Isernia ne se montre pas moins favorable à la théocratie dans ses commentaires juridiques¹⁰⁵. Nous rencontrons indubitablement une des bases de l'idéologie angevine.

Le discours de 1309, en justifiant par l'intervention de l'autorité pontificale l'accession au trône de Robert, ne répliquait pas seulement aux éventuels partisans de Carobert. Sans qu'il fût besoin de préciser davantage, il mettait le Royaume à couvert des prétentions impériales : le risque potentiel que représentait le roi de Germanie, Henri VII, prenait corps. Le souverain pontife fournissait l'atout majeur dans les controverses. Les mémoires de 1312-1313 viennent de montrer qu'en exaltant son pouvoir on amenuisait d'autant celui de l'empereur, jusqu'à l'anéantissement. Au moins, bien que le logothète ne mentionnât pas explicitement le fait en 1309, l'indépendance absolue du Royaume face à l'Empire venait de sa situation de fief de l'Église romaine. La thèse ne manqua lors de la polémique contre Henri VII. Elle était partagée par les argumenteurs de la théocratie : tel, bien entendu, Tolomeo de Lucques¹⁰⁶. Elle trouva place dans les écrits théoriques d'André d'Isernia et de Barthélemy de Capoue. Ce dernier la formule avec beaucoup de clarté dans l'une de ses gloses aux *Constitutiones Regni* : "Le roi de Sicile est monarque dans son royaume et il détient tous les droits propres à l'empereur, parce qu'il est exempt de l'Empire dont il n'est pas

Rome, 1960, pp. 475-478. J. RIVIÈRE, "Une première "somme" du pouvoir pontifical. Le Pape chez Augustin d'Ancône", dans *Revue des Sciences religieuses*, XVIII (1938), pp. 149-183 (selon l'auteur, p. 152, les principes de s. Thomas se "retrouvent partout latents" dans la *Summa de potestate ecclesiastica* d'A. d'Ancône). J. RIVIÈRE, art. "Remi de Girolami", dans *Dict. de Théol. Cath.*, t. XIII, Paris, 1963, col. 2377-2379. P. de LAPPARENT, "L'Oeuvre politique de François de Meyronnes...", dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1940 - 1942, pp. 5-151. Sur les liens de Barthélemy de Capoue avec Jacques de Viterbe et sa connaissance de Gilles de Rome : M. H. LAURENT, *op. cit.*, p. 383. Liens d'Augustin d'Ancône et de Gilles de Rome avec Robert : M. DYKMANS, *op. cit.*, pp. 36*-37*.

¹⁰³ M. G. H., *Leges*, sectio IV, t. IV, pars 2, n^{os} 1252 et 1253. F. KERN, *Acta Imperii...*, Tübingen, 1910, n^o 295.

¹⁰⁴ F. CALASSO, *i Glossatori...*, *op. cit.*, pp. 138-140 (note) et 124 (n. 104). *Id.*, "Origini Italiane della Formola *Rex in Regno suo est Imperator*", dans *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, III (1930), pp. 255-257. Opinion opposée : G. M. MONTI, *la Dottrina anti-imperiale degli Angioini...*, Città di Castello, 1940 (Extrait de *Studi in onore di Arrigo Solmi*, pp. 13-54). La glose incriminée par F. Calasso se trouve dans BARTHOLOMAEUS de CAPUA, *Glossa Aurea...*, *op. cit.*, *Super Const. Regni*, lib. I, *in proemio*, gl. à *Rege Regum et Principe Principum*, p. 18, n^{os} 1-7. Une étude systématique de l'oeuvre juridique de B. de Capoue manque pour autoriser un jugement assuré sur la question. L'opinion exprimée par le logothète en faveur du pouvoir impérial pourrait s'expliquer par la logique de *l'ordinatio ad unum*, à laquelle un intellectuel pétri de théologie et de sa trempe ne pouvait échapper. A ce moment, on songe à son attachement à la théocratie : le pape ne se substituait-il pas à l'empereur à la tête de la société chrétienne ? Le raisonnement ne serait pas très différent de celui d'un François de Meyronnes. De fait, la liberté du Royaume face à l'empire est fondée sur sa dépendance à l'égard du Saint-Siège : *cf. infra*.

¹⁰⁵ BARTHOLOMAEUS de CAPUA, *Glossa Aurea...*, *op. cit.*, *Super Const. Regni*, lib. I, *De cultu pacis...*, p. 21, n^{os} 1 à 3. ANDREAS de ISERNIA, *Lectura...*, *op. cit.*, fol. 21 r^o, sur Feud. lib. I, tit. XIX, *Imperator Loth. Eugenio papae*, n^o 2 (*sed vere maior est papa imo quilibet episcopus imperatore*), et *passim*.

¹⁰⁶ S. BALUZZI et J. D. MANSI, *op. cit.*, pp. 469-470. M. G. H., *Leges*, *op. cit.*, sectio IV, t. IV, pars 2, n^o 1255 (mémoire sur la condamnation de Robert par Henri VII).

sujet...Mais il est lige de l'Église romaine, puisqu'il tient le Royaume en fief de l'Église, lui à qui toutes les dignités, pouvoirs et signes royaux furent conférés par le pape"¹⁰⁷.

On le voit, cette citation enrichit d'une valeur supplémentaire l'insistance mise sur le couronnement par le pape dans le discours de 1309. L'habileté du logothète se révèle sous des aspects d'abord insoupçonnés : le souci de retrouver, grosso modo, l'équivalent des "prédicats" impériaux chez Robert, l'utilisation non seulement parcimonieuse du droit romain, mais plus dans un but "philologique" que comme "autorité" juridique. Il éclaire le sens métaphorique du mot "main", explique un verset de saint Paul (discours de 1309) ou définit la clémence (discours de 1324). La question de l'indépendance du roi de Sicile par rapport à l'empereur ne suffit toujours pas, cependant, à rendre compte du relief donné en 1309 à l'autorité pontificale.

Cette élection par le pape manifeste une "dignité extraordinaire", le roi a reçu "le diadème éclatant de la main du Seigneur". La considération du sacre, alors présent aux esprits, explique le sentiment d'une gloire particulière. Le cérémonial était dirigé par le pape, mais imitait aussi étroitement le rituel impérial : ce qui ne pouvait que paraître prestigieux, outre qu'illustrer encore l'absence de subordination à l'Empire. Comme l'empereur, Robert avait été "fait admirablement chevalier de saint Pierre". L'*ordo* dont il avait bénéficié - nouvelle indulgence de l'Église romaine - accentuait, de plus, délibérément les confusions entre sacre et sacrement, et entre roi et clerc : "Que le souverain pontife l'admette au baiser de bouche et de poitrine comme l'un des cardinaux-diacres"¹⁰⁸.

"Puisque les rois qui sont consacrés sont préférés pour cette raison aux autres, plus élevé est le consécrateur, d'autant plus ils sont ennoblis. Cependant, lui seul est communément sur terre de nos jours consacré par le hiérarque suprême" explique, de fait, François de Meyronnes à propos du souverain sicilien. Sa réflexion s'intègre dans un système qui développe, à peu près, les axes que je viens de dégager. "Le principat du royaume de Sicile est-il plus noble parce que sujet de l'Église ?" demande-t-il. D'aucuns croient "que ce principat est moins noble en raison d'une telle sujétion". Au contraire, sa pleine soumission au pape, conforme à la hiérarchie universelle idéale, accroît sa dignité comme par reflet. Partant, sa mission est aussi la plus noble : "Son ministère est ordonné à la défense de l'Église". Il protège l'*antemurale* de la "cité des élus", à savoir les biens temporels de l'Église. L'aboutissement est que : "Le principat du royaume de Sicile est spirituel par participation"¹⁰⁹.

L'image d'"éternel croisé" de l'État angevin, qui joue un rôle si considérable et si constant dans sa propagande, n'est pas exploitée dans les deux présents discours de Barthélemy de Capoue. A l'inverse, le caractère "spirituel" du régime, au moins par une sorte d'écho, doit être conservé à l'esprit pour bien comprendre ce qui nous est dit des qualités d'exception du prince, qui représentent l'autre grand sujet du discours de 1309, que complète plutôt qu'il ne le reprend celui de 1324. Il s'agit d'une "lumineuse vertu" (1309), qui se décompose en vertus particulières. Elles occupent longuement les deux textes : la sagesse d'abord, cette sagesse qui est "le réconfort de tous les fidèles" (1324), la "suave et haute sagesse" de ce "roi de Sicile qui peut être dit Salomon par une certaine participation" (1309) ; puis sa "prompte et lumineuse science" (1309) ; son "étincelante et manifeste justice" (1309), ensuite, appuyée sur sa constance (1309), sa clémence et sa mansuétude (1324) ; sans préjudice de références plus rapides à sa charité (1309 et 1324), son amour, voire, indirectement, sa libéralité (1324).

Peu de souverains ont été comparés à Salomon avec autant d'obstination que Robert, leur sagesse, leur science et leurs autres vertus célébrées avec pareille constance. Chacun connaît les innombrables éloges de Pétrarque pour cet "ornement unique de notre siècle... juge si sage des études et des talents", nouveau Platon ! En effet, il apparut comme le grand ami et protecteur du cercle des premiers humanistes, en particulier toscans. Toutefois, la cour de Robert devint

¹⁰⁷ ANDREAS de ISERNIA, *Lectura...*, *op. cit.*, *Preludia*, fol. 4 r^o, n^{os} 38-39. BARTHOLOMAEUS de CAPUA, *Glossa Aurea...*, *op. cit.*, *Super Const. Regni*, lib. I, *in prooemio*, gl. à *rege regum et principe principum*, p. 18 n^{os} 8-10.

¹⁰⁸ Étude du sacre : 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 e nel Trecento (Trieste, 2-5 marzo 1993)*, actes sous presse.

¹⁰⁹ Je renvoie globalement à P. de LAPPARENT, *op. cit.*

pleinement un pôle de la "proto-renaissance" dans la dernière période du règne¹¹⁰. Les "sermons" de Barthélemy de Capoue nous placent dans une autre atmosphère. L'inventaire qui précède confirme ce qu'elle a de "médiévale", et d'abord de peu remarquable.

Ce nonobstant, je rappellerai l'un des rares mouvements d'humeur du Docteur angélique, à propos du discours traditionnel sur les vertus : "Si quelqu'un se satisfaisait de savoir que la vertu est ce par quoi l'âme est dans le bien, ou ce par quoi l'homme agit justement, ou de quelque chose du genre, et ne voulait pas en savoir plus de la vertu, il s'abuserait lui-même avec une science imparfaite et inutile de la vertu"¹¹¹. Il suffit d'un coup d'oeil sur la présentation si peu analytique des vertus dans les *Sentences* de Pierre Lombard (lib. II, dist. XXVII, 1) pour comprendre la charge de saint Thomas, et l'originalité de Barthélemy de Capoue. Il dépasse l'augustinisme élémentaire diffusé par le célèbre manuel, le plus accessible pourtant aux "non-spécialistes" cultivés de son espèce. Sous une forme imparfaite à l'occasion, il reprend le système d'idées thomiste qui, par sa rigueur, donne une grande force à l'idée que les vertus du prince justifient son pouvoir¹¹².

Il ne suffit pas que le roi soit vertueux. Il doit, comme le veut saint Thomas, l'emporter sur ses sujets par sa *magnitudo bonitatis*. Elle traduit, d'après le saint docteur, une supériorité comparable à celle de l'âge sur la jeunesse : image qu'emploie à son tour Barthélemy de Capoue au sujet de la science de son maître (discours de 1309). De manière plus subtile, saint Thomas expose qu'il faut que les différentes vertus, communes aux hommes, revêtent pourtant des caractères particuliers selon les cas : ceux nécessaires à la position de chacun dans la société. Le logothète s'efforce, au moins, de distinguer parmi les vertus du roi celles que le gouvernant devrait posséder à la perfection. "Les vases de vertu dans lesquels fut couronné notre seigneur roi sont principalement quatre" dit-il en 1309. En 1324, il prend soin de prouver que la *mansuetudo*, bien qu'apparemment dépourvue de lien particulier avec l'autorité, est indispensable à l'office royal. Il s'applique, de surcroît, à une claire définition de chaque vertu, selon l'exemple du Docteur angélique, et respecte sa hiérarchie. L'ordre d'exposé du discours de 1309 en convainc. Il part du primat des vertus intellectuelles, avec en tête la sagesse. "Il appartient aux sages et aux meilleurs de dominer et de gouverner" avertit saint Thomas¹¹³. Suit la science, vertu auxiliaire de la précédente¹¹⁴. Succèdent les vertus morales, au premier rang la justice, vertu capitale d'un roi qui est *justitiae custos*, pour emprunter une formule de la *Somme Théologique*¹¹⁵. A cette justice, comme vertu principale, Barthélemy de Capoue en annexe d'autres dans le discours de 1324, toujours selon la démarche "thomiste".

La relation de dépendance de la science à la sagesse exige une attention particulière. Si nous suivons Barthélemy de Capoue, la science inclut la dialectique (*logicalia*), expression supérieure de cette raison dont on connaît l'importance pour la conduite humaine aux yeux de saint Thomas. Il s'agit encore des *moralia*, éthique et politique, qui consistent à "considérer les opérations humaines selon qu'elles sont ordonnées réciproquement et à leur fin", pour citer toujours saint Thomas¹¹⁶. Se trouvent ainsi réunies les conditions d'une administration des affaires terrestres qui

¹¹⁰ P. AMARGIER, *Pétrarque*, Aix-en-Provence, 1984, pp. 46-49. A. BARBERO, *op. cit.*, pp. 418-430. F. BOLOGNA, *i Pittori alla corte angioina di Napoli...*, Rome, 1969, pp. 115-286. P. L. DE CASTRIS, *Arte di corte nella Napoli angioina*, Florence, 1986.

