Processions civiques et prédication à Naples. Première moitié du XIVe siècle

Jean-Paul Boyer

▶ **To cite this version:**

Jean-Paul Boyer. Processions civiques et prédication à Naples. Première moitié du XIVe siècle. Jean-Paul Boyer, Anne Mailloux et Laure Verdon. Identités angevines. Entre Provence et Naples, XIIe-XVe siècle , Presses universitaires de Provence, 2016, 979-10-320-0042-7. 10.4000/books.pup.43203 . hal-01783619

HAL Id: hal-01783619
https://amu.hal.science/hal-01783619

Submitted on 2 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Processions civiques et prédication à Naples
Première moitié du XIVe siècle*

Jean-Paul Boyer

Aix-Marseille Université, CNRS, UMR 7303 Telemme, Accad. Pontaniana

> Nous sommes à présent tous réunis pour prier Dieu afin qu'il sauvegarde le duc et son armée qui, comme il sera évident plus bas, sont le peuple de Dieu, en raison de quoi une procession a été accomplie et une messe chantée[1].

Ces mots ouvrent un discours transcrit dans le sermonnaire d'un Prêcheur de San Domenico Maggiore de Naples, Giovanni Regina, connu de 1298 à 1348[2]. Il conçut et prononça sans aucun doute le texte, qui se déclama manifestement dans la capitale du royaume angevin, lors de la messe qui conclut selon l'usage la procession évoquée. La banalité du cérémonial n'édulcorait pas la tension d'une attente, qui s'exprimait dès l'introduction de la harangue.

Un faisceau d'indices lève toute incertitude sur la situation[3]. Le sermon dénonçait des ennemis excommuniés et déclarés hérétiques par le pape. Il disait le duc, qui commandait l'armée angevine, arrière-petit-fils par ligne masculine de Charles Ier. Il s'agissait à l'évidence du fils et héritier du roi Robert, Charles de Calabre. Sous sa conduite, une contre-attaque s'organisait dans l'angoisse, aux premiers mois de 1328, pour barrer la route du Mezzogiorno à

---

* J'exprime ma gratitude envers le regretté Père Pierre-Marie Gy, pour son aide dans l'étude des sermons de Giovanni Regina.

Abréviations : N : Naples, Bibl. nazionale, cod. lat., VIII AA 11, sermonnaire de Giovanni Regina. Schneyer : J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, 11 vol., Münster Westfalen, 1969-1990. Sermon 1 : N, fol. 68r b-v b (*In processione pro salute excercitus*) ; Schneyer, t. III, p. 612, nº 103 ; éd. en annexe du présent article. Sermon 2 : N, fol. 68v b-69v b (*De eadem materia*) ; Schneyer, t. III, p. 612, nº 104 ; éd. en annexe du présent article. Sermon 3 : N, fol. 69v b-70r b (*Sermo in processione pro sanitate alicujus infirmi*) ; Schneyer, t. III, p. 612, nº 105. Sermon 4 : N, fol. 70r b-71r a (*In processione pro pluvia impetranda*) ; Schneyer, t. III, p. 612, nº 106. Sermon 5 : N, fol. 114r a-115r a (*In processione pro pace*) ; abs. du *Repertorium* de Schneyer.

1 Sermon 2, éd., § 1.

2 N ; T. Käppeli, « Giovanni Regina di Napoli », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 10, 1940, p. 48-71 ; *idem*, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. II, Rome, 1975, p. 495-498, t. IV, avec E. Panella, Rome, 1993, p. 163-164 ; Schneyer, t. III, p. 604-615 ; *idem*, « Der Beitrag des Johannes Regina von Neapel zur Entwicklung eigener Predigtreihen », *Teologische Quartalschrift*, 144, 1964, p. 216-227.

3 Sermon 2, éd., § 7.

Louis de Bavière. La croisade, décidée contre lui par Jean XXII, s'officialisait et se préparait dans le Royaume entre le 30 mars et le 16 avril[4]. L'assemblée propitiatoire, dans Naples, s'inscrivait fort probablement entre ces deux mois.

Elle attire l'attention sur la place que prenait le couple procession et prédication aux heures critiques pour la monarchie et la société angevines. Ce recours ne se limitait pas à la conjoncture de 1328. Le recueil de Giovanni Regina en avertit par d'autres exemples. Il fournit un dossier précieux sur ces solennités, leur maturité et leur double apport à la consolidation d'un édifice politique.

Le témoignage de Giovanni Regina

L'importance du sermonnaire de Giovanni Regina, quant aux processions « politiques », se rattache aux mérites généraux de sa compilation. Ils renvoient à l'auteur, d'autant qu'il recopia pour le principal ses propres allocutions. Celles pour des processions lui reviennent vraisemblablement en totalité. Sa personne réfléchissait toutefois de près les caractéristiques de son couvent et de son ordre. Elle ne saurait s'en détacher.

Pour comprendre Giovanni Regina, il faut ici remémorer l'intérêt des Mendiants pour la société laïque ou, plutôt, leur attrait pour les classes dirigeantes. Cette propension s'accentuait chez les dominicains[5]. Les diatribes de Rutebeuf contre les jacobins la corrobore : « Le non Dieu sermonoient a la povre pietaille/, Més or n'ont més que fere d'omme qui a pié aille[6]. » Le blâme cachait la raison d'un rapprochement avec les pouvoirs. Le dominicain florentin Remigio dei Girolami († 1319/1320) la rappelait quand il déclarait : « Les frères prêcheurs sont au-dessus des roi tandis qu'ils prêchent aux rois[7]. » Le sens de cette mission s'affirmait dans l'ambiance guelfe, dont Remigio relevait avec les Prêcheurs de Naples[8].

Là, San Domenico Maggiore s'épanouissait comme une institution aristocratique et royale, en intimité avec les élites[9]. Sa collaboration avec le trône dépassait Naples pour concerner tout le Mezzogiorno. Le couvent centralisait

4 R. Caggese, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, 2 vol., Florence, 1922-1930, t. II, p. 107-117 et 125-126.

5 D'une bibliographie interminable, mais souvent répétitive : G. G. Merlo, « Presenza politica e proposta religiosa degli ordini mendicanti in area subalpina nel Trecento », dans *Aspetti culturali della società italiana nel periodo avignonese*, Todi, 1981, p. 101-127 ; D. R. Lesnick, *Preaching in Medieval Florence*, Athens-Londres, 1989.

6 Rutebeuf, *Des Jacobins*, v. 23-24, éd. E. Faral et J. Bastin, *Œuvres complètes de Rutebeuf*, t. II, Paris, 1985, p. 315.

7 Remigio dei Girolani, *I Sermoni sulla pace*, n° 9, éd. M. C. De Matteis, *La « teologia politica comunale » di Remigio de' Girolami*, Bologne, 1977, p. 94 ; Schneyer, t. V, p. 92, n° 414.

8 J.-P. Boyer, « Florence et l'idée monarchique. La prédication de Remigio dei Girolami sur les Angevins de Naples », dans J.-A. Cancellieri, dir., *La Toscane et les Toscans autour de la Renaisance. Cadre de vie, sociétés, croyances. Mélanges offerts à Charles-M. de La Roncière*, Aix-en-Provence, 1999, p. 363-376.

9 G. M. Monti, *Per la storia dell'Università di Napoli. Ricerche e documenti*, Naples, 1924, p. 61-94 ; *idem*, « Nuovi documenti sulla Inquisizione nel Regno di Sicilia da Carlo I a Roberto »,

jusqu'à l'Inquisition, qui se trouvait aux mains des Prêcheurs et entretenait des liens serrés avec la couronne. Il constituait la tête de la province dominicaine du royaume de Sicile, établie selon le désir de Charles II en 1294-1295. Il accueillait son *studium generale* à titre définitif, quand il se sédentarisait en 1303, toujours sur l'intervention de Charles II. Cette école confortait une proximité avec la monarchie, étendue aux préoccupations intellectuelles.

Giovanni Regina ne manqua pas de professer sur place. Expert de la théologie comme science, il dominait parmi les thomistes de son temps. Ses intérêts s'étendaient, cependant, de la spéculation aux « problèmes pratiques et moraux »[10]. Ses compétences et leur application au monde se retrouvaient dans son rôle public. Il appartenait au solide milieu de religieux, de savants et de prédicateurs proches de la cour ou de ses membres. Aussi reçut-il jusqu'aux titres de chapelain et de familier de Jeanne I^re^.

Se conformant à la vocation de l'auteur et de sa maison, le sermonnaire de Giovanni Regina résultait de sélections réfléchies[11]. À l'usage patent du *studium* de San Domenico Maggiore, il s'adressait par priorité aux frères du couvent, pour les préparer à ce que l'on attendait d'eux et de leur ordre. Il visait par-delà des clercs distingués, voire des universitaires appelés à discourir lors des « actes scolastiques[12] ». Ce manuel proposait, au total, une pastorale savante et diversifiée.

Le manuscrit ne conserve aujourd'hui que cent quarante-neuf modèles, dont trois limités à la rubrique, au thème (citation initiale) et au renvoi à un autre texte pour un développement éventuel ; mais il rassemblait trois cent soixante-huit exemples à l'origine. Cette forte compilation enseignait le vaste champ qui s'ouvrait aux prédicateurs. Elle les invitait à dépasser résolument l'association de la rhétorique sacrée aux deux cycles liturgiques, pour instruire les auditoires en toute occasion propice, confinât-elle au profane. Si ce souci répondait aux penchants de l'époque et en particulier des Mendiants, il s'affichait très haut. Il y avait un équilibre approximatif entre les sermons du temporal, du sanctoral et de circonstance. Ces derniers constituaient même la collection principale, puisqu'ils atteignaient environ 35 % du total. Ils reproduisaient, de surcroît, des discours compris au minimum dans la fourchette 1309-1348. Ils s'étaient enchaînés au long des années, selon un usage invétéré.

Or, parmi eux, la portion accordée aux évènements publics ressort avec netteté, quoiqu'elle se révèle difficile à quantifier. Elle répond au long commerce

Archivio storico per le province napoletane, n.s., 20, 1934, p. 158-180 ; G. Cioffari et M. Miele, *Storia dei Domenicani nell'Italia meridionale*, 3 vol., Naples-Bari, 1993, t. I, *passim*.

10 P. Michaud-Quantin, « Le droit naturel chez Jean de Naples », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29, 1962, p. 268-287.

11 J.-P. Boyer, « Les Baux et le modèle royal. Une oraison funèbre de Jean Regina de Naples (1334) », *Provence historique*, 45, 1995, p. 427-452 ; *idem*, « Prédication et État napolitain dans la première moitié du XIV^e^ siècle », dans *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e^ et XIV^e^ siècle*, Rome, 1998, p. 127-157.

12 A. Maierù, « Gli atti scolastici nelle università italiane », dans *Luoghi e metodi di insegnamento nell'Italia medioevale (secoli XII-XIV)*, éd. L. Gargan et O. Limone, Galatina, 1989, p. 252 et 285-287.

de Giovanni Regina et de ses frères avec les cercles du pouvoir, spirituel ou temporel. Entre autres, au moins vingt et un sermons se rattachent de diverses manières au service des Angevins. Les allocutions lors de processions relèvent du voisinage entretenu avec le gouvernement des hommes et, en premier lieu, avec le trône. Elles totalisent cinq exemples. Ils s'individualisent comme un groupe fourni et un genre propre. Les rubriques les qualifient comme sermons *In processione*, et ils se succèdent dans le manuscrit pour quatre d'entre eux. Un cinquième se découvre dans un supplément au sermonnaire, joint à la rédaction primitive. Il se lie néanmoins par des renvois au premier des sermons de procession, dont il se rapproche par l'objet[13].

Le sermon initial souhaite la réussite de l'armée royale[14]. Il appartient certainement au temps de Robert, comme le discours de 1328 qui le suit et affiche des espoirs comparables, savoir la victoire de Charles de Calabre[15]. La harangue donnée en complément du recueil implore la paix pour Naples[16]. Introduite *a posteriori*, il n'est guère envisageable qu'elle précédât la fin de 1341. Elle succède, dans l'addenda du sermonnaire, à une allocution comprise entre mars et juillet 1348. Les instances de l'orateur pour restaurer la concorde imposent, à ce point, la conclusion. Le sermon se rapporte aux conflits suscités par le meurtre d'André de Hongrie, le 18 septembre 1345. Il se prononça probablement au retour dans la capitale de Jeanne et de Louis de Tarente, le 17 août 1348, ou à sa suite. Avec les deux précédents, le texte adresse malgré un propos apaisant aux processions commandées par les préoccupations militaires. Un autre s'en détache, qui s'intitule : « Sermon lors de la procession pour la santé d'un malade ». Sa lecture, malgré l'imprécision, convainc qu'il regardait un roi ou un personnage de sang royal[17]. En bref, Giovanni Regina préparait les prédicateurs à seconder le temporel lors de cortèges répétés. Un unique sermon « en procession pour obtenir la pluie » paraît sortir de cette perspective[18]. En quelque mesure, il l'intègre, car il se rapporte encore à une cérémonie décidée pour l'utilité de la société civile.