¹¹¹ S. THOMAS de AQUINO, *Sententia lib. Pol.*, lib. I, cap. 10, *Opera omnia*, t. XLVIII, Rome, 1971, p. A 115 (éd. Turin-Rome, 1966, par. 161).

¹¹² Hors les notes complémentaires, j'emprunte directement ce qui suit à : S. THOMAS de AQUINO, *Sententia lib. Pol.*, lib. I, cap. 10, *op. cit.*, pp. A 113-116 (éd. Turin-Rome cit., par. 154 et 157-161). De manière plus générale, sur les vertus chez s. Thomas, je renvoie globalement à R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. "Thomisme", dans *Dict. de Théol. Cath.*, t. XVI-1, *op. cit.*, col. 963-1010, et à É. GILSON, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, pp. 159-209.

¹¹³ S. THOMAS de AQUINO, *Sum. Theol.*, q. XXXII, art. 7, ad 1^m (*Sapientium...et meliorum est principari et praesesse*).

¹¹⁴ *Ibid.*, I^a pars., q. I, art. 5, ad 2^m.

¹¹⁵ *Ibid.*, I^a II^ae, q. LXXIII, art. 10, co.

¹¹⁶ *Id.*, *Sententia lib. Ethic.*, lib. I, lect. 1, *op. cit.*, t. XLVII-1, p. 4 (éd. Turin cit., par. 2) : sur *philosophia moralis*.

satisfasse aux exigences de l'ordre naturel. Mais Robert n'est pas seulement un bon roi dans le sens où pourrait l'être jusqu'un souverain païen. Le thomisme rendait la chose concevable, et imposait d'affiner la réflexion¹¹⁷. Chez Robert, ces fondements d'un gouvernement satisfaisant des hommes se trouvent placés sous la lumière d'une sagesse à son tour comprise selon l'enseignement du Docteur angélique : la connaissance de Dieu, la théologie dans laquelle excelle le roi. Quand il "considère" et "ordonne" les "opérations humaines", c'est-à-dire quand il conduit son peuple selon les nécessités de ce monde, il ne reste pas dans l'ignorance de la cause et de la fin de toute chose. Contrairement à l'apparence, le logothète ne perd pas de vue l'exercice concret du pouvoir. Remarquons la position de la justice dans le schéma de 1309. Montrant une justice dominée par la science, il indique l'exacte justice humaine propre aux meilleurs princes. Surplombée par la sagesse, elle s'épanouit, chez Robert, par l'intelligence de la justice divine¹¹⁸. Le rapport entre les deux justices représentait un sujet majeur de la réflexion politique des cercles dirigeants angevins. Une "question disputée", soutenue par le roi en personne, l'établit. Elle porte sur les contradictions entre droit positif et loi divine : *Cum uero lex ponatur multitudini hominum in qua maior pars est non perfectorum, ideo lex humana non prohibet omnia uitia, sed solum grauiora a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere, presertim nociua aliis et prohibitiua societatis humane, ut homicidia, furta et huiusmodi* ; mais, malgré les différences, ce droit positif n'est pas opposé à la loi divine¹¹⁹. Peu importe que la solution ne soit pas originale. Décidément, le discours de 1309 illustre bien les préoccupations et les prétentions du régime.

Dans un passionnant article, A. Boureau s'attaquait naguère au principe de la "sacralité royale en Occident". Il invitait les esprits à la raison dans un domaine où les excès de plume n'ont pas manqué¹²⁰. Cependant, il pensait établir à ce propos une distinction, chez Robert, entre le roi et le "fidèle instruit". Barthélemy de Capoue n'enseigne pas cela. Il y a plus. Saint Thomas différencie une sagesse simple vertu humaine du *donum sapientiae*, division qu'il étend, bien entendu, à la théologie : entre ce qu'on peut savoir par la seule étude ou par la Révélation (ne perdons pas de vue l'assimilation de la *Sacra Doctrina* à la *sapientia*)¹²¹. Cependant, sans le secours de l'Esprit, l'homme est incapable d'atteindre une perfection en ces domaines. Il en va d'ailleurs de même pour la science, à laquelle répond un *donum scientiae*¹²². Barthélemy de Capoue ne précise pas l'origine de la sagesse et de la science de son roi. Par l'excellence qu'il leur attribue, il suggère assurément que le souverain bénéficie d'une aide surnaturelle. Quelques indices dévoilent son sentiment. Il emprunte son développement sur la sagesse à la question de la *Somme Théologique* qui traite du "don de sagesse". Le discours de 1309 contient une référence au rapport entre sagesse et *timor Domini*, c'est-à-dire l'*initium sapientiae* selon saint Thomas, de la sagesse d'origine divine¹²³. Enfin, le même discours place l'ensemble des vertus du roi sous le patronage de sa "vertueuse charité" : cette vertu infuse, la plus haute de toutes, qui permet l'union avec Dieu en esprit¹²⁴.

Bien sûr, c'est constater que Robert est en état de grâce, comme tout bon chrétien. Mais pour comprendre le propos de Barthélemy de Capoue, il suffit de se tourner à nouveau vers saint Thomas d'Aquin. D'aucuns reçoivent science et sagesse "à un degré plus élevé", pour qu'ils

¹¹⁷ Sur la célèbre question de la nature et de la grâce, cf. la récente synthèse de J.-P. TORRELL, art. "Thomas d'Aquin (saint)", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XV, Paris, 1991, col. 766-770.

¹¹⁸ Sur la justice chez s. Thomas : J.-M. AUBERT, art. "justice", dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VII, Paris, 1974, col. 1633-1636.

¹¹⁹ Bibl. Angelica (Rome), ms. 150, fol. 327 r^o-330 r^o (cat. Goetz n^o 156 ; cat. Schneyer n^o 73).

¹²⁰ A. BOUREAU, "Un obstacle à la sacralité royale en Occident. Le principe hiérarchique", dans *la Royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, 1992, pp. 29-37.

¹²¹ S. THOMAS de AQUINO, *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. XLV, art. 1, ad 2^m ; *ibid.*, I^a pars, q. I, art. 6, co.

¹²² *Ibid.*, II^a II^{ae}, q. IX, art. 1, ad 1^m.

¹²³ *Ibid.*, II^a II^{ae}, q. XIX, art. 7, co.

¹²⁴ *Ibid.*, I^a II^{ae}, q. LXXI, art. 4, co. ; II^a II^{ae}, q. IV, art. 5, co. , et q. LXXXII, art. 2, ad 1^m.

puissent conduire les autres¹²⁵. Tel est indubitablement le cas de Robert ! On ne doit pas, ici non plus, couper le discours de 1309 du plus large contexte idéologique de l'État angevin. Qu'on se remémore les fameux sermons du roi, principale manifestation aux yeux de la multitude de sa science et de sa sagesse, de son image de roi "enseignant" d'ailleurs déjà acquise à l'heure où le logothète prend la parole, nous le verrons sous peu. Or, telle miniature de la "Bible de Naples" représente Robert sous les traits de Salomon prêchant au peuple¹²⁶. Explicitement, Remigio Girolami déclare qu'un honneur particulier lui est dû "en raison de la grâce de la prédication". Nous aboutissons à ce tryptique que saint Thomas ramasse en une formule : *gratia sermonis, sapientiae et scientiae*, cette réunion de dons de l'Esprit qui permettent d'instruire les hommes, ajoutons de les diriger¹²⁷. Robert lui-même propose, dans l'un de ses sermons, le modèle, à peine différent, du roi prophète *diuina reuelatione*, expression de la *prouidentia* royale, citant comme preuve la plus évidente David : *qui rex fuit insimul et propheta*¹²⁸. En résumé, le souverain jouit des grâces spécifiques lui permettant d'accomplir son office à la perfection.

Tolomeo de Lucques explique que les rois bénéficient d'une influence divine spéciale sur eux, prenant comme exemples les plus manifestes le roi de France et le roi de Sicile (sans doute Charles Ier). Il pousse à sa dernière conséquence une conception du Docteur angélique : "Le pouvoir spirituel et le pouvoir séculier dérivent tous deux de la puissance divine"¹²⁹. Quand Barthélemy de Capoue présente son roi comme prodigieusement savant et sage, chacun comprend qu'il le décrit comme sacré. Cette "sacralisation", il faut l'entendre au sens propre, selon ce verset 1 du Prov. XX que se plaisaient à répéter les juristes napolitains et le souverain : "Le coeur du roi est dans la main de Dieu ; il le fera pencher là où il lui aura plu"¹³⁰.

Il était normal que le coeur de Robert penchât dans le bon sens. Dans la troisième division du discours de 1309, Barthélemy de Capoue évoque d'abord la couronne éternelle que recevront les saints pour leurs mérites. Ensuite, il passe aux couronnes terrestres en général, simples signes de dignité temporelle. Il aboutit à celle de Robert, qui est la récompense de ses vertus. Le schéma, de nouveau, se comprend mieux en relisant ce que dit saint Thomas de la juste rétribution des bons princes : "gloire et honneur ici bas", et par-dessus ils "attendent leur salaire de Dieu"¹³¹. Avec habileté, le logothète insinue que la couronne terrestre de son maître n'est qu'une anticipation de celle de la sainteté. L'allusion ne pouvait échapper aux auditeurs. L'auréole des saints était décrite par ce verset de l'Ecclésiastique (XLV, vs. 14) : "une couronne d'or sur sa mitre", qui renvoyait trait pour trait au récent rituel du couronnement¹³². Sacralisation et sainteté : je crois que la démonstration aboutit.

Le thème de la science et de la sagesse du roi dans l'État angevin découvre, à ce point, toute son ambition. Elle n'est pas inouïe. On n'ignore pas, par exemple, que Philippe VI se mêla, comme Robert, de la querelle sur la Vision bienheureuse, mais sans son talent¹³³. Robert anticipe largement sur l'autre "roi sage", Charles V, et encore par l'ampleur de l'orchestration de cette idée. Le roi ne prêche pas seulement. Il rédige des traités de théologie. Il soutient des questions

¹²⁵ *Ibid.*, II^a II^{ae}, q. IX, art. 1, ad 2^m, et q. XLV, art. 5, co.

¹²⁶ F. AVRIL, "Trois manuscrits napolitains...", dans *Bibl. de l'École des Chartes*, CXXVII (1969), pp. 315-326.

¹²⁷ G. SALVADORI, *art. cit.*, p. 478, n° XII. S. THOMAS de AQUINO, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. CLXXVII, art. 2, *per tot. art.*

¹²⁸ *Bibl. Angelica* (Rome), ms. 151, fol. 77 v°-78 r° : sermon prononcé *coram rege Francie* (cat. Goetz n° 173 ; cat. Schneyer n° 251).

¹²⁹ TOLOMEO de LUCQUES, *Determinatio...*, *op. cit.*, pp. 38-39. S. THOMAS de AQUINO, *Com. in lib. II Sententiarum*, éd. Paris, 1929, dist. XLIV, expos. textus, ad 4^m, pp. 1135-1136.

¹³⁰ ANDREAS de ISERNIA, *Lectura...*, fol. 110 v°, sur authen. *Habita* de Frédéric Ier, n° 4 ; E. BERTAUX, *Santa Maria di Donna Regina...*, Naples, 1899, p. 11 (Charles II) ; etc. Bien entendu, l'usage de cette citation n'était pas nouveau : C. I, 1, 8 (*Corp. iur. ciu.*, *op. cit.*, vol. II, p. 12) ; F. CALASSO, "Origini...", *art. cit.*, p. 241.

¹³¹ S. THOMAS de AQUINO, *Sententia lib. Ethic.*, lib. V, lect. 11, *op. cit.*, t. XLVII-2, p. 301 (éd. Turin *cit.*, par. 1011).

¹³² C. MINIERI RICCIO, *Saggio...*, *Supp.*, II, *op. cit.*, n° L (le doc. cité est la lettre même qui annonce aux sujets du Royaume le couronnement de Robert. Elle expose qu'il a reçu les insignes royaux, dont : *coronam et mitram*).

¹³³ M. DYKMANS, *op. cit.*, pp. 90*-91*.

disputées¹³⁴. Le cas de Barthélemy de Capoue nous montre comment ses ministres le relaient, eux qui, à leur tour, par une forme de participation, reflètent la sagesse du roi, voire suppléent sa science. André d'Isernia formule cette conception "collégiale" du "corps politique" du roi, comparant les saints et les conseillers du prince, exposant que celui-ci peut être dit *philosophie plenus* avec le concours de son conseil d'"experts"¹³⁵. L'iconographie joue sa partie. La représentation des vertus devient un motif obsédant. Sur le tombeau de Robert, les arts libéraux s'ajoutent aux dites vertus. Le roi y est aussi figuré (y était plus exactement) encadré à dextre par les hommes d'armes, mais à senestre par des hommes en robe où il faut reconnaître les *periti*, les juristes en particulier, plutôt que le corps ecclésiastique. La même scène se voit sur le sarcophage de son fils, Charles duc de Calabre¹³⁶. On comprend que la sagesse de Robert n'est pas une "manie" personnelle, mais une doctrine politique.

Son règne n'en marqua même pas l'origine. J'ai cru en percevoir les signes annonciateurs avec Charles Ier. Elle s'épanouit avec Charles II. Les "sermons" de Barthélemy de Capoue, déjà, répercutaient les paroles du roi. Celui-ci laissa, à sa mort, un recueil de maximes royales composé de citations scripturaires et de principes juridiques¹³⁷. Plus remarquable, dans un acte de 1302, il décrivit Robert comme son héritier "doté par les dons de sagesse et de science", et constitué à son image par la "vertu générative"¹³⁸ ! Cette vertu de la race comme sa piété, manifestées par le don de prédication, un Louis d'Anjou ne les exprima-t-il pas quand, à peine tonsuré, il commença à prêcher (avant de montrer de grandes aptitudes dans cette activité) ? En tout cas, Robert n'attendit pas d'être oint pour prêcher à son tour : n'adressait-il pas des "paroles très sacrées" aux Marseillais le 18 juillet 1309¹³⁹ ?