Il faut reconnaître l'effet grossissant du sermonnaire. Il remémore l'entente malgré tout singulière de l'auteur et de son couvent avec les classes dominantes et avec la cour de Naples. Par ailleurs, les processions prévues au long des cycles liturgiques, sous la responsabilité des anciens clergés, laissaient moins de place à l'immixtion des Mendiants. Ils intervenaient plus à leur guise dans le domaine indéterminé des processions de circonstance, en conjonction avec la prédication de même type, qu'ils promouvaient. Il était naturel qu'un dominicain comme Giovanni Regina se préoccupât de cultiver cette synergie dans sa compilation. Un bel exemple de prédication lors d'une procession pour la paix se rencontre d'ailleurs, pour Florence, chez

13 N, fol. 68r b, 110r b, et 114r a.

14 Sermon 1.

15 Sermon 2.

16 Sermon 5.

17 Sermon 3.

18 Sermon 4.

Remigio dei Girolami[19]. Les deux religieux n'en participaient pas moins à une intensification des liturgies politiques, *lato sensu*.

L'expansion d'une liturgie politique

Quelle que fût la contribution de la fin du Moyen Âge, les processions comme liturgies civiques n'apparurent pas alors par génération spontanée[20]. Elles s'adossaient, au premier chef, à la longue habitude de processions proprement religieuses. Celles-ci s'étendaient depuis toujours, en certaines occurrences, à la masse des fidèles. Pour en venir directement au XIIe siècle, Jean Beleth insistait dans sa *Somme des services divins* sur la présence laïque lors des Cendres, celle des pénitents expulsés de l'église, et surtout lors des Rogations. Un passage dispense d'en dire davantage à leur propos :

> Tous doivent se reposer en ces jours de leurs tâches mondaines, même les esclaves et les servantes, et participer à la procession […]. Et dans les grandes églises on va en ordre septénaire dans ces processions. Il y a d'abord les clercs, en second les cloîtrés comme moines et chanoines, en troisième les moniales, en quatrième les enfants, en cinquième les laïcs en tant que ceux d'un âge avancé, en sixième les veuves, en septième les gens mariés[21].

Pour l'occasion, donc, les fidèles ne se bornaient pas à regarder. La société entière intégrait la liturgie. Cependant, le modèle ecclésiastique subissait lui-même l'influence d'anciennes manifestations publiques, et n'intervenait pas seul à l'origine des processions civiques. Les accueils processionnels du prince s'entaient sur des cortèges qui précédaient le christianisme[22].

Avec de telles assises, des processions politico-religieuses ou des cérémonies s'en approchant se remarquent au long du Moyen Âge. La participation de laïcs n'était pas rare, qui parfaisait la portée politique de ces démonstrations. Tout inventaire serait vain, mais quelques exemples laissent percevoir les continuités. Au cœur du haut Moyen Âge s'impose, pour cas notoire, l'accueil réservé à Rome par le pape Hadrien Ier à Charlemagne, en 774. Il y eut plusieurs célébrations de caractère processionnel, qui associaient clercs et laïcs. La plus éloquente advint pour l'arrivée du roi, à lire le *Liber Pontificalis* :

> Le très saint pape Hadrien […] expédia à sa rencontre tous les juges à presque trente milles de ladite ville de Rome […]. Ils l'accueillirent là avec l'étendard. Et alors qu'il approchait à environ un mille de la ville de Rome, [le pape] envoya tous les corps de la milice, de compagnie avec leurs chefs, et avec en même temps également les enfants qui se consacraient à l'étude des lettres, portant tous des palmes et des rameaux d'olivier. Et tous, lui chantant les laudes,

---

19 Remigio dei Girolami, *I Sermoni sulla pace*, *op. cit.*, nº 1, p. 75-77 ; Schneyer, t. V, p. 91, nº 407.

20 A.-G. Martimort, « Les diverses formes de procession dans la liturgie », *La Maison-Dieu*, 43, 1955, p. 43-73 ; J. Évenou, « Processions, pèlerinages, religion populaire », dans A. G. Martimort, dir., *L'Église en prière*, 4 vol., Paris, 1983-1984, t. III, p. 258-269 ; É. Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 59-71.

21 Jean Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis*, cap. 89 d et 123 b, éd. H. Douteil, Turnhout, 1976 (CCCM, 41A), p. 159 et 235.

22 E. H. Kantorowicz, « The "King's Advent" and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina », *The Art Bulletin*, 26, 1944, p. 207-231.

> reçurent ce roi des Francs avec les cris d'acclamation de ces mêmes laudes. Lui adressant sur son chemin les vénérables croix, c'est-à-dire les emblèmes de procession (*signa*), sa Sainteté le fit admettre avec immense honneur, comme il est de coutume pour l'exarque ou le patrice[23].

Comme la chronique en avertissait, la réception décalquait un rituel byzantin d'usage dans la Ville. La dimension christique qui enveloppait Charlemagne poursuivait des antécédents. Elle s'épanouissait néanmoins avec lui, alors qu'il survenait pour les Pâques et qu'il apportait le salut de l'Église. Une ambiance analogue d'épiphanie se vérifierait maintes fois par la suite dans les défilés royaux, jusqu'aux joyeuses entrées de la fin du Moyen Âge[24]. Le chant des laudes requiert une mention spéciale. Il nourrissait l'aura mystique au profit du Temporel. Il demeurerait associé à divers rassemblements autour de monarques. Or, certains prenaient une tournure processionnelle. Il en serait ainsi, en particulier, pour des réceptions du prince[25].

Il convient de s'arrêter également sur les rites de sacre, pour les rois ou pour les empereurs. Il suffit d'adresser aux cérémoniaux des x^e^-xı^e^ siècles. Ils citent avant tout les cortèges du clergé, mais les laïcs apparaissent. Comme dit tel *ordo* impérial, « lorsque le roi viendra à l'église Saint-Pierre de Rome pour être fait empereur, que tout le peuple le reçoive en grande procession[26] ». Pour passer à la Sicile normande, un protocole du xıı^e^ siècle, pour les couronnements de circonstance, évoque des processions avec participation de comtes au retour solennel vers le palais[27]. Il y a lieu d'insister sur plusieurs liturgies de réception en faveur de Roger II. Elles attestent de fermes habitudes, tant dans les monastères que dans la population et le clergé urbains. Ainsi à Capoue, en 1134,

> comme le roi allait entrer dans cette cité […], il [fut] accueilli par la procession préalablement ordonnée des clercs et de tout le peuple avec déférence, comme il convenait, et il [fut] conduit jusqu'à l'archevêché avec hymnes et laudes[28].

Dans le Royaume devenu souabe, quand Conrad IV débarquait à Siponte en 1252, il allait de la plage à la cité sous un dais. Il invitait Manfred à le partager avec lui, comme une faveur extraordinaire. Le baldaquin marquait un degré

---

23 *Liber Pontificalis*, Seconde édition, cap. 97, Hadrianus (772-795), § 35-40, éd. L. Duchesne et C. Vogel, 3 vol., Paris, 1886-1957, t. I, p. 496-498.

24 B. Guenée et F. Lehoux, *Les entrées royales françaises de 1328 à 1515*, Paris, 1968 ; N. Coulet, *Rites, histoires et mythes de Provence*, Aix-en-Provence, 2012, p. 11-55.

25 E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley-Los Angeles, 1958.

26 R. Elze, *Ordines coronationis imperialis*, Hanovre, 1960 (MGH, Fontes iuris Germanci antiqui in usum scholarum, 9), n° IX, § 1, p. 21. Voir encore : P. E. Schramm, « Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis um 1000 », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 23, 1934, n° VII a, § 2, p. 231-232 ; R. Elze et C. Vogel, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, 3 vol., Vatican, 1963-1972, t. I, n° LXXII, § 2-3, et Appendix 1, § 2-3, p. 246-247 et 259.

27 R. Elze, « Tre ordine per l'incoronazione di un re e di una regina del regno normanno di Sicilia », dans *Atti del Congresso internazionale di studi sulla Sicilia normanna*, Palerme, 1973, p. 452-455.

28 Alessandro di Telese, *Ystoria Rogerii regis Sicilie, Calabrie atque Apulie*, éd. L. De Nava, Rome, 1991 (Fonti per la storia d'Italia, 112), lib. II, cap. 65 et 67, et lib. III, cap. 9, p. 54-55 et 64.

extrême dans la sacralisation des cortèges royaux. Sa précoce mention, en pareille occasion, n'empêche pas qu'il s'employât déjà « selon la coutume[29] ». L'anecdote n'en incarne pas moins une époque. Les processions élargies et politisées, depuis d'authentiques liturgies aux démonstrations civiles s'en inspirant, se multipliaient depuis le XIII^e^ siècle, à croire les sources.

L'Alléluia de 1233-1234, en haute Italie, apporte l'exemple le plus fameux, avec ses prédicateurs qui associaient sermons et processions pour réformer la vie communale[30]. Quasi tous franciscains ou dominicains, ils corroborent le rôle des Mendiants dans la prolifération de processions incorporées à la vie publique. La volonté des princes eut cependant sa part. Saint Louis se plaça à l'avant-garde des pouvoirs temporels, certes encouragé par sa sensibilité à la spiritualité mendiante. Les processions rythmèrent son règne. De la sorte, pour visiter le chapitre des Mineurs de France, il traversait Sens en 1248 et Salimbene de Adam assistait au spectacle. Le chroniqueur remémorait plus tard une scène qui l'avait tant ému par sa dimension providentielle, avec un roi au « visage angélique » que ses frères accompagnaient, dont Charles d'Anjou[31].

Ce dernier subit sans doute l'influence de son aîné. Quoi qu'il en soit, son entrée triomphale dans Rome au milieu d'une foule de laïcs et de clercs, en 1265, s'animait d'un souffle messianique encore plus évident, en même temps qu'il renvoyait à la réception de Charlemagne en 774. Charles I^er^ accordait par la suite une vive attention aux processions, comme opérations idéologiques[32]. Ainsi exhortait-il, en 1277, prélats, ecclésiastiques, barons, chevaliers et « tous les autres hommes de Provence » à se porter « processionnellement » au devant de la dépouille de sa première femme, Béatrice, transférée depuis le *duomo* de Naples une décennie après le décès (1267). Tout ne venait pas, d'ailleurs, de dispositions expresses du roi. En 1268, alors qu'il allait épouser Marguerite de Bourgogne en secondes noces, Milan recevait la reine en puissance sous un dais tenu par douze nobles[33]. Les cérémonies processionnelles directement ou médiatement politiques, réunissant le clergé mais aussi une masse de sujets ou d'alliés, s'imposaient depuis le fondateur de la dynastie à travers l'espace sous ascendant angevin.

Charles II organisait à Aix, le 7 septembre 1297, une longue procession tant cléricale que laïque pour porter les reliques qu'il offrait au couvent de sa fondation, contigu à la ville, des dominicaines de Notre-Dame-de-Nazareth[34]. Le monarque se plaçait dans la continuité de son père comme au départ de pratiques redoublées et généralisées. De fait, selon une étude menée par Noël

---

29 Pseudo-Jamsilla, *Historia de rebus gestis Frederici II […]*, éd. G. Del Re, *Cronisti e scrittori sincroni napoletani*, t. II, Naples, 1868, p. 116.

30 A. Thompson, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth Century Italy. The Great Devotion of 1233*, Oxford, 1992, p. 32, 54-58, 93, 100, 107 et 154-155.

31 J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996, p. 145-146, 157, 166, 184, 186, 381, 538, 618, 699 et 776.

32 J.-P. Boyer, « La "foi monarchique" : royaume de Sicile et Provence (mi-XIII^e^-miXIV^e^ siècle) », dans *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, P. Cammarosano, dir., Rome, 1994, p. 93-96, 99, 101, 103-104 et 108-109.

33 C. Minieri Riccio, *Genealogia di Carlo I. d'Angiò, prima generazione*, Naples, 1857, p. 38.

34 Bernard Gui, *De fundatione et prioribus conventuum provinciarum Tolosanae et Provinciae ordinis praedicatorum*, éd. P. A. Amargier, Rome, 1961, p. 285-286.