Dans son discours de 1309, Barthélemy de Capoue ne néglige pas ces qualités héréditaires. Il s'y prend de la manière apparemment la plus audacieuse, si l'on songe qu'il s'adresse à un auditoire italien. La prééminente dignité de Robert vient de ce qu'il est, certes, fils et petit-fils des deux derniers rois de Sicile, mais à travers eux ses ancêtres "furent rois descendant de la race royale des rois de France". Il n'a pas besoin d'ajouter plus. Non seulement les Angevins n'avaient jamais perdu, depuis Charles Ier, la "fierté d'être Capétiens" - pour utiliser une formule de B. Guenée -, mais dans le Royaume comme dans les milieux guelfes la gloire de la maison de France était un argument ordinaire. Tolomeo de Lucques nous a montré, un peu plus haut, cette croyance dans le caractère exceptionnel d'une famille élue par Dieu et, ajoutons, dévouée à sa cause. A. Vauchez a établi comment le culte de saint Louis évêque permettrait, dans la branche angevine des Capétiens, de développer encore une propagande sur la "lignée sainte", associant heureusement les ascendances française et hongroise¹⁴⁰.

Parvenus à ce point, nous comprenons que la dynastie angevine est en voie de se délivrer d'une argumentation théocratique qui semblait, d'abord, occuper tout le champ. Au vrai, Marino de Caramanico avait déjà élaboré une adroite démonstration selon laquelle le roi de Sicile, bien que vassal du Saint-Siège, n'en était pas moins un "roi libre", à parité avec l'empereur. Ses successeurs

¹³⁴ *Ibid.* pp. 35*, 37*, 43*-46*, et, bien sûr, le *De Visione beata* publié dans ce même livre.

¹³⁵ ANDREAS de ISERNIA, *Lectura...*, *op. cit.*, fol. 109 r°, sur Const. Frid. II, tit. I, *De statutis et consuetudinibus*, n° 29, et fol. 9 v°, sur Feud. lib. I, tit. III, *Qui successores*, n° 16. Cf. E. KANTOROWICZ, *Les Deux corps...*, *op. cit.*, pp. 120-121.

¹³⁶ S. FRASCHETTI, "il Mausoleo di Roberto d'Angiò", dans *Rivista d'Italia*, 1900, 3, pp. 247-248. Tombeau du duc : *Storia di Napoli*, t. III, Naples, 1979, p. 637. Voir encore le fol. 3 v° de la "Bible de Naples" : F. AVRIL, *op. cit.*, pl. XI (cf. commentaire de F. BOLOGNA, *op. cit.*, pp. 355-357).

¹³⁷ É. BERTAUX, *Santa Maria...*, *op. et loc. cit.* Arch. di Stato di Napoli, Monasteri soppressi, Platea del monastero di S. Pietro Martire, n. 693, pp. 93-94.

¹³⁸ C. MINIERI RICCIO, *Saggio...*, *Supp.*, II, *op. cit.*, n° XVIII.

¹³⁹ *Processus canonizationis... S. Ludovici...*, *Analecta Franciscana*, VII (1951), pp. XVIII et 344. Arch. mun. de Marseille, AA 72.

¹⁴⁰ J.-P. BOYER, *art. cit.* B. GUENÉE, "la Fierté d'être capétien en France au Moyen Age", dans *Annales E.S.C.*, 1978, 3, pp. 450-477. A. VAUCHEZ, "*Beata stirps* : sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles", dans *Famille et Parenté dans l'Occident médiéval*, Rome, 1977, pp. 397-406. Voir aussi : *id.*, *la Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome, 1981, pp. 212-213 et 265-268.

paraissent plus timides, si nous en jugeons par ce que pense André d'Isernia de la possibilité d'appel d'une sentence au pape¹⁴¹. Pourtant, dans le discours de 1309, Barthélemy de Capoue franchit un pas d'une plus grande audace encore : l'émancipation du sacre. Plus exactement, il la justifie. Robert s'était proclamé roi le jour de la mort de son père¹⁴². Les bonnes raisons ne manquaient pas. Il y avait le souvenir de la longue période d'incertitude après le décès de Charles Ier, alors que son héritier (le futur Charles II) était prisonnier des Catalans¹⁴³. Les intérêts du roi de Sicile et du pape ne coïncidaient pas toujours. Ainsi, en 1309, Clément V venait, en sous-main, de favoriser l'élection de Henri VII, aux dépens de Charles de Valois¹⁴⁴. Les craintes que pouvait soulever une telle attitude ne se justifieraient que trop. Il était utile, dans le domaine idéologique, que la dépendance d'avec le pape ne parût pas totale, pour légitimer des choix politiques divergents des siens. Le dessein prenait corps d'autant plus facilement, à cette heure, que Charles II avait déjà esquissé un affranchissement de l'autorité pontificale en matière successorale. Au 2 septembre 1296, il qualifiait son fils Robert de *primogenitus*, avant que la bulle de février 1297 ne l'y autorisât¹⁴⁵.

On aura remarqué que le discours de 1309 ne donne à aucun moment l'explication qui paraîtrait la plus convaincante des grâces divines reçues par Robert : le "sacre" au sens strict, c'est-à-dire l'onction. Il n'effleure même pas cette dernière question. L'oubli surprendrait, si on ne prenait garde que la troisième division de l'allocution présente les qualités du roi, humaines bien sûr, mais encore surnaturelles, comme antérieures aux cérémonies d'Avignon.

Le compte rendu de celles-ci par Barthélemy de Capoue se révèle astucieux. Que le principe héréditaire fût établi par l'accord conclu entre Charles Ier et la papauté, que Boniface VIII se fût déjà prononcé à l'avantage de Robert n'empêchaient pas que, pour entrer légitimement en possession de son État, le nouveau roi devait être reconnu comme tel par son seigneur féodal, par le couronnement et par l'hommage. A en croire le logothète, Clément V avait plutôt constaté une situation. Il suggère que Robert était déjà roi en raison de ses éminentes vertus et de celles de sa dynastie, une dynastie française "royale" par essence. Plus brutalement, il déclare que la couronne lui a été remise comme à celui qui était déjà roi du vivant de son père : "L'aîné, en effet, d'un roi est appelé roi du vivant de son père". Cette habile théorie fut également développée par André d'Isernia dans sa *Lectura...in usus feudorum*¹⁴⁶. Elle a beau se réclamer du Décret, utilisant en réalité sa glose, elle n'en relègue pas moins l'autorité de l'Église au second plan. Jusque la bulle de 1297 semble réduite à la reconnaissance d'une prérogative. Après tout, l'absence d'allusion à la condition du Royaume comme fief d'Église n'était peut-être pas sans arrière-pensées, encore qu'une explication puisse être proposée dans le fait que Robert ne prêta hommage que le 26 août¹⁴⁷. Une chose reste sûre. En dépit des apparences, le discours de 1309 proclame un droit propre de l'État sicilien.

Sur ce point, l'opinion du logothète paraît certaine. Matteo d'Afflitto rapporte, dans ses commentaires sur le *Premier livre des fiefs*, un résumé de l'argumentation juridique qu'il avait élaborée pour l'affaire de la succession à Charles II¹⁴⁸. Robert avait pris la suite de son père parce que, du vivant de celui-ci, il avait détenu la primogéniture. Charles II avait agi à la demande de "tous les magnats et peuples du Royaume afin qu'il déclarât qui était l'aîné". Il avait alors ordonné

¹⁴¹ F. CALASSO, "Origini...", *art. cit.*, pp. 253-254.

¹⁴² C. MINIERI RICCIO, *Saggio...*, *Supp.*, II, *op. cit.*, n° XLIII.

¹⁴³ Dans le royaume, on voit Charles II ne porter le titre de roi qu'en mai 1289 : A. DE APREA, *Syllabus membranarum...*, t. II-1, Naples, 1832, p. 42. Voir aussi sur la question de la titulature de Charles II : G. DIGARD, *op. cit.*, t.I, pp. 63-64, 69 et 76 n.6.

¹⁴⁴ G. TABACCO, *op. cit.*, p. 29.

¹⁴⁵ R. CAGGESE, *op. cit.*, t. I, p. 7.

¹⁴⁶ ANDREAS de ISERNIA, *Lectura...*, *op. cit.*, *Preludia*, fol. 3 v°, n° 33.

¹⁴⁷ *Regestum Clementis papae V*, cura et studio monach. Ord. S. Benedicti, Rome, 1884-1892, n° 4782.

¹⁴⁸ MATTHEUS de AFFLICTIS, *In primum lib. feud.*, Lyon, 1548, *De succ. feud.*, fol. 54 v°, par. 100. É.-G. LÉONARD, *la Jeunesse...*, *op. cit.*, pp. 117-118.

une assemblée : une telle réunion fut effectivement convoquée pour le premier mars 1296¹⁴⁹. Il avait, à ce moment, reconnu Robert pour aîné. Sans doute lors de cette cérémonie, "tous les sujets" avaient juré fidélité à l'héritier (il est précisé que cet acte eut lieu du vivant de Charles II). On reconnaîtra la hardiesse de la démonstration. Elle oublie, de nouveau, le lien féodal avec l'Église romaine. Elle passe sous silence le fait que l'assemblée décidée par Charles II visait à adresser une supplique au souverain pontife¹⁵⁰. A peine remarque-t-elle, sans s'y arrêter, que le pape et les cardinaux écrivirent à Robert comme à l'aîné. Par-dessus tout, elle n'envisage la question successorale que sous l'angle du droit naturel de l'État. Incontestablement, Barthélemy de Capoue s'est hissé jusqu'à la conception d'une telle légitimité naturelle du prince : amorcée dans le discours de 1309, elle s'épanouit dans celui de 1324. S'il n'est pas fait explicitement référence à ce consentement des sujets évoqué par Matteo d'Afflitto, le schéma est sous-jacent.

Au départ, dès le discours de 1309, on retient une valorisation de la dimension temporelle de l'État, un refus du *contemptus mundi* qui trouvaient, une fois encore, une ferme assise chez saint Thomas d'Aquin¹⁵¹. Celui-ci avait, en quelque façon, réhabilité l'honneur terrestre mérité par les chefs. Selon son exact enseignement, Barthélemy de Capoue n'omet pas d'avertir les sujets que, en retour des mérites et de l'éminente dignité de Robert, l'*obseruantia* lui est due : une vertu qui consiste, pourrait-on dire, à "rendre justice" aux détenteurs de l'autorité publique par la révérence et l'obéissance¹⁵². Cette "appréciation positive des réalités terrestres", selon un jugement porté sur la doctrine de saint Thomas, invitait aussi à mettre en valeur l'exercice effectif des vertus du prince¹⁵³. Les vertus humaines, en tant que telles, s'épanouissaient, d'après le Docteur angélique, grâce aux efforts personnels de l'homme. On peut, dans cette perspective, reconsidérer toute la hiérarchie proposée dans l'allocution du logothète. Sa volonté est, par exemple, évidente de prouver que Robert par son application dans les sciences, telle la logique, a mérité de progresser vers un savoir sans cesse plus élevé. Suivant toujours de fort près son modèle, même s'il emploie le terme de *constantia* dans un sens vague et général qui n'appartient pas au saint docteur, il apprend que la conduite du roi est celle de l'authentique vertueux que rien ne détourne de faire le bien. Concrètement, Robert prend garde d'éviter l'injustice quand il est partie dans une affaire.

En 1324, le discours est entièrement bâti sur le thème du bon gouvernement : amour du prince pour son peuple, direction effective, justice. Certes, l'idée que le roi oeuvrait pour l'avantage de ses sujets, qu'il fût comme un père, ainsi que l'expliquaient les juristes napolitains, ne présentait pas une considérable originalité¹⁵⁴. On ne saurait, par ailleurs, négliger les contraintes politiques du moment : le désordre et la violence s'étaient diffusés dans le Royaume pendant l'absence de Robert expose R. Caggese¹⁵⁵. Le remarquable, néanmoins, était que ces fins temporelles de l'État parussent le justifier entièrement, que sa sanction se manifestât dans le bien commun. Comment ne pas songer à la réflexion sur la cité redécouverte par saint Thomas dans les *Politiques* d'Aristote ?

On objectera qu'il n'y a pas, dans le discours de 1324, mention explicite dudit "bien commun". Mais le bon gouvernement du prince s'y trouve rapporté à ce qui en constituait la condition et l'effet : la reconnaissance d'un corps politique du Royaume, qui sollicitait toute l'attention du logothète. Ne prétendait-il pas s'adresser à l'"*uniuersitas* des fidèles du royaume de Sicile" ? communauté naturelle puisque reposant sur la naissance et la familiarité. Charles Ier, fondant en 1277 le monastère de Sainte-Marie-de-la-Victoire, n'hésitait pas à en réserver l'accès aux "nations"

¹⁴⁹ C. MINIERI RICCIO, *Saggio...*, *op. cit.*, *Supp.*, I, Naples, 1882, n° XCIX.

¹⁵⁰ En 1309, Robert requit derechef les communautés du royaume de demander au pape son couronnement ! Cf. C. MINIERI RICCIO, *Genealogia...*, *op. cit.*, p. 216.