Coulet sur le Languedoc méridional et la Provence, les processions restaient dans ces régions, au XIIIe siècle, une affaire étroitement cléricale. Elles ne débordaient guère des églises ou de leur voisinage, sauf exception comme lors des Rogations. Elles demeuraient liées à l'année liturgique. En revanche, les processions civiques conquéraient au XIVe siècle l'espace urbain, de façon fort notable en Provence. Elles s'y décidaient pour des évènements publics comme victoires ou deuils et soutenaient alors, au premier chef, le régime angevin. S'ajoutaient, si proches en l'espèce, les cortèges qui accompagnaient rois et reines ou le pape, avec baldaquins portés au-dessus de ces personnages[35]. Les administrations municipales devenaient les grandes organisatrices de ces diverses démonstrations. Le procédé se relève précocement à Marseille, soit à compter de 1319 sur l'initiative de la Ville basse. Il se perpétuait sous sa conduite, puis sous celle de la cité entière après qu'elle se réunifiait en 1348[36].

Les cérémonies provençales proliféraient comme dorénavant un peu partout, mais par le contexte politique elles renvoyaient spécialement à celles connues de l'Italie. Les preuves surabondent à leur propos, à commencer par ce que disent les chroniques des Villani. Plus que jamais, les laïcs s'associaient aux processions et les autorités civiles les encadraient. Le double phénomène incluait jusqu'à des circonstances d'abord religieuses, outre les occasions politiques. Le cas de Charles de Calabre illustre ces dernières quand, en 1326, il « fut reçu par les Florentins avec grand honneur et procession ». La confusion des genres, entre mondain et spirituel, favorisait la multiplication de processions réelles ou prétendues. Lorsqu'en 1301 Charles de Valois entrait dans leur ville en champion de la cause guelfe et angevine, les Florentins lui faisaient « grand honneur, se portant vers lui en procession et avec de nombreux gens d'armes avec bannières et chevaux couverts de cendal ». Des réceptions solennelles revêtaient encore par l'emploi du dais un caractère sacré, mêlé généralement à la fête profane. Toutes ces célébrations se rencontraient dans et hors du domaine guelfe[37]. Il devient toutefois manifeste que l'idéologie angevine trouvait l'un de ses grands vecteurs dans de pareilles pompes, de la Provence à l'Italie.

Aussi le Royaume ne restait-il pas à l'écart, encore moins Naples. Les assurances données par le sermonnaire de Giovanni Regina suffiraient à le démontrer, par le nombre et par le genre des processions rapportées. Il n'y a aucun doute que l'administration urbaine ou royale les avait sollicitées. Conjointement, les cinq sermons de procession compilés suggèrent un appel à toute la société urbaine. Il se devine dans la « division du thème » quand elle

35 N. Coulet, *Rites*, *op. cit.*, p. 11-68.

36 J.-P. Boyer, « "Cis donta l'orguel de Marseille". Une identité entre commune et municipalité (mi-XIIIe-mi-XIVe siècle) », dans P. Gilli et E. Salvatori, dir., *Les identités urbaines au Moyen Âge. Regards sur les villes du Midi français*, Turnhout, 2014, p. 268-270.

37 Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, lib. IX, cap. 49, lib. X, cap. 37 et 353, lib. XI, cap. 1 et 113, lib. XII, cap. 9, 12 et 23, éd. G. Porta, 3 vol., Parme, 1990-1991, t. II, p. 76, 237, 518, 522 et 664, t. III, p. 51-53 et 66-67 ; Matteo Villani, *Cronica*, lib. III, cap. 15 et 84, éd. G. Porta, 2 vol., Parme, 1995, t. I, p. 347-348 et 430-431 ; *Cronaca Senese di autore anonimo*, éd. A. Lisini et F. Iacometti, *Cronache Senesi*, Bologne, 1931-1939 (R.I.S., nouv. éd., 15/6), p. 78, 103, 111 et 135 ; Anonimo Romano, *Cronica*, cap. 18, éd. E. Mazzali et G. Porta, Milan, 1991, p. 207-208.

parle, avec d'infimes variantes entre les textes, d'une réunion générale pour solliciter Dieu[38]. De surcroît, le prédicateur exposait volontiers les vérités d'une pastorale élémentaire, profitables à un auditoire laïque.

Trois sermons expliquaient de la sorte les conditions de la bonne prière. L'un d'eux suffit à donner le ton de ces instructions rudimentaires : « Il est manifeste que qui demande à Dieu l'esprit distrait, sans application ni affection ou dévotion, ne mérite pas d'obtenir par l'oraison ce qu'il réclame[39]. » De là, les trois discours invitaient à implorer, avec efficacité, tant par la pensée que par les gestes extérieurs. Pour ce, ils traçaient un parallèle avec le monde féodal ou seigneurial, qui convenait encore par priorité aux hommes du siècle. Cette argumentation se développait à la perfection lors de la procession pour obtenir la pluie :

> Il faut savoir que les sujets sollicitent les seigneurs temporels pour exposer leurs faiblesses et leurs besoins à ceux-ci en implorant ; mais nous devons prier Dieu de sorte que, suppliant par l'esprit, nous nous élevions jusqu'à lui, espérant de lui ce que nous demandons en priant. Et ainsi nous nous disposons à recevoir de lui ce que nous demandons, car en sage seigneur il ne donne rien hors à qui se prépare pour obtenir. Et il veut qu'on le prie non seulement en pensée mais encore par la langue pour deux [motifs] : d'abord certes pour aviver la dévotion intérieure […] ; en second lieu pour qu'en priant nous servions non seulement par l'esprit mais encore pas la chair Dieu dont nous avons l'un et l'autre, comme également qui tient deux fiefs du roi est astreint à le servir de chacun[40].

Contemporaines des processions documentées par Giovanni Regina, les obsèques en 1325 d'Eloisa, fille de Charles de Calabre, finissent de prouver l'enracinement de telles liturgies publiques, avec participation de la collectivité urbaine. Les comptes de la cour montrent prélats, religieux, clercs, citoyens et étrangers escortant dans Naples la dépouille de la princesse décédée à moins d'un an d'âge[41]. Entre les indices complémentaires de manifestations voisines dans le Royaume, les réceptions réservées à Louis de Hongrie à sa conquête du pays se retiennent. Pour marquer le deuil de son frère André, il ne voulait pas à l'Aquila en décembre 1347 de dais[42]. Il refusait, le 23 janvier 1348, celui

38 Sermon 1, éd., § 1 ; sermon 2, éd., § 1 ; sermon 3, fol. 69v b ; sermon 4, fol. 70r b ; sermon 5, fol. 114r a-b.

39 Sermon 5, fol. 114r b (*Patet quod rogans Deum mente vaga, sine attencione et affectione seu devocione, non meretur optinere per orationem quod petit*).