¹⁵¹ Sur cette réhabilitation des réalités terrestres par s. Thomas : J.-P. TORRELL, *art. et loc. cit.*

¹⁵² S. THOMAS de AQUINO, II^a II^a e, q. LXXX, art. unicus, co. et ad 3^m (*praecellentibus personis debetur et reuerentia honoris et obedientia*).

¹⁵³ J.-P. TORRELL, *art. et loc. cit.*. É. GILSON, *op. cit.*, pp. 201-203. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *art. cit.*, col. 968-969.

¹⁵⁴ ANDREAS de ISERNIA, *Lectura...*, *op. cit.*, fol. 80 v°, sur Feud. lib. II, tit. L II, *De prohibita feudi*, n° 1.

¹⁵⁵ R. CAGGESE, *op. cit.*, t. II, p. 71.

française et provençale, et excusait son choix sur la diversité de celles qui composaient son royaume¹⁵⁶. Il est exact que l'expression d'*uniuersitas regni Sicilie* se rencontre dès la fin de son règne¹⁵⁷. On mesure, toutefois, le chemin parcouru. L'importance acquise par la "communauté naturelle" du Royaume méritait, en 1324, la laborieuse démonstration selon laquelle Robert était un authentique compatriote de ses sujets ! Une semblable affirmation correspondait à l'"italianisation" de la dynastie, qui marqua son règne. Elle relevait autant d'une logique politique. Suivant Aristote, saint Thomas conseillait la communauté d'origine pour les hommes d'une cité, y compris pour le prince, comme procurant l'amitié entre eux : on voit que le logothète suit à peu près ce raisonnement¹⁵⁸.

Cette émergence du "pays", voulue ou subie par le régime, signifiait un nouveau "dialogue" politique. Les deux discours de Barthélemy de Capoue en rendent compte. Chacun est prononcé à l'occasion d'une grande assemblée, "assemblée représentative" au moins en 1324, comme le prouve l'expression de "communauté du Royaume". Depuis le règne de Charles II, l'usage des assemblées avait connu un notable essor. Elles étaient destinées, comme ici, à marquer les moments forts de la vie de l'État, et à arracher les subsides que justifiaient les circonstances : ce qui fut bien probablement le cas en 1309 et en 1324¹⁵⁹. Des campagnes générales de réception des hommages devenaient, parallèlement, l'autre grande forme d'expression du "pays", et approchaient assez de la pratique des assemblées¹⁶⁰. Les communautés d'habitants adressaient leurs "syndics" aux cérémonies. Elles réunissaient des foules nombreuses et donnaient, éventuellement, l'occasion de "sermons" du roi en personne : ainsi en 1330¹⁶¹.

Dans ces conditions, l'éloquence s'imposait, plus que jamais, comme un art majeur de gouvernement, d'autant que l'affirmation du "pays" prenait la forme d'une "cristallisation". Elle s'accompagnait d'un développement de la vie municipale dans les différentes communautés. Comme nous l'apprennent les procès-verbaux, conservés pour le règne de Robert, du "conseil général" de Marseille, la parole tenait sa place dans l'administration de la chose publique¹⁶². La rhétorique de Barthélemy de Capoue surprend, au premier abord, par son aspect "savant". Elle s'explique mieux si on la rapporte à un auditoire, aux côtés des clercs et d'une aristocratie souvent instruite, de notables frottés de culture, et surtout de juristes ou de praticiens. Ils géraient leur cité et fournissaient les délégués habituels des communautés aux réunions générales, ou pour les hommages. Peut-être faut-il songer, dans ces conditions, à l'effet d'une concurrence avec l'exemple des villes d'Italie centrale et septentrionale. Le discours formait l'assise de leur culture et de leur pratique politiques¹⁶³. L'État angevin se devait de ne pas paraître trop en retrait.

Bien sûr, les grands rassemblements ne touchaient, en pratique, qu'une étroite élite, incapable d'incarner véritablement le soutien au prince de la "communauté du Royaume", en dépit d'une

¹⁵⁶ G. DEL GIUDICE, *Codice Diplomatico del Regno di Carlo I e II...*, t. II, Naples, 1869, app. II, doc. III.

¹⁵⁷ C. MINIERI RICCIO, *Studii... sopra 84 Registri...*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵⁸ S. THOMAS d'Aquin, *Sententia lib. Pol.*, lib. I, cap. 10, et lib. III, cap. 2, *op. cit.*, pp. A 113-114 et A 190 (éd. Turin-Rome *cit.*, par. 154 et 362).

¹⁵⁹ E. GENTILE, "Parlamenti Generali nel Regno di Napoli nel periodo Angioino", dans *Studi in onore di Riccardo Filangieri*, Naples, 1959, pp. 369-383. *Id.*, "Parlamento Angioino del 1297 per la imposizione di un sussidio di guerra", dans *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, XXXIV (1961), pp. 185-194.

¹⁶⁰ Cf. pour la Provence : J.-P. BOYER, "Aux origines du Pays. Le roi Robert et les hommages de 1331 en Provence", dans *1388 - La dédition de Nice à la Savoie*, Paris, 1990, pp. 215-227. Dès le 5 mai 1309, Robert demande que les *uniuersitates* du Royaume lui adressent des syndics pour lui prêter hommage lige, renouvelant donc les serments de fidélité prêtés du vivant de son père : C. MINIERI RICCIO, *Saggio...*, *Supp.*, II, *op. cit.*, n° XLIII.

¹⁶¹ Cf. cat. Goetz n°s 179, 180, 273 et 274 ; cat. Schneyer n°s 108-111.

¹⁶² G. GALASSO, *il Regno di Napoli...*, *Storia d'Italia*, t. XV-1, Turin, 1992, pp. 407-433. Arch. Mun. de Marseille, BB 11 (1318-1319), etc.

¹⁶³ E. ARTIFONI, "i Podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale", dans *Quaderni Storici*, 1986, pp. 687-719.

doctrine ferme sur la représentation des personnes morales¹⁶⁴. On ne s'étonnera pas, alors, de l'insistance de Barthélemy de Capoue, en 1309, sur les festivités publiques qui avaient marqué à Avignon le couronnement du roi, manifestations de joie auxquelles il invitait les sujets du Royaume à se joindre. Par ses lettres du 24 juillet 1309, adressées aux principaux nobles et à plusieurs villes de Provence, Robert avait drainé vers la ville, en prévision des cérémonies, une foule considérable, en partie, il est vrai, par précaution contre la présence de mercenaires étrangers¹⁶⁵. L'ampleur des réjouissances est confirmée, du moins, par la livraison imposée aux communautés de Provence, "pour la fête du couronnement", de cent vaches et boeufs et cinq cents "béliers châtrés"¹⁶⁶. Le quatre septembre, Charles duc de Calabre - en pratique Barthélemy de Capoue - diffusait la nouvelle du sacre dans le Royaume par une lettre circulaire destinée aux justiciers et aux principales villes : elle ordonnait que des fêtes exprimassent l'allégresse commune¹⁶⁷. Quoique de manière moins explicite, le logothète mentionnait en 1324 la joie qui devait accompagner la venue du roi. Une lettre de Jean XXII adressée le 22 juin à Robert rapporte, en effet, "la fête et la joyeuse réception célébrées par tes sujets, comme il convenait, lors de la joyeuse arrivée royale"¹⁶⁸. Je n'aurais que l'embarras du choix pour montrer l'importance accordée aux cérémonies publiques dans la première moitié du XIV^e s.¹⁶⁹.

On ne niera donc pas l'expression d'une conception laïque de l'État, qui paraît se renforcer entre les deux discours de 1309 et de 1324. Pour autant, cette seconde allocution, si elle avance des justifications naturelles du pouvoir temporel, n'en soutient pas plus l'immanence que la première. Le croire supposerait qu'on négligeât une grande part de ce que nous avons appris sur le texte. Je n'en répéterai pas l'analyse. Qu'on se souvienne, seulement, que le thème et son introduction entament le discours par une image du Christ répétée avec insistance, et que les auditeurs étaient clairement renvoyés aux modèles familiers des sermons de l'Avent et des Rameaux, alors qu'il s'agissait précisément de leur annoncer le retour du souverain. Ce qu'entendait l'assistance n'est pas douteux : Robert, comme prince chrétien, trouvait dans le Christ-Roi à la fois la légitimité de son pouvoir, qui était une participation du sien, et le modèle du bon gouvernement, fût-il exclusivement temporel¹⁷⁰. Il est à peine utile de souligner que, de la sorte, l'interprétation du discours à la lumière du "thomisme" se trouve pleinement confirmée. En dépit de l'apparence, le "sermon" de 1324 est celui, des deux ici proposés de Barthélemy de Capoue, qui articule avec le plus de cohérence ordre naturel et transcendance. La "communauté" du Royaume elle-même, qui rassemblait le prince et ses sujets, n'était certainement pas dépourvue d'une perspective providentielle. Dans le sermon pour le premier dimanche de l'Avent qui a probablement inspiré le logothète, saint Thomas d'Aquin évoquait une telle "fraternité" entre le Christ et les hommes et rappelait que le Deutéronome ordonnait au peuple élu de ne choisir de roi que de sa nation (XVII, vs. 15).

Sans difficulté, les deux "sermons" pouvaient s'achever sur une même vision quasi eschatologique : le roi comme image du Christ (serait-ce, en 1309, au travers de la figure de Salomon) accueilli par un peuple qui n'est autre que la nouvelle Jérusalem. Une représentation bien traditionnelle, j'en conviens. Un sentiment fort, également, que l'aspiration à être le "peuple élu". Voici François de Meyronnes qui explique aux Provençaux que leur pays est cette "terre que Dieu a sanctifiée par dessus toutes les autres, car dans cette patrie se trouvent sept saints qui ont vu le Christ de leurs yeux charnels". Voici les statuts d'Aquila qui rappellent la mémoire de "notre Moïse, c'est-à-dire le

¹⁶⁴ Comme l'établit par exemple la convocation d'un "parlement" par Charles II, le 9 juillet 1289, publiée par : M. CAMERA, *op. cit.*, pp. 14-15.

¹⁶⁵ C. MINIERI RICCIO, *Saggio...*, *op. cit.*, *Supp.*, II, n° XLVIII.

¹⁶⁶ Arch. dép. des Bouches-du-Rhône (Marseille), B 2011, fol. 161 r°.

¹⁶⁷ C. MINIERI RICCIO, *Saggio...*, *op. cit.*, *Supp.*, II, n° L.

¹⁶⁸ *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII...*, éd. A. COULON et S. CLEMENCET, Paris, 1900-1967, n° 2110.

¹⁶⁹ Un aperçu dans : J.-P. BOYER, "la Foi...", *art. cit.* N. COULET, "les Entrées solennelles en Provence", dans *Ethnologie française*, VII (1977), 1, pp. 63-82.

¹⁷⁰ J. LECLERCQ, *L'Idée de la royauté du Christ...*, *op. cit.*, pp. 25-26, 45 et *passim*.

seigneur d'heureuse mémoire Charles Ier" qui a affranchi la cité de la "dure et cruelle main de Pharaon". Voici Jean Regina qui désigne Naples comme la "Jérusalem mystique". Voici, enfin, le roi Robert en personne qui, en 1340, pour prévenir une disette se réclame de l'exemple de Joseph prévoyant la famine en Égypte¹⁷¹. La boucle se referme : le sermon était bien la meilleure manière pour parler d'un tel roi à un tel peuple.

Un récent débat sur *la Royauté sacrée dans le monde chrétien* conduisait à constater que deux voies s'offraient aux monarchies médiévales dans l'utilisation du sacré religieux : l'une revenant à s'approprier concepts et structures forgés par l'Église, à les "étatiser", l'autre à les détourner, les "parasiter" oserais-je dire¹⁷². Le choix de Barthélemy de Capoue est clair. Sans mal, il eût pu tracer de son souverain ce "portrait" de Philippe le Bel présenté à Clément V, en 1308, par Guillaume de Plaisians : "roi catholique, roi des Francs..., ministre de Dieu, combattant de la foi catholique, zéléteur de la loi divine", tout dévoué à la "défense de l'Église"¹⁷³. Ce serait un beau sujet que d'inventorier les similitudes, très nombreuses, entre l'idéologie royale angevine et celle de Philippe IV.

On sait où le mena sa conception de la maison de France comme "ministre de l'Église". Barthélemy de Capoue et, avec lui, les principaux "idéologues" du Royaume réussirent, pour leur part, une opération qui ne manque pas de sel : exalter l'État en se réclamant de la théocratie pontificale. Il est vrai, toutefois, que ce n'était qu'une facette du système d'idées du logothète : une construction intellectuelle très cohérente, et en accord avec les convictions de l'homme. *Gratia non destruit naturam, sed eleuat et perficit*¹⁷⁴ : la formule de saint Thomas d'Aquin, presque trop célèbre pour qu'on ose la répéter, résume pourtant au mieux le regard qu'il portait sur l'État laïc, ses prérogatives, ses rapports avec l'Église et avec le surnaturel.

On a volontiers appelé Barthélemy de Capoue le "Pierre de la Vigne" des rois angevins. Il serait plus juste de dire qu'il représentait le pôle opposé d'une même fonction. Le langage mystique dont il pouvait user, comme son illustre prédécesseur, pour parler du souverain n'approchait en rien d'une "divinisation" rampante. Il ne montrait que le fidèle imitateur du Christ que devait être un bon roi.

La forme du sermon convenait incontestablement au message. Il n'est pas moins évident qu'il s'agissait d'un modèle séduisant pour des États qui assistaient à l'ample reconquête pastorale lancée par l'Église depuis le tournant des XII^e - XIII^e s.¹⁷⁵. Les discours de Barthélemy de Capoue témoignent d'abord du vaste effort de propagande qu'ils déployaient à leur tour. Il apprend que, contrairement à une opinion trop souvent reçue, le régime angevin ne ménagea pas ses efforts pour se concilier l'"opinion publique" de ses domaines.