40 Sermon 4, fol. 70v a-b (*Est sciendum quod subditi orant dominos temporales ut orando exponant eis suos defectus et indigencias, set nos debemus Deum orare ut orantes mente ascendamus in Deum ab eo sperantes illud quod orando petimus, et sic nos disponamus ad accipiendum ab eo illud quod petimus, quia ipse ut sapiens dominus nichil dat nisi se ad accipiendum disponenti, et vult orari non solum mente set etiam lingua propter duo : primo quidem ad excitandam interiorem devocionem […] ; secundo ut non solum mente set etiam carne Deo a quo habemus utrumque orando serviamus, sicut et tenens duo feuda a rege ei de utroque servire tenetur*).

41 C. Minieri Riccio, *Studii fatti sopra 84 registri angioini dell'archivio di stato di Napoli*, Naples, 1876, p. 2 ; *idem*, « Genealogia di Carlo II d'Angiò », *Archivio storico per le province napoletane*, 7/2, 1882, p. 201-262, table 3.

42 Buccio di Ranallo, *Cronica aquilana rimata*, éd. V. De Bartholomaeis, Rome, 1907 (FSI, 41), p. 34, 41, 52, 64 (et note 9), 67, 125, 154 et 167.

que Naples avait préparé, et il pénétrait dans la ville armé et redoutable[43]. Nul ne doutera davantage que la règle était, à l'inverse, qu'un monarque défilât en personnage sacré sous un baldaquin.

Malgré les cas rencontrés, l'information sur les processions civiques et les défilés plus ou moins sacralisés s'estimera-t-elle un peu maigre pour le Royaume, à l'époque de Giovanni Regina ? Ces manifestations ont en revanche laissé des traces abondantes à partir de la seconde moitié du XIVe siècle, avec une acmé pour la Naples aragonaise. Ces attestations, quoique tardives, confortent les indications antérieures[44].

De pareils rassemblements n'étaient pas qu'assez fréquents et, pour sûr, ouverts à tous. En conformité avec la présence laïque, l'ampleur des foules est aussi évidente. Selon le luminaire distribué, de 1120 à 1200 personnes au minimum se joignaient au convoi funéraire d'Eloisa. La presse n'avait rien d'unique. En 1320, le conseil de la Ville basse de Marseille appelait la population entière pour rendre grâce à Dieu, en procession, de la victoire des forces royales à Lerici (31 mai). En termes moins explicites ou moins stricts, la réalité de processions regroupant une part représentative de la cité se vérifiait dès 1319. L'exigence de grandes mobilisations perdurait ensuite, avec des convocations plus ou moins générales à des cérémonies civiques et religieuses qui ne se limitaient pas à des cortèges. Dans la capitale du Royaume, Charles de Calabre ordonnait, en 1323, aux capitaines successifs du lieu de veiller à ce que « les citoyens de Naples […] réunis ensemble selon la tradition ordinaire » assistassent dans San Lorenzo Maggiore à chaque anniversaire pour son épouse défunte, Catherine d'Autriche[45]. À Florence encore, la grande alliée des Anjou, Giovanni Villani assure d'un prodigieux concours des habitants aux honneurs suprêmes rendus à ce même duc de Calabre, après sa propre disparition :

> Il lui fut fait […] le deux décembre [1328] à l'église des frères mineurs, par la commune, le parti guelfe et tous les arts, un hommage funèbre fort grand et honorable par la très importante quantité de cire. Et s'y trouvèrent les autorités, le capitaine qui appartenait au duc, les hommes, les femmes et toutes les bonnes gens de la cité de Florence, qui pouvaient à peine tenir sur la place de Santa Croce outre que dans l'église[46].

Une dense gamme de rituels civiques ralliait donc les foules, de gré ou par obligation. Dans cette ambiance, les processions « politisées » et leurs substituts confirment leur centralité pour la société angevine. Ils avaient, les premiers, vocation à rassembler en nombre. Les sermons de procession livrés par Jean Regina touchaient ainsi des assistances venues de tout Naples et de la cour. Ils exploitaient la mise en scène des ces grandes cérémonies et la suggestion qu'elles exerçaient sur un vaste auditoire. Comme y invitait le

43 É.-G. Léonard, *Histoire de Jeanne Ire, reine de Naples, comtesse de Provence (1343-1382)*, 3 vol., Monaco-Paris, 1932-1936, t. II, p. 44-45.

44 Buccio di Ranallo, *Cronica*, *op. cit.*, p. 214, 232, 255, et 265-266 ; G. Vitale, *Ritualità monarchica, cerimonie e pratiche devozionali nella Napoli aragonese*, Salerne, 2006, *passim*.

45 C. Minieri Riccio, *Studii fatti sopra 84 registri*, *op. cit.*, p. 91.

46 Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, lib. XI, cap. 108, *op. cit.*, t. II, p. 657.

cadre, ils brossaient une authentique théologie de la procession civique et du politique, avec ce qu'elle signifiait d'autorité verticale.

Hiérarchiser

Le sermon de 1328 assurait ceux venus soutenir en bloc, de leurs supplications bruyantes, la riposte contre Louis de Bavière de l'utilité de leurs efforts. Il les éclairait par ces quelques explications :

> Si Dieu connaît toutes nos pensées et nos désirs, pourquoi ordonne-t-il que nous l'implorions oralement ? À cela, il faut répondre qu'il le veut pour deux [raisons]. Certes [il le souhaite] d'abord pour éveiller la dévotion interne par laquelle l'esprit de celui qui prie est élevé vers Dieu. Car, par les signes extérieurs, soit des voix soit encore de certains actes comme sont les génuflexions et les coups sur la poitrine et autres du genre, la pensée est en quelque façon incitée à la dévotion et portée vers Dieu. De là, Augustin [dit] dans le livre pour Proba : nous nous stimulons en personne fréquemment pour accroître le saint désir par des paroles ou par d'autres démonstrations. De même, souvent l'homme qui dort ne se lèverait pas s'il n'était pas secoué par des mots ou par d'autres actions autour de lui. En second, [Dieu le veut] pour que non seulement par l'esprit mais aussi par la chair en priant nous servions Dieu, dont nous avons l'un et l'autre, comme également celui qui tient deux fiefs du roi est tenu de le servir pour chacun. Donc, dans la présente procession, prions Dieu pour les nôtres non seulement par l'esprit mais en plus de la bouche[47].