Il n'empêche que la propagande ne pouvait pas tout. Par une curieuse ironie du destin, à peine avait-il achevé le bel éloge de son roi que Barthélemy de Capoue devait, en septembre 1309, fuir Naples devant les tumultes provoqués par les parents du chambrier Barthélemy Signulfo.

¹⁷¹ Sermon de F. de Meyronnes dans *Analecta Ord. fratrum min. cap., art. cit.*, p. 311. A. CLEMENTI, *Statuta Civitatis Aquile*, Rome, 1977, pp. 9-10 (datation malheureusement imprécise). Jean Regina : T. KAPPELLI, *art. cit.*, p. 67. Acte de Robert : *Codice Diplomatico Brindisino*, t. II, éd. M. PASTORE DORIA, Trani, 1964, n° 32. Sur la force du courant eschatologique dans le Royaume à l'époque souabe : S. TRAMONTANA, "la Voce dei sudditi nel Regno Normanno e Svevo", dans *Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina*, 1984, 2, pp. 829-832.

¹⁷² A. BOUREAU et C. S. INGERFLOM, avant-propos à : *la Royauté sacrée...*, *op. cit.*, pp. 5-6.

¹⁷³ G. LIZERAND, *le Dossier...*, *op. cit.*, p. 126.

¹⁷⁴ Cité par J.-P. TORRELL, *art. cit.*, col. 767.

¹⁷⁵ A. VAUCHEZ, présentation de : *Faire croire...*, *op. cit.*, pp. 10-11.

Documents

Règles d'édition.

Les deux textes sont donnés par le ms. de Naples. Seul le premier apparaît dans le ms. de Vienne. En ce cas, il m'a servi de ms. de base, et je n'ai retenu que les variantes significatives de celui de Naples. Il offre, en effet, une copie sensiblement plus tardive et particulièrement défectueuse. Elle a été, pourtant, parfois utile pour corriger la version de Vienne, non parfaite. J'ai distingué les t des c devant les voyelles selon les règles orthographiques classiques : les mss. ne permettent pas de différencier les deux lettres. Les titres des livres de l'Écriture et des ouvrages d'Aristote apparaissent sous forme complète, avec leur déclinaison, quand l'un des mss. en indique la terminaison (ce qui se produit quelquefois). Quant aux références juridiques, j'ai conservé le système d'abréviation des mss. C'est celui en usage chez les juristes anciens et modernes. Or, B. de Capoue était, lui-même, un professionnel du droit.

I - "Sermon" de Barthélemy de Capoue
pour le couronnement du roi
Fin août 1309 ; sans doute : Naples.

Sources. V = Vienne, Nationalbibl., ms n° 2132 (XIV ° s.), fol. 65 r° - 66 r°. N = Naples, Bibl. Nazionale, ms. VII E 2 (XV ° s.), fol. 196 v° - 197 v°.

Bibliographie. A. MIOLA, "Notizia della Biblioteca Nazionale di Napoli", dans *Archivio Storico per le Province Napoletane*, V (1880), pp. 407-408 (analyse très partielle et publication de quelques lignes, selon le ms. de Naples). É.-G. LÉONARD, *La Jeunesse de Jeanne Ière*, t. I, Monaco-Paris, 1932, pp. 115 n. 2 et 121 - 122 (analyse très partielle avec publication de quelques lignes, selon le ms. de Naples). A. NITSCHKE, "Die Reden des Logotheten Bartholomäus von Capua", dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, XXXV (1955), p. 258 (discours n° 25). J. B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters...*, *Autoren : A - D*, Münster Westfalen, 1969, p. 423 (discours n° 46).

(fol. 65 r°) Alius sermo quem fecit idem logotheta in publicatione facta per eum, presente multitudine copiosa, de coronatione incliti principis domini Roberti Ierusalem et Sicilie regis illustris.

Coronauit eum Aaron ^(a) *in uasis uirtutis* - Ecclesiastic. XLV° [vs. 9] ⁽¹⁾.

Premissa ^(b) auctoritatis ^(c) uerba conuenienter adaptantur ad causam coronationis incliti principis domini nostri Roberti illustris regis Sicilie celebrate diebus proximis per dominum summum pontificem. In quibus uerbis, I. primo describitur ipsius coronantis precellens auctoritas cum dicit : *coronauit* Aaron, II. secundo eiusdem coronati prehemins dignitas cum subdit : *eum*, scilicet regem Sicilie, III. tertio illius prefulgens uirtuosa caritas cum subiungit : *in uasis uirtutis*.

I - Precellens auctoritas coronantis describitur ex eo quod dicit : *coronauit* Aaron, quia sicut Aaron fuit de summis sacerdotibus, ut dicitur in Psalmo ^(d) [XCVIII, vs. 6] : *Moyses et Aaron ex sacerdotibus eius* ⁽²⁾, sic ^(e) Christi uicarius romanus pontifex qui coronauit dictum regem dicitur summus sacerdos, sicut dicit Thomas in libello De regimine dominorum ^(f) ⁽³⁾, et sicut Aaron uocatus fuit a Deo ut scribitur Hebre. V° [vs. 4] ⁽⁴⁾, sic et romanus pontifex a solo Deo uocatus habet iurisdictionem, ut dicit decretalis prima, De translatione ⁽⁵⁾, cuius auctoritas ^(g) precellit omnes alias auctoritates et potestates ut dicit c. Cuncta per mundum, IX, q. ultima ⁽⁶⁾, et idem Thomas notat in eodem libello cap. XV° ⁽⁷⁾.

II - Secundo denotatur ipsius coronati prehemins dignitas cum dicit : *eum*, scilicet regem Sicilie, que aperte cunctis ostenditur 1) ex ipsius origine clare generationis, 2) ex ordine proxime ac debite sibi successionis, 3) et ex uigore pontificalis declarationis.

1) Ex origine ipsius clare generationis, quia filius est et nepos duorum proximorum regum Sicilie et ulteriores parentes sui reges fuerunt de regali stirpe regum Francie descendentes ; unde conuenienter dici potest ei quod scriptum est Prouerb. III^o [vs. 9] : *Corona inclita proteget te*, id est gloriosa, que gloria est opinione hominum in claritate parentum sicut dicit Boethius III^o De consolatione ⁽⁸⁾.

2) Item ipsa prehemins dignitas apparet (fol. 65 v^o) ex ordine proxime ac debite sibi successionis, quia predictis auo et patri tanquam uerus primogenitus et legitimus successor est heres ; propter quod conuenienter sibi dici potest quod scriptum est Prouerb. XXVII^o [vs. 24] : *Tribuetur tibi corona in generatione generationum*. Hec enim corona que data est sibi non est ei exhibita tanquam nouo regi uel aduenticio, sed tanquam hereditario successor et regi etiam predicto patre ^(h) uiuente. Primogenitus quidem regis dicitur rex, uiuente patre, sicut dicit Gregorius in c. Cepit Herminegildus ⁽ⁱ⁾, XXIII^a, q. prima ⁽⁹⁾.

3) Item ostenditur ipsa precellens dignitas ex uigore pontificalis ^(j) declarationis. Olim siquidem clare memorie dominus rex pater prefati domini regis Roberti, dum plures incolumes liberos primi et secundi gradus haberet et occurreret ei dubietas quis de prefatis suis liberis foret sibi in eodem regno Sicilie successurus, consultaui exinde felicis recordationis dominum Bonifacium papam ^(k) octauum qui, consideratis ^(l) omnibus et inspectis ^(m) que circa hoc erant rationabili iudicio attendenda, de fratrum suorum consilio et assensu, declarauit aperte prefatum dominum nostrum regem Robertum, tunc ducem Calabrie, inter prefatos liberos primogeniture ius optinere et in eodem regno Sicilie debere succedere si casus mortis dicti quondam regis Sicilie eueniret ⁽¹⁰⁾. Ex cuius uigore declarationis idem dominus noster rex habet ipsam dignitatem regiam maiore ⁽ⁿ⁾ auctoritate et firmiore ^(o), optinens eam ex successione legitima et auctoritate uicarii Ihesu Christi ; unde conuenienter potest dici de ipso quod accepit : *diadema speciei de manu Domini*, sicut scribitur Sapient. V^o [vs. 17]. *Dyadema speciei*, id est pulcritudinis et decoris dignitas regni Sicilie. *De manu Domini*, uidelicet summi pontificis Christi uicarii, scilicet de ipsius potestate et auctoritate ; "manus" enim ^(p) frequenter secundum romanas leges pro potestate ponitur ⁽¹¹⁾.

III - Tertio describitur in premissis uerbis ipsius coronati regis prefulgens uirtuosa caritas ⁽¹²⁾ cum subdit : *in uasis uirtutis*. Attendendum est autem quod corona tribuitur 1) in ornamentum sanctitatis et gratie, 2) in signum dignitatis excelse, 3) in premium uirtutis preclare.

1) In ornamentum sanctitatis et gratie datur sanctis sicut scribitur Ecclesiastic. XLV^o [vs. 14] : *corona aurea super mitram eius expressa signo sanctitatis* ⁽¹³⁾, et dicitur in ymno ^(q) beati Iohannis : *Serta ter denis alios coronant / Aucta clementis, duplicata quosdam, / Trina centeno cumulata fructu / Te, sacer, ornant* ⁽¹⁴⁾.

2) In signum dignitatis excelse datur corona pape, imperatori ac regibus, et sic potest proprie intelligi quod scriptum est Ecclesiastic. XXXII^o [vs. 3] : ut *ornamentum gratie* ^(r) *accipias coronam et dignitatem consequaris* ⁽¹⁵⁾.

3) In premium uirtutis preclare datur corona uirtuosis et hoc est quod dicit finis auctoritatis primo ^(s) proposita : *in uasis uirtutis*. Virtuosis enim datur corona, id est gloria et honor illarum uirtutum in quibus bene sunt uirtuosi ; unde dicitur in Psalmo [VIII, vs. 6] : *Gloria et honore coronastium*, et ideo dicit Philosophus, primo Ethicorum ^(t), quod honor nichil aliud est quam reuerentia alicui exhibita in testimonium uirtutis ⁽¹⁶⁾. Constat ^(u) equidem quod non potest recompensari equale premium uirtuti, ut probat Philosophus in III^o Ethicorum ^(t) ⁽¹⁷⁾, et propterea adiungitur iustitie seu annectitur obseruantia que est uirtus *per quam*, secundum Tullium, *homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur* ⁽¹⁸⁾ ; et isto modo dicitur dari corona athletic ^(v) qui laudabiliter probati sunt ut dicit lex unica De athletic ^(w), C. libro X^o ⁽¹⁹⁾ ; sicque potest conuenienter intelligi quod scribit Apostolus II^a ad Thim. II^o [vs. 5] : *Qui certat in agone non coronabitur nisi legitime certauerit* ⁽²⁰⁾, id est uirtuose, et ponitur ibi *certare in agone* quilibet qui per uirtutem resistit ^(x) uitiis et peccatis ; itaque prefatus romanus pontifex eundem dominum nostrum regem coronauit non solum in signum dignitatis excelse tanquam regem legitimum, sed in quoddam honoris glorie premium ipsius preclare uirtutis sicut uirum uirtuosum, et ideo dicit :

Coronauit eum ^(y) Aaron *in uasis uirtutis*. Attendendum est autem quod hic modus loquendi est frequens in Sancta Scriptura ponens uasa honoris et erroris, et est quedam methaforica locutio : quemadmodum ^(z) enim uasa continent aliquid intra se, ita homines uirtuosi et erronei continent intra se uirtutes et errores ; unde legit Ecclesia in sequentia beati Augustini quod olim fuit *uas* ^(a') *erroris* et nunc est *uas* ^(a') *honoris* ^(b') ⁽²¹⁾ ; sic etiam iudex qui habet uigorem potestatis dicitur habere *uasa interfectionis*, sicut dicit Gregorius super Hiezechiele ^(c') libro III^o ⁽²²⁾, id est uigorem et potestatem interficiendi ; sicque cum dicit : *Coronauit eum in uasis uirtutis*, id est in capacitate et subsistentia uirtutum suarum, et isto modo Apostolus sub methafora loquendo ponit, ad Rom. VIII^o [vs. 21], hominem electum ^(d'), uas honoris, et hominem reprobum, uas contumelie ⁽²³⁾. Vasa autem uirtutis in quibus fuit coronatus idem dominus noster ^(e') rex sunt quattuor principaliter, scilicet 1') alte ac suauis sapientie, 2') prompte et illuminose (sic) scientie, 3') preclare ac aperte iustitie, 4') stabilis et mansuete constantie.

1') Fuit coronatus in uasis suauis et alte sapientie, quia idem rex imbutus et doctus est profunde in Sacra Theologia que de Deo tractat et de diuinis ac diuino modo traditis ⁽²⁴⁾, propter quod dicitur sapientia quasi sapida scientia, sicut dicit Ysidorus ⁽²⁵⁾, ad quam specialiter pertinet considerare causam altissimam que est ipse Deus, ut dicit Philosophus primo Methaphis. ⁽²⁶⁾, cuius gustus suauis est, prout legitur Sapien. VII^o ^(f') [vs. 22], et de huius modi corona loquitur Ecclesiasticus ^(g') primo [vs. 22] : *corona sapientie timor Domini*.

2') Fuit etiam coronatus prefatus rex in uasis prompte et lumine scientie, quia in moralibus et logicalibus peritus et promptus est ac actus speculator. De (fol. 66 r^o) hac corona scribitur Ecclesiastic. XXV^o [vs. 8] : *corona senum multa peritia*. Senes quidem intelliguntur ibi non diuturnitate temporis neque annorum numero, sed perspicacitate intellectus et moribus approbatis, sicut dicitur Sapien. III^o [vs. 8-9] : *Senectus enim uenerabilis est non diuturna neque numero annorum computata, cani autem sunt sensus hominis et etas senectutis uita immaculata* ⁽²⁷⁾.

3') Fuit similiter coronatus iam dictus dominus rex in uasis preclare ac aperte iustitie, quia ipse iustus est et iustitiam diligit in omnibus processibus et operationibus suis. De hac corona dicit Apostolus : *In reliquo posita est mihi corona iustitie*, II^a ad Thimo. III^o [vs. 8].

4') Fuit etiam coronatus rex ipse in uasis stabilis et mansuete ^(h') constantie, quia in omnibus actibus et gestis suis constans ^(i') et stabilis est sicut uirtuosus ad quem pertinet constanter et immobiliter operari, ut dicitur in II^o Ethicorum ^(t) ⁽²⁸⁾. De huius modi corona scribitur Apoc. II^o [vs. 10] : *Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam uite*.

Prefatam coronationem nuper Auinione ^(j') factam per sanctissimum patrem dominum Clementem ^(k') papam quintum, presentibus cardinalibus romanis sancte ^(l') matris Ecclesie, nobilium et aliorum magnatum ^(m') multitudine copiosa, celebratam cum festiuitate sollempni ^(n') magnoque tripudio et applausu, congregationi uestre regionum fidelium spectabilis iuuenis dominus Karolus, ipsius [regis] Sicilie primogenitus, dux Calabrie, ad gaudium nuntiat ^(o') et iubilum exultationis in eterna ^(p'), ad litteram proponendo quod scriptum est Canti. III^o ^(q') [vs. 11] : *Egredimini filie Syon et uidete regem Salomonem* ^(r') *in dyademate quo coronauit eum mater sua in die desponsationis* ^(s') *illius et in die letitie cordis eius* ⁽²⁹⁾. *Egredimini filie Syon*, id est uos fideles regii qui potestis dici *Syon*, id est speculum claritatis fidei et deuotionis ⁽³⁰⁾. *Et uidete*, scilicet oculis mentalibus et intellectualibus sine quibus oculus materialis non uidet, ut dicit Gregorius in suo Dyalogo ⁽³¹⁾. *Regem Salomonem* ^(r'), id est predictum regem Sicilie qui per quandam participationem potest dici *Salomon* ^(t) ratione sue sapientie, ut supra tactum est. *In diademate quo coronauit eum mater sua*, scilicet sancta mater Ecclesia uel iam dictus summus pontifex qui est in Ecclesia et Ecclesia in ipso sicut in prelato, ut dicit c. ^(u) Requisisti, Extra, De testamentis ⁽³²⁾. *In die desponsationis* ^(v') *illius*, scilicet die statuta et ordinata per ipsum summum pontificem ad ipsius coronationis sollempnia, et ^(w) que fuit tertia presentis mensis augusti. *Et in die letitie cordis eius*, scilicet tam ipsius coronantis quam coronati exultantium et gratulantium uehementer, unde potest competenter dici regi predicto quod scriptum est Ecclesiastic. VI^o [vs. 32] : *Coronam gratulationis superpones tibi* ; cuius gratulationis et letitie participationem aliorumque felicitium memorati domini rex et dux ad uos et posteros uestros sic deriuare et propagare disponunt, ut presentialiter gaudeatis in prosperis et, disponente diuina gratia, felicia tempora ^(x') uobis arrideant

in futuris. Amen (v').

- (a) Aron V. Aaron N (Aron *ante corr.*).
- (b) primissa V. premissa N.
- (c) autoritatis V. auctoritatis N.
- (d) pos V. in psalmis N.
- (e) sicut *mss.*
- (f) clericorum (?) V. dominorum N.
- (g) auctoritates V. auctoritas N.
- (h) prate V. patre N.
- (i) Hermilgidus *mss.*
- (j) pontificationis *mss.*
- (k) papa V. papam N.
- (l) considerantis V. consideratis N.
- (m) ispectis V. inspectis N.
- (n) maiori *mss.*
- (o) firmiori *mss.*
- (p) eius *mss.*
- (q) ymo V. ymno N.
- (r) glorie N.
- (s) prime N.
- (t) Eth. V. Etthicorum N.
- (u) costat V. constant N.
- (v) ad lethis V. atheletis N.
- (w) a lethis V. athletis N.
- (x) resistet N.
- (y) euum V. eum N.
- (z) que ad modum V. quem ad modum N.
- (a') uax V. uox N.
- (b') onoris V. honoris N.
- (c') Eiez V. Ezech. N.
- (d') helectum V. electum N.
- (e') *om.* V. noster N.
- (f') VI *mss.*
- (g') Ecc. V. Ecclesiasticus N.
- (h') mansure V. mansuete N.
- (i') costans V. constans N.
- (j') Auiniora V. Auinione N.
- (k') Clementum V. Clementem N.
- (l') *om.* V. sancte N.
- (m') mangnatu V. magnatum N.
- (n') sollepti V. sollempni N.
- (o') nunctiat V. nunptiat N.
- (p') in eterne *mss.* in eterna *scripsi secundum Thesaurum linguae latinae, vol VII-1, Leipzig, 1964, p. 751 n° 4.*
- (q') V *mss.*
- (r') Salamonem *mss.*
- (s') disponsicionis V. dispois N.
- (t') Salamon *mss.*
- (u') decretalis N.
- (v') dispositionis V. dispois N.
- (w') *om.* V. et N.

(x') tempore N.
om. V. Amen N.

- (1) La variante ici proposée, qui ajoute Aaron, ne se rencontre pas dans les principales versions de la Vulgate (cf. *Biblia Sacra*, Stuttgart, 1983, p. 1086). Elle fait d'Aaron le sujet du verbe, comme le montre la suite, alors que, selon le passage cité, c'est ce personnage qui est couronné.
- (2) La glose interlinéaire de ce verset indique à Aaron : *summus sacerdos* ; cf. *Biblia latina cum glossa ordinaria*, éd. Strasbourg, 1480-81, fac-similé Turnhout, 1992, t. II, Psalm. XCVIII, vs. 6, p. 580.
- (3) Il s'agit en fait du *De regimine principum* de S. THOMAS de AQUINO : *Opuscula omnia*, T. I, Paris 1949, *De regno*, lib. I, cap. XV, par. 46 (lib. I, cap. 14 des anciennes éditions, et lib. II, cap. 3 selon *Opera omnia*, t. XLII, Rome, 1979, p. 466).
- (4) *Nec quisquam sumit sibi honorem sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron*.
- (5) c. 1, X, I, 7, *De translatione episcopi*. Les quatre cap. du titre convenaient, en fait, pour appuyer l'affirmation de B. de Capoue (*Corp. iuris canonici*, éd. E. Friedberg, Leipzig, 1879-1881, vol. II, col. 96-100). De surcroît, la glose dégagait clairement la portée de ces textes (*Decretales D. Gregorii Papae IX... una cum glossis...*, Lyon, 1606, col. 211-219).
- (6) c. 17 et 18, C. IX, q. 3 (*Corp. iuris canonici, op. cit.*, vol. I, col. 611). Les deux canons débutent par les mêmes paroles. Néanmoins, le canon 17 répond mieux aux propos de B. de Capoue (*Cuncta per mundum nouit ecclesia quod sacrosancta Romana ecclesia fas de omnibus habeat iudicandi : neque cuiquam de eius liceat iudicare iudicio...*). Toutefois, la glose souligne que, pour les laïcs, cette autorité ne s'entend que pour ce qui regarde la *iurisdictionem Ecclesiae* : gl. à *de qualibet* du c. 17 (*Decretum Gratiani... una cum glossis...*, Lyon, 1606, col. 878).
- (7) S. THOMAS de AQUINO, *op. et loc. cit.* (Primitivement, on ne distinguait pas de livres dans l'opuscule considéré, et aucun titre n'était attribué aux différents chapitres : *Opera omnia*, t. XLII, *op. cit.*, p. 441). Pour l'ensemble du paragraphe, il faut remarquer que l'idée d'insister sur l'autorité du pape au travers de la figure d'Aaron s'expliquerait bien par l'influence du Docteur angélique. Celui-ci évoque la *potestas regiminis quae repraesentabatur per uirgam Aaron* (*Sum. Theol.*, I^a II^{ae}, q. 102, art. 4, ad 6^m), et dit qu'il fut *sacerdotum princeps* (*In quarto Sent.*, dist. XXIV, art. 2, q. 1, ad 1^m, *opera omnia*, t. VII-2, éd. Parme, 1858, col. 901).
- (8) BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, dans *Corp. Christ., s. lat.*, Turnhout, 1957, lib. III, prosa 6, 7, p. 46 (P. L., t. 63, col. 746). Au vrai, Boèce repousse la fausse gloire de la noblesse !
- (9) c. 42, C. XXIV, q. 1 (*Corp. iuris canonici, op. cit.*, vol. I, col. 983) : *Coepit Erminigildus rex iuuenis terrenum regnum despiciere...* Pour comprendre l'utilisation de cette autorité par B. de Capoue, il faut se reporter à la glose sur *rex*, qui expose : *quod filius regis rex iuuenis vocare debeat licet regnum non habeat...*, *iam enim dominus est, et sola administratio deest* (*Decretum Gratiani... una cum glossis...*, *op. cit.*, col. 1048).
- (10) Bulle du 24 février 1297 : RAYNALDUS, *Annales ecclesiastici...*, t. IV, Lucques, 1749, p. 240 (A. POTTHAST, *Regesta...*, vol. II, Berlin, 1875, n° 24 473. *Les Registres de Boniface VIII*, éd. G. DIGARD, M. FAUCON, A. THOMAS et R. FAWTIER, Paris, 1904-1939, n° 1977). Dans l'exposé qui précède, B. de Capoue s'inspire de certaines des tournures de ladite bulle. Cette dernière, toutefois, ne désignait pas nommément Robert, contrairement à l'affirmation du logothète. Elle établissait simplement comme aîné et héritier de Charles II celui de ses descendants qui, à sa mort, serait le plus proche par le degré de parenté et le plus âgé. Il est vrai que cela revenait au même : le frère aîné de Robert, Louis, avait renoncé à la primogéniture en 1296 (*Processus canonizationis... S. Ludovici...*, *Analecta Franciscana*, VII - 1951 -, p. XXXII).
- (11) cf., par ex., *Instit.*, lib. I, 5, en tête (*Corp. iuris civilis*, éd. frat. KRIEGELII, Leipzig, 1887, vol. I, p. 4).
- (12) Le ms. de Vienne indique *claritas*, celui de Naples *caritas*. La division du thème montre que *caritas* est la bonne leçon.
- (13) Sur ce verset, la glose interlinéaire remarque : *talia ornamenta faciunt et habent uirtuosi* (*Biblia latina cum glossa...*, *op. cit.*, t. II, Eccli., cap. 45, vs. 14, p. 791). B. de Capoue propose précisément un peu plus bas, dans la troisième subdivision, de voir dans la couronne reçue par

Robert le prix de ses vertus. La volonté du logothète d'établir un parallèle entre la couronne de son roi et l'auréole de la sainteté paraît évidente.

(14) G. M. DREVES, *Analecta hymnica Medii Aevi, Das Hymnar der Abtei Moissac*, Leipzig, 1888, n° 53 (p. 51), 2° strophe.

(15) Sur les deux mss. *dignitatem* remplace *dignationem*, pour mieux accorder la citation au propos de l'orateur.

(16) ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, lib. I, cap. V, 5 (éd. A. FIRMIN DIDOT, *Opera omnia*, t. II, Paris, 1850, p. 3). Il ne s'agit pas d'une citation littérale d'Aristote. L'énonciation est empruntée à S. THOMAS de AQUINO, *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. CIII, art. 1 (qui traite précisément de l'honneur), arg. 1 : *Honor enim est exhibitio reuerentiae in testimonium uirtutis : ut potest accipi a Philosopho in I Ethic*. Dans l'un de ses sermons, sur s. Louis d'Anjou, le roi Robert reprend la même définition (E. PASZTOR, *Per la Storia di s. Ludovico d'Angiò*, Rome, 1955, p. 81 ; mais cet auteur n'a pas identifié la provenance de la citation).

(17) ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, lib. IV, cap. III, 17 (*op. cit.*, p. 45). Ici non plus, ce n'est pas une citation textuelle d'Aristote, mais une paraphrase de S. THOMAS de AQUINO, comme l'ensemble du développement consacré à l'*obseruantia*. Le Docteur angélique la range entre les *uirtutes iustitiae annexae* et expose (II^a II^{ae}, q. LXXX, art. unicus, co.) : *Non potest secundum aequale premium recompensari ab homine uirtuti : ut patet per Philosophum in IV Ethic. Et sic adiungitur iustitiae "obseruantia per quam - ut Tullius dicit - homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur"*.

(18) CICERO, *De inuentione*, éd. Londres, 1960, lib. II, c. 53, 161, p. 328. B. de Capoue a trouvé la citation chez s. Thomas d'Aquin : *cf.* n. 17.

(19) C. X, 53 (54), *De athleticis*, 1 (*Corp. iuris ciuilibis, op. cit.*, vol. II, p. 667).

(20) *Coronatur*, et non *coronabitur*, selon la Vulgate. Remarquer que S. THOMAS de AQUINO, commentant ce verset, souligne qu'il établit un parallèle avec les *pugnus saecularibus* (*Super epistolas S. Pauli lectura*, éd. Turin - Rome, 1953, vol. II, II ad Timot., cap. II, lect. 1, par. 44).