Le prédicateur asseyait parmi les Napolitains de fortes certitudes quant aux mérites des processions, y compris civiques. Pour ce, il s'appuyait sur saint Augustin, à propos des prières extériorisées. Il s'inspirait, en pratique, du Docteur angélique. Raffermi *in petto* par ces autorités concordantes, il transmettait son message avec résolution. La procession, de type pénitentiel, ramenait vers Dieu. Elle se révélait un facteur d'adhésion totale à lui, de corps et d'esprit, réalisée en communion. Ce mouvement se confondait, en l'occurrence, avec une sujétion plénière à la couronne et à ses valeurs. Il exprimait, entretenait et sanctifiait l'empathie collective avec la royauté. Le résultat paraissait d'autant plus évident que la monarchie angevine, en chef des guelfes, combattait pour l'Église.

Le fragment analysé condense l'objectif du principe hiérarchique. Les processions civiques le visaient dans sa plénitude. Elles n'en donnaient pas que le spectacle. Elles aidaient à sa réalisation, par l'élévation des âmes. Les sermons, à leur tour, mettaient en avant cette double fonction pédagogique et performative. Ils contribuaient à sa réalisation peut-être plus que tout le reste des cérémonies en question.

Que la procession marquât d'abord la sujétion à Dieu ne demandait guère de long examen. Le prédicateur ancrait néanmoins chez les auditeurs, à chaque cortège, cette évidence. Il insistait sur elle, car toute autre considération en découlerait. Le parallèle entre le dévouement à Dieu par l'esprit et par le corps, reçus également de lui, et les obligations d'un vassal possédant deux fiefs établissait cette nécessité première. La démonstration portait, puisqu'elle

47 Sermon 2, éd., § 5.

paraissait trois fois en termes presque identiques. Outre dans le sermon non datable sur la pluie, elle retournait à vingt ans de distance. Après 1328, elle se retrouvait lors du défilé pour la paix d'environ 1348[48]. Le thème de la soumission à Dieu se présentait cependant sous des formes diverses. La procession pour une guérison offrait une autre voie pour rendre l'impératif catégorique :

> Il faut savoir que la maladie est une défaillance naturelle, comme également la mort, puisque prolongée elle conduit à la mort […]. Or, la mort est naturelle à l'homme, comme également la naissance. Comme en effet l'être corruptible est générable et le contraire, ainsi pareillement tout ce qui naît meurt et l'inverse, comme il est évident chez les plantes, les animaux et autres du genre[49]. La maladie est encore un tourment causé à l'homme en raison de la désobéissance des premiers parents, comme la faim, la soif et autres du genre, parce que par-dessus la nature il fut gracieusement conféré à l'homme par Dieu que rien ne pût arriver à son corps contre le désir naturel de l'âme, ni à ses autres éléments inférieurs contre le penchant naturel des supérieurs, aussi longtemps que son sommet, savoir l'âme, serait soumis à Dieu dans l'état d'innocence ; mais l'esprit se rebellant contre Dieu par insubordination, il s'ensuivit pour peine la révolte des inférieurs de l'homme contre les supérieurs, de sorte que bien entendu beaucoup de choses surviennent dans les inférieurs contre l'inclination des supérieurs […][50]. Admis que le seigneur N. est malade, et jusqu'à la mort, par une prière zélée sa vie sera prolongée à présent, s'il plaît à Dieu, et enfin il parviendra à la vie perpétuelle dans l'avenir[51].

À l'arrière-plan d'un tel propos se profilait une invitation à l'obéissance selon la chaîne d'autorités qui descendait de Dieu. Que tout vînt de lui était une parfaite platitude, mais le Prêcheur ne s'arrêtait pas là. L'étude de la maladie favorisait l'accès aux vérités supérieures et s'en trouvait éclairée. Une association semblable, entre profane et sacré, sous-tendait l'appel au système

48 Sermon 4, fol. 70v b ; Sermon 5, fol. 114v a.

49 Cf. Aristote, *De caelo et mundo*, lib. I, cap. 12, éd. Bekker, 282 b, trad. lat. Guillaume de Moerbeke, éd. R. M. Spiazzi, dans Thomas d'Aquin, *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum*, Turin-Rome, 1952, p. 131, n° 201 ; Thomas d'Aquin, *Sententia super librum De caelo et mundo*, lib. I, lectio 28, *op. cit.*, p. 133, n° 275 ; *idem*, *Scriptum super Sententiis*, lib. II, dist. 30, quest. 1, art. 1, arg. 2 et solutio, éd. P. Mandonnet et M. F. Moos, 4 vol., Paris, 1929-1947, t. II, p. 765 et 767 ; *ibidem*, lib. III, dist. 16, quest. 1, art. 1, sed contra 2, solutio et ad 5m, t. III, p. 509-511, n° 8, 10-11, et 17.

50 Cf. *ibidem*, lib. II, dist. 19, quest. 1, art. 2-3, solutiones, t. II, p. 486 et 488-489 ; *ibidem*, art. 5, solutio, p. 495 ; *ibidem*, dist. 30, quest. 1, art. 1, arg. 2 et solutio, p. 765 et 767-768 ; *ibidem*, lib. III, d. 16, quest. 1, art. 1, solutio et ad 5m, t. III, p. 510-511, n° 10-12 et 17 ; *idem*, *Summa Theologiae*, Ia, quest. 95, art. 1, c., Editiones Paulinae, Turin-Milan, 1988, p. 461 ; *ibidem*, IIa IIae, quest. 164, art. 1, c., p. 1727.

51 Sermon 3, fol. 70r a-b (*Est sciendum quod infirmitas est defectus naturalis, sicut et mors, quia continuata perducit ad mortem […]. Mors autem est naturalis homini, sicut et nativitas. Sicut enim esse coruptibile est generabile et econtrario, sic et omne quod nascitur moritur et econtrario, ut patet in plantis et animalibus et hujusmodi. Est etiam infirmitas pena propter inobedienciam primorum parentum illata homini, sicut fames et sitis et hujusmodi, quia supra naturam [ms. natura] gratiose collatum est homini a Deo quod nichil posset contingere in ejus corpore contra naturalem appetitum anime, nec in aliis inferioribus ipsius contra naturalem appetitum superiorum, quamdiu ejus suppremum, id est mens, esset Deo subjectum [ms. subjecta] in statu innocencie ; set mente Deo rebellante per inobedientiam, sequta est, tanquam pena, rebellio inferiorum hominis ad superiora, ut scilicet multa eveniant in inferioribus contra appetitum superiorum […]. Dato quod dominus N. infirmetur, et usque ad mortem, per orationem devotam, si Deo placebit, ejus vita prolongabitur in presenti, et tandem perveniet ad vitam perpetuam in futuro*).