(21) J. KEHREIN, *Lateinische Sequenzen des Mittelalters*, Mayence 1873, n° 506, *De S. Augustino* (XII^e s.), strophe 1 (*Olim quidem uas erroris / Augustinus uas honoris / Datus est Ecclesiae*).

(22) En dépit de ce qu'affirment les deux mss., il s'agit de S. HIERONYMUS, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, dans *Corp. Christ., s. lat.*, t. LXXV, Turnhout, 1964, lib. III, cap. IX, vs. 1 b, p. 103 (P.L., t. 25, col. 85) : *Qui... habet uasa interfectionis ut occidat pessimos, minister est Domini*. Le commentaire de s. Jérôme est reproduit par la glose marginale : *Biblia latina cum glossa...*, *op. cit.*, t. III, Ezech., cap. IX, vs. 1, p. 240.

(23) *Aliud quidem uas in honorem, aliud uero in contumeliam*. Le verset est expliqué, dans le sens exposé ici, par S. THOMAS de AQUINO, *Super epistolas S. Pauli...*, *op. cit.*, vol. I, ad Rom., cap. IX, lect. IV, par. 791.

(24) Ce développement sur la *Sacra Theologia* s'inspire indubitablement de S. THOMAS de AQUINO, *Sum. Theol.*, I^a pars, qu. I. On y trouve distinguée une théologie qui n'est qu'une partie de la philosophie d'une théologie chrétienne, soit la *Sacra Doctrina* (art. I, ad 2^m). L'art. 6 (co.), en particulier, montre qu'elle est une *diuinarum cognitio*, qu'elle traite spécifiquement de Dieu, qu'elle seule s'étend à ce qui est communiqué par la Révélation, qu'en conséquence : *maxime dicitur sapientia*. Il est facile de voir dans cet article l'origine de la description donnée par B. de Capoue de la théologie, qu'il s'agisse des trois objectifs qu'il lui fixe ou de son rattachement à la sagesse. Ce dernier point est décisif. Le raisonnement de s. Thomas d'Aquin repose sur le fait que la *Sacra Doctrina... determinat de Deo secundum quod est altissima causa*, ce qui répond à sa définition de la sagesse : l'argument se reconnaît, un peu plus bas, dans le discours de B. de Capoue, quand il définit à son tour la sagesse. Au vrai, il copie directement ce passage dans une autre question de la *Somme* : *cf.* notes suivantes.

(25) S. ISIDORUS, *Etymologiarum libri XX*, lib. X, lettre S, 240 (P. L., t. 82, col. 392). Il ne s'agit pas d'une citation textuelle de s. Isidore qui énonce : *Sapiens dictus a sapore*. La formule vient de S. THOMAS de AQUINO, *Sum. Theol.*, certainement de la q. XLV de la II^a II^{ae}, consacrée au "don de sagesse". En effet, B. de Capoue utilise l'art. 1 de cette question immédiatement après (*cf.* n. 26). Or, à l'art. 2, arg. 2, il rencontrait exactement la définition qu'il reproduit ici : *Dicitur autem*

sapientia quasi sapida scientia. Dans ce passage, s. Thomas ne lui fournissait aucune référence. Quand il emploie une première fois l'expression dans la I^a pars, q. XLIII, art. 5, ad 2^m, le Docteur angélique renvoie à Eccli. VI, vs. 23. Cependant, dans la question qui suit celle du "don de sagesse", il se réfère explicitement à s. Isidore, au sujet du sage *qui dictus est a sapore* (II^a II^{ae}, q. XLVI, art. 1, co.) : on devine quelle fut la démarche de B. de Capoue.

(26) ARISTOTELES, *Metaphysicorum lib. XIV*, lib. I, cap. 1, 12, et cap. 2, en part. : 7, 9, 10 (éd. A. FIRMIN DIDOT, t. II, *op. cit.*, pp. 469-471). Le passage n'est pas une citation, au sens strict, d'Aristote, mais un commentaire dû à S. THOMAS de AQUINO, recopié par B. de Capoue dans la *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. XLV, art. 1, co. : *Secundum Philosophum, in principio Metaphys., ad sapientiam pertinet considerare causam altissimam..., quae est Deus*.

(27) Ce verset est expliqué dans un sens relativement proche par S. THOMAS de AQUINO, *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. LXIII, art. 3, co. Il est toutefois difficile d'en tirer une conclusion assurée.

(28) ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, lib. II, cap 4, 3 (*op. cit.*, p.17). Dans les versions latines anciennes que j'ai pu consulter, il est dit, quant aux conditions de comportement du vertueux, *si firme et immobiliter... operetur* (cf. *Ethica Nicomachea, Translatio Roberti Grosseteste..., A. Recensio pura*, Leiden- Bruxelles, 1972, lib. II, cap. 4, p. 168). La formulation ici proposée dérive du commentaire donné par S. THOMAS de AQUINO sur ce passage : *Sententia lib. Ethic.*, lib. II, lect. 4, Opera omnia, t. XLVII-1, Rome, 1969, p.87 (éd. Turin, 1964, par. 283). Il explique que le vertueux oeuvre : *firme, idest constanter quantum ad seipsum...* Par ailleurs, s. Thomas est volontiers revenu sur cette définition du comportement vertueux, ainsi pour la justice (*Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. LVIII, art. 1, co.). On remarquera, toutefois, que la référence de B. de Capoue à la vertu de *constantia* ne répond pas à la définition précise qu'en donne le Docteur angélique (*Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. CXXXVI, art. 5, co., et q. CXXXVII, art. 3, co.).

(29) Les gloses marginale et interlinéaire voient dans ce verset une annonce de la venue du Christ : *Biblia latina cum glossa...*, *op. cit.*, Cant., cap. III, vs. 11, p. 714.

(30) *Sion* est "interprétée" dans le sens de *speculum* par s. Jérôme (cf. M. THIEL, *Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des Frühen Mittelalters*, Spolète, 1973, p. 423). L'absence d'une référence précise montre que B. de Capoue a utilisé quelque glossaire biblique.

(31) S. GREGORIUS, *Dialogorum libri IV*, lib. IV, cap. 6 (P. L., t. 77, col. 329).

(32) c. 15, X, III, 26 (*Corp. iuris canonici, op. cit.*, vol. II, col. 543-544). L'autorité donnée en référence n'est guère explicite et ne fournit pas l'expression employée par B. de Capoue. La glose à *secus autem si exprimat* explique : *cum episcopus sit in Ecclesia et Ecclesia in episcopo*, renvoyant à c. 7, C. VII, q. I (*Decretales D. Gregorii Pape IX... una cum glossis...*, *op. cit.*, col. 1179).

II - Allocution de Barthélemy de Capoue
pour le retour du roi.
Sans doute : Naples, printemps 1324.

Source. N = Naples, Bibl. Nazionale, ms. VII E 2 (XV^o s.), fol. 186 r^o - v^o.

Bibliographie. A. MIOLA, *art. cit.*, p. 402 et n. 6 (publication des premières lignes du texte). A. NITSCHKE, *art. cit.*, p. 236 n. 54 et p. 256 (discours n^o 3). J.-B. SCHNEYER, *op. cit.*, p. 419 (discours n^o 2).

(fol. 186 r^o) Collatio facta in redditu domini regis Roberti de Prouincia in regnum Scicilie a quo diu affuerat (1).

Ecce rex tuus, ueniet tibi mansuetus - Mat. XXI [vs. 5] (2).

Ecce demonstratiuum (a) est rei per singulos sensus (3), et primo per uisum sicut scribitur Io. primo [vs. 29] : *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi* (4). Et per auditum ut habetur in Psalmo [CXXXI, vs. 6] : *Ecce audiuimus eum in Efrata, inuenimus eum in campis silue* (5). Et per gustum sicut dicitur Luc. VII [vs. 34] : *Ecce homo deuorator et bibens uinum*. Et per odoratum ut legitur Gen. XXVII (b) [vs. 27] : *Ecce odor filii mei* (c) *sicut odor agri pleni* (6). Et (d) per tactum sicut exprimitur Marc. XVI [vs. 6] : *Ecce locus ubi posuerunt eum* (7). (fol. 186 v^o) Nouimus ergo aduentum domini nostri regis ad partes istas ; uniuersitati fidelium regni Scicilie conuenienter (e) et congrue designatur (f) et insinuat aperte.

I - Tamen premittitur in auctoritate prefata *ecce rex tuus* et quidem ipse rex tuus, scilicet uniuersitatis eiusdem 1) ex horiginis productione, 2) ex familiaritatis conuersatione, 3) et ex affectionis dilectione.

1) Ex horiginis productione : qui quidem rex natus fuit in regno isto, in urbe Capuana, et sic ipsum et uos una prouincia genuit, una terra lactauit (g), propter quod conuenienter ascribitur quod scriptum est in Ecclesiastic. XLIX [vs. 19] : *Apud homines gloriam adepti sunt in horigine ab Adam* ; quasi dicitur sicut (h) in horigine Adam prothoplausti et primi parentis onorificata est omnis generatio humana, sic (h) in horigine dicti regis in regno totum ipsum regnum est honorificatum (8).

2) Est tuus ipse rex familiaritatis conuersatione (i). Ipse quidem ab annis tenere (i) adolescentie (k) et iuentutis sue cum fidelibus regni familiariter et domestice conuersatus est, non in excellentia (l) magnitudinis, sed modestia (m) familiaritatis, unde realiter compleuit quod scriptum est primo ad Thimo. III [vs. 12] : *Exemplum esto fidelium in uerbo, in conuersatione et caritate*.

3) Est (n) tuus idem [rex] in affectione : quia ipse sincera mente, amore et primate dilexit et diligit fideles et subditos huius regni, unde proprie dici potest quod legitur Sapien. III [vs. 9] : *Fideles in dilectione acquiescent* (o) *illi* ; quasi de dilectione ipsius regis ad uos magis acquiescitis illi et magis eritis accensi in fidei puritate, quia amor ipsius regis ad uos est causa maioris reamationis.

II - Dictum est ergo conuenienter (p) et aperte in aduentu felici domini nostri regis eiusdem : *ecce rex tuus*, et subsequenter subicitur in auctoritate prefata : *uenit tibi*. 1) Venit quidem ipse rex tibi ad tuam congratulationem. 2) Venit tibi ad tuam confortationem. 3) Venit tibi ad tuam directionem (q), 4) et uenit tibi ad tuam gubernationem.

1) Venit tibi ad tuam gratulationem (9), congaudens tecum in uisione sue lete presentie quam gratiorem facit eius absentia diuturna, unde [dici] potest competenter uniuersitati uestre quod scribitur ad Philip. II [vs. 17] : *Gaudeo et congratulor omnibus uobis*.

2) Venit tibi ad tuam confortationem, quia eius presentia et sapientia est confortatio omnium fidelium secundum illud de Deut. (v) XXXI [vs. 6] : *Viriliter agite et confortamini* (s) *quia Dominus est ductor* (t) uester.

3) Venit tibi ad tuam directionem (u) ut te dirigat et informet, unde possumus dicere conuenienter quod legitur Prou. XX [vs. 24] : *A Domino gressus hominis diriguntur*, et in Psalmo [CXVIII, vs. 133 et XVI, vs. 5] : *Gressus meos dirige secundum eloquium tuum ut non moueantur uestigia*

mea.

4) Venit etiam tibi idem rex ad tuam gubernationem, unde competenter et congrue dici potest quod scriptum est Gen. XXXIX [vs. 4] : *Ioseph gubernabat creditam sibi domum [et uniuersa]⁽¹⁰⁾ tradita sibi fuerant*, et ad Israhel fecit ^(v) quod legitur Exter ^(w) XIII [vs. 2] : *Volui nequaquam abuti potentie magnitudine , sed clementia et lenitate gubernare subiectos*. Per clementiam namque et lenitatem presidens describitur ^(x) mansuetus ut infra subicitur ^(y), unde dicit Apostolus II ad Thimo. II [vs. 24] : *Seruum Domini non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes*. Mansuetudo ^(z) autem est quod faciet hereditare terram, sicut scribitur in Psalmo [XXXVI, vs. 11] : *Mansueti autem hereditabunt terram*, et producet ^(a') gaudium in salute sicut in alio Psalmo [CXLIX, vs. 4] dicitur : *Exultabunt mansueti in salute⁽¹¹⁾*.

III - Ergo conuenienter et aperte dictum est in auctoritate nostra ^(b') premissa : *Ecce rex tuus uenit tibi mansuetus*. Circa quod sciendum est ⁽¹²⁾ :

1) Quod mansuetudo est moderatiua irarum, sicut scribitur IIII Etthicorum ⁽¹³⁾. Clementia est *lenitas superioris aduersus inferiorem in constituendis penis*, ut Seneca dicit in II De clementia ad uerbum ⁽¹⁴⁾. Per quod patet inter eos esse antinomia manifeste, quia mansuetudo est quedam lenitas seu suauitas aduersus omnes ut expresse dicit ipsa auctoritas, Apostolus ad Thimo. : *sed mansuetum esse ad omnes* ⁽¹⁵⁾ ; sed clementia est a superiore ^(c') ad inferiorem, sicut ^(d') clare probari uidetur Prou. XX [vs. 28] : *Misericordia et ueritas custodiunt regem et roboratur clementia tronus eius* . Per quod patet ^(e') quod clementia pertinet ad superiorem sedentem in trono et lex ciuilis satis hoc lucidat ut C., Familie erciscunde, l. In ipsius ^(f') ⁽¹⁶⁾.

2) Et secundum, hec mansuetudo, in quantum est moderatrix ire que est *appetitus uindicte*, ut Philosophus dicit VIII ^(g') Thopicorum ⁽¹⁷⁾, pertinet ad iustum et concurrerit cum ira, ea remouens impedimentum a iustitia ut quis ^(h') adserrat animam ab ^(i') inordinata inflictione uindicte ; sicut liberalitas pertinet ad caritatem, in quantum remouet impedimentum caritatis quod posset contingere *ex superfluo amore diuitiarum, propter quem* ^(j') *aliquis efficitur nimis retentius* ^(k') *earum*, et hoc tangit doctor egregius sanctus Thomas de Aquino in 2^a 2^e, [q. XXXII] ^(l'), articulo primo ⁽¹⁸⁾ ; per quod potest dici ad presentem nostram materiam quod rex noster mansuetus [est]. Ista consideratione precipua et alia est iustus, unde conuenienter dicitur quod legitur Zach. ^(m') IX [vs. 9] : *Exulta* ^(n') *satis filia Ierusalem*, hoc est uniuersitas huius regni, *ecce rex tuus, uenit tibi iustus et saluator* ⁽¹⁹⁾, id est conseruator et sustentator ^(o') ⁽²⁰⁾.

(a) demonstratum N.

(b) XXII N.

(c) fili mi N.

(d) is N.

(e) conuenientis N.

(f) desingnatur N.

(g) laptauit N.

(h) sicut N.

(i) aduersatione N.

(j) teneris N.

(k) adolesentie N.

(l) excellentie N.

(m) modestie N.

(n) et N.

(o) acquiescent N.

(p) conuenientes N.

(q) dilectionem N.

(r) uestro N.

(s) confortemini N.

(t) tutor *ante corr.* N.

(u) dilectionem *ante corr.* N.

(v) facit N.

- (w) Extre N.
- (x) describit N.
- (y) subiciatur N.
- (z) mansuetudines N.
- (a') producat N.
- (b') uestra N.
- (c') superiori N.
- (d') sicut N.
- (e') inter eos esse antinomia (?) *add. et cancell.* N.
- (f') famiheritansde l. inpius N.
- (g') VII N.
- (h') pertinet *add. et cancell.* N.
- (i') et N.
- (j') per quam N.
- (k') refectius N.
- (l') XIII q. II N.
- (m') Sach N.
- (n') exultat N.
- (o') substentator N.

(1) L'utilisation du thème dans le présent discours n'est pas sans rappeler le commentaire sur ce même verset de S. THOMAS de AQUINO, *Commentum in Matthaëum et Joannem evangelistas, Opera omnia*, t. X, éd. Parme, 1860, p. 191. Après avoir évoqué l'attente d'un roi par les juifs, s. Thomas distingue quatre parties, dont les trois premières correspondent singulièrement aux grandes divisions établies par B. de Capoue. *Ecce rex tuus* montre l'*affinitas* qui doit exister entre le roi et ses gens. *Venit tibi* indique que le roi vient pour leur "utilité". *Mansuetus* signifie bien entendu que la *mansuetudo pertinet ad regem*, mais donne encore l'occasion d'évoquer sa *misericordia* et sa *iustitia* ! (Quant à la quatrième partie, elle porte sur la suite du verset : *sedens super asinam* ; on comprend que B. de Capoue ne l'ait pas retenue). Le parallèle paraît encore plus probable avec un sermon du même Docteur angélique pour le premier dimanche de l'Avent, qui prend également son départ de Matth. XXI, vs. 5 : J. LECLERCQ, "Saint Thomas - Sermon sur le Christ-Roi", dans *l'Idée de la royauté du Christ au Moyen Age*, Paris, 1959, pp. 79-107. (Authenticité du texte : cf. L.-J. BATAILLON, "les Sermons attribués à saint Thomas...", dans *Thomas von Aquin...*, Berlin-New York, 1988, pp. 336 et 340). La division du thème choisie par saint Thomas doit être citée : *Possumus in uerbis propositis quatuor uidere : primo aduentus Christi demonstrationem ibi : Ecce ; secundo uenientis conditionem ibi : rex tuus ; tertio uenientis utilitatem : uenit tibi ; quarto ueniendi modus ibi : mansuetus*. Si l'on prend garde que l'introduction du thème chez Barthélemy de Capoue correspond à la première partie annoncée par saint Thomas, on s'aperçoit que les deux plans présentent une étonnante similitude. On relève, dans le même temps, cette idée commune de construire tout un développement sur l'adverbe *ecce*, qui indique la *rei certificationem* pour saint Thomas, tandis qu'il est *demonstratiuum... rei* pour le logothète. La comparaison des deux textes dans leur teneur encourage, ensuite, les présomptions. Retenons principalement, dans le sermon de saint Thomas, l'affirmation de l'"amour spécial" du roi pour son peuple, de l'amitié et de l'affinité entre eux, plus encore de la communauté qui les unit. Ajoutons l'utilité pour les hommes de la venue de leur roi, ou l'invitation explicite faite à ceux qui gouvernent d'imiter la mansuétude du Christ... On s'étonnera, au moins, du nombre des coïncidences.

(2) L'utilisation de ce verset pour annoncer la prochaine venue du roi s'explique d'autant mieux qu'il s'employait dans la prédication du temps de l'Avent, comme nous venons d'en voir un exemple (cf. n. 1). Il se trouvait, d'abord et surtout, dans l'évangile du premier dimanche de l'Avent, en particulier selon le rit dominicain (M. O. CAROLL, "the Lectionary for the proper of the year in the dominican and franciscan rites of the thirteenth century", dans *Archiv. Frat. Praed.*, XLIX - 1979 -, p. 85). On ne peut ici ignorer l'affection de Barthélemy de Capoue pour les

prêcheurs. L'emploi de ce fragment de l'Évangile dans les célébrations du temps de l'Avent explique, peut-être, que le logothète ait remplacé le verbe *uenit* par *ueniet*. Ne négligeons pas que l'Avent invitait à rapprocher Matth. XXI, vs. 5 du passage parallèle de Zach. IX, vs. 9 (c'est précisément ce que fait saint Thomas dans le sermon évoqué à la note précédente). Or, ce passage annonçait : *Ecce rex tuus ueniet tibi iustus*. Toutefois, les péricopes que j'ai consultées donnent bien, pour le premier dimanche de l'Avent, *uenit* (*Missel de l'église de Digne*, XIV^e s., Bibl. mun. de Marseille, ms. 104, fol. 2 v^o ; *Missale ad consuetudinem frat. praed.*, éd. Paris, 1529, fol. 1 r^o). Par ailleurs, la forme *ueniet* n'apparaît plus dans la suite du discours de 1324, même, paradoxalement, quand est cité Zach. IX, vs. 9 !

(3) Les cinq autorités qui suivent évoquent toutes le Christ, soit selon le sens littéral du texte cité, soit selon l'interprétation qu'on en donnait habituellement.

(4) La citation reproduit non le texte de la Vulgate, mais celui de l'ordinaire de la messe.

(5) La Vulgate donne *eam* et non *eum*, mais la glose marginale indique les deux formes. Le pronom *eum* lui permet de voir dans le verset l'annonce du Christ (*Biblia latina cum glossa...*, *op. cit.*, t. II, Psalm. CXXXI, vs. 6, p. 630).

(6) La glose marginale ne laissait pas ignorer que dans ce verset, également, il fallait comprendre une annonce du Christ (*Biblia Latina cum glossa...*, *op. cit.*, t. I, Gen., cap. XXVII, vs. 27, p. 72).

(7) En marge de ce paragraphe, à droite, avec une sorte d'accolade : *Nota de dictione "ecce" quod est demonstratiuum per singulos sensus*.

(8) En marge à gauche de ce paragraphe : *Pro consolatione subditorum in regressu siue reddito domini sui*.

(9) *Sic* pour *congratulationem* ?

(10) Les deux mots manquent dans le ms., mais la troisième personne du pluriel du verbe qui suit impose de les rétablir.

(11) Cette citation fusionne, en quelque façon, les vss. 4 et 5 (*exaltabit mansuetos in salute ; exultabunt sancti in gloria*).

(12) Cette 3^e division a été conçue, dans son ensemble, sous l'influence immédiate de la q. CLVII de la II^a II^{ae} de la *Sum. Theolog.* de S. THOMAS de AQUINO, sous celle de son art. 1 : *Vtrum clementia et mansuetudo sint penitus idem*. B. de Capoue a proprement paraphrasé l'arg. 1 (*Mansuetudo enim est moderatiua irarum : ut Philosophus dicit in IV Ethic. Ira autem est "appetitus uindictae". Cum ergo clementia "sit lenitas superioris aduersus inferiorem in constituendis penis", ut Seneca dicit in II de Clementia, etc.*). Il a trouvé, dans l'article en question, la nécessité de distinguer clairement *clementia* et *mansuetudo*. Le *sed c.*, en particulier, correspond exactement à la thèse ici défendue (*Secundum praedictam definitionem Senecae, clementia est "lenitas superioris aduersus inferiorem". Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem*). Quant à la *determinatio* de l'article, elle dénonce l'excès de colère comme pouvant conduire à un châtement excessif et indique la nécessité de modérer les passions, idées reprises par B. de Capoue. Dans la même *determinatio* se rencontre encore la suggestion du parallèle entre *liberalitas* et *mansuetudo*. Il est vrai que, sur ce point, l'exposé de s. Thomas d'Aquin est tout autre que celui de notre auteur. On ne doit pas cacher que B. de Capoue n'a suivi que très imparfaitement la démonstration du Docteur angélique. Il n'a pas reproduit sa solution. Contrairement à ses enseignements, il a rattaché les deux vertus de *clementia* et de *mansuetudo* à celle de justice : quelques lignes plus bas, la solution de l'art. 3 (toujours de la q. CLVII) les assigne à la tempérance ! Lecture hâtive ou modification volontaire, la pensée de saint Thomas d'Aquin est ici jusque déformée, sans empêcher toutefois que son empreinte reste manifeste : la *determinatio* de l'art. 1 comme, par delà, toute la morale thomiste, ne montrent-elles pas le concours que se portent les vertus ?

(13) ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, lib. IV, cap. 5, 1 et 3 (*op. cit.*, p. 47). La référence est ici empruntée à s. Thomas d'Aquin : *cf. note supra*. De fait, l'expression employée par B. de Capoue ne se trouve dans aucune des versions latines que j'ai pu consulter (*Translatio Roberti Grosseteste...*, *A. Recensio pura*, *op. cit.*, lib. IV, cap. 12, pp. 217-218 ; *idem*, *B. Recensio recognita*, Leiden-Bruxelles, 1973, lib. IV, cap. 5, pp. 444-445).

- (14) SENECA, *De clementia*, lib. II, c. 3, 1 (*Moral Essays*, vol. I, Londres, 1963, p. 434). Citation empruntée à s. Thomas d'Aquin : *cf.* note 12.
- (15) Citation reprise de la seconde division : II Tim., II, vs. 24.
- (16) C. III, 36, 5 (*Corp. iuris ciuilibis, op. cit.*, vol. II, p. 209). Au vrai, le fragment ici proposé ne convient que médiocrement à la démonstration, ne mettant pas en scène un souverain sur son trône, mais évoquant la clémence du maître à l'égard des esclaves. Il est peu probable que B. de Capoue ait contrôlé la référence. Il a puisé son inspiration dans C. I, 1, 1, en tête (*ibid.*, p. 5 : *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit imperium...*), et dans la glose à *clementiae* de ce fragment. Elle développe l'idée que : *Clementia est pars modestiae. Modestia enim conuenit superioribus et inferioribus, sed proprium est superioribus erga inferiores exercere clementiam. (Codicis... libri XII...*, éd. avec glose, Lyon, 1604, col. 13). Ladite glose renvoie très exactement, pour unique preuve, à C. III, 36, 5 ! On mesurera, par la même occasion, son influence concurrente avec celle de s. Thomas d'Aquin sur la troisième division du discours.
- (17) ARISTOTELES, *Topica*, lib. VIII, cap. 1, 11 (éd. FIRMIN DIDOT, *op. cit.*, t. I, Paris, 1862, p. 262). En fait, les versions latines anciennes consultées ne donnent pas exactement l'expression citée par B. de Capoue. Dans la traduction de Boèce, on trouve : *ira esse appetitus poenae (Topica, Translatio Boethii...*, Bruxelles - Paris, 1969, lib. VIII, cap. 1, p. 158), et dans une autre anonyme du XII^e s. : *ira desiderium supplicii (ibid., Translatio anonyma, lib. VIII, cap.1, p. 289)*. Au vrai, la formule est simplement empruntée à s. Thomas d'Aquin : *cf.* note 12. Ce dernier s'inspire, en réalité, non des Topiques, mais du *De arte rhetorica*, lib. II, cap. 2, 1 (éd. FIRMIN DIDOT, t. I, *op. cit.*, p. 347), comme le montre la *Sum. Theol.*, I^a II^{ae}, q. XLVII, art. 2, sed c. (voir aussi *Opera omnia*, T. XI, Rome, 1899, *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. CLVIII, art. 1, arg. 3, en note).
- (18) S. THOMAS de AQUINO, *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. XXXII, art. 1, ad 4^m. Ici également, B. de Capoue déforme l'opinion du Docteur angélique qui refuse expressément de rattacher la *liberalitas* à la *caritas*, et établit, au contraire, un certain lien avec la justice (II^a II^{ae}, q. CXVII, art. 5, co. et ad 3^m). La confusion s'explique, peut-être, par le fait que le passage emprunté se trouve inclus dans la réflexion conduite par saint Thomas sur la charité : doit-on, de nouveau, reprocher au logothète une lecture superficielle ?
- (19) La glose marginale voyait, évidemment, dans ce verset une annonce de l'entrée triomphale du Christ dans Jérusalem (*Biblia latina cum glossa...*, *op. cit.*, t. III, Zach., cap. IX, vs. 9, p. 445).
- (20) *Sustentator* : protecteur (A. BLAISE, *Dict. latin-Français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954, *sub. verb.*)