féodal pour traiter de la prière. La méthode se retrouvait dans toute la prédication de Giovanni Regina, dont l'ensemble des sermons de procession. Elle s'épanouissait en support des déprécations pour la pluie :

> Comme l'homme attire par la bouche la nourriture, par laquelle il est alimenté et vit, ainsi arbres et plantes amènent de la terre par les racines, qui selon le Philosophe au second livre *De l'âme* sont « semblables à la bouche »[52], le liquide par l'intermédiaire duquel ils sont nourris et fructifient. Or, ils ne peuvent tirer l'humeur de la terre si elle n'est pas mouillée par la pluie ou une autre eau. Donc, si la terre n'est pas humectée, ses productions ne peuvent développer de fruits, sans lesquels l'homme ne peut mener la vie présente […]. Or, note que, comme chez le fiévreux la sécheresse de la langue est le signe de la siccité interne et de la chaleur fébrile (lesquelles une fois soignées par la médecine, cesse encore l'aridité de la langue), de même le manque de pluie externe est souvent à cause d'une carence d'humidité de la grâce divine et de la chaleur désordonnée du désir des mondanités […]. Une fois cela guéri par la pénitence, cette pluie temporelle s'ensuit, s'il est utile à notre salut spirituel, que nous devons avant tout désirer[53].

Les parallèles entre naturel et surnaturel ne remédiaient pas qu'aux faiblesses de l'entendement humain, pour atteindre au spirituel. Les deux niveaux se succédaient sans fracture. Comme bon thomiste, Giovanni Regina ne renonçait pas, en prêchant, aux ressources de la théologie « philosophique » et de la subalternation des sciences. Sa démarche était le corollaire de la certitude fondatrice d'une ascension vers la grâce qui n'abolissait pas la nature. Le tout s'abrégeait dans ce célèbre aphorisme du Docteur angélique : « Comme en effet la grâce ne supprime pas la nature, mais la parfait, il faut que la raison naturelle seconde la foi[54]. » Le schéma donnait une efficacité extrême à un principe de subordination universelle, qui descendait par étapes du plus haut jusqu'aux strates du monde physique. Cette gradation se renforçait de l'absence de rupture, et sa logique encore paraissait l'imposer.

Les implications de l'idée de nature chez Thomas d'Aquin restent débattues, d'autant que sa représentation du monde dérivait beaucoup d'Aristote, donc d'une source étrangère au christianisme. Depuis quelques décennies, une interprétation « laïcisante » l'emporte, quant au message politique de l'illustre docteur. Yves Congar la formulait ainsi : « Temporel et spirituel, naturel et

---

52 Aristote, *De anima*, lib. II, cap. 1, éd. Bekker, 412 b, trad. lat. Guillaume de Moerbeke, dans Thomas d'Aquin, *Sentencia libri De anima*, éd. R. A. Gauthier, Rome, 1984 (Léonine, 45/1), p. 67, l. 14 ; Thomas d'Aquin, *ibidem*, lib. II, cap. 1, p. 72, l. 355-357.

53 Sermon 4, fol. 70r b-v a (*Sicut homo attrahit cibum quo nutritur et vivit per os, sic arbores et plante per radices, que sunt secudum Philosophum in 2º De anima « ori similes », attrahunt a terra humorem mediante quo nutriuntur et fructificant. Humorem autem non possunt attrahere a terra nisi humectata per pluviam vel aliam aquam. Ergo nisi terra humectetur, terre nascentia non possunt producere fructus, sine quibus homo non potest vitam presentem ducere […]. Set nota quod, sicut in febricitante siccitas lingue est signum siccitatis interoris et caloris febrilis, quo et qua curata per medicinam cessat etiam siccitas lingue, sic carencia pluvie exterioris est sepe propter carenciam humoris interioris divine gratie et calorem inordinatum concupiscentie mundialium […]. Quo curato per pentitentiam, sequitur pluvia ista temporalis, si expedit nostre saluti spirituali, quam principalius debemus appetere*).

54 Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Iª, quest. 1, art. 7, ad 2 m, *op. cit.*, p. 9 ; M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, 1957 ; L. Elders, *La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1995.

gratuit constituent deux plans distincts[55]. » Giovanni Regina introduisait dans ses sermons de procession à une autre lecture, mais non moins thomiste, des rapports entre nature et grâce, dans une société chrétienne[56]. Il affichait d'ailleurs, dans le reste de son œuvre, les mêmes convictions. Elles se retrouvaient chez un groupe de lettrés et dirigeants angevins, dont le roi Robert, également nourris du Docteur commun.

Leur construction politico-religieuse promouvait le régime angevin au nom du regard positif porté sur l'ordre naturel, mais ne s'y arrêtait pas. Elle ne négligeait pas la capacité du monde et de ses lois à servir une cause plus haute, selon l'avertissement de Thomas que tout devait s'apprécier « en fonction de la fin »[57]. Ainsi la monarchie napolitaine se plaçait-elle au cœur de la solidarité entre les deux pôles de la grâce et de la nature, avec le mouvement ascendant et descendant qu'elle impliquait. Cette condition élevait le monarque, avec les rouages de son gouvernement. Elle accentuait la sacralité du prince, mais l'intégrait avec son royaume dans une ample vision de la théocratie pontificale[58]. De celle-ci, Giovanni Regina se déclarait en personne un partisan résolu[59]. Au reste, la vertu singulière de la monarchie angevine pour sa sujétion directe à l'Église était une thèse commune à un cercle de théoriciens, qui ne se bornait pas aux thomistes[60]. Les processions et les sermons, qui les parachevaient, convenaient à souhait pour représenter, voire instituer, un ordre temporel qui s'enchâssait dans l'architecture du Spirituel.

Après Dieu, la primauté ecclésiastique s'affichait donc hautement lors des processions, aussi civiques qu'elles fussent. En 1328, Charles de Calabre et ses hommes se décrivaient comme le « peuple de Dieu », car « au service de l'Église de Dieu », en ce que l'ennemi se trouvait condamné « par le pape qui est vicaire de Dieu ». L'insertion dans le dispositif théocratique ne pouvait s'exprimer avec davantage d'énergie. Or, la foule qui priait pour l'armée s'identifiait avec elle, alors que ses membres lui étaient désignés comme « les nôtres ». Les Napolitains se ralliaient donc, à leur tour, sous l'autorité du Saint-Père[61].

55 Y. Congar, *Thomas d'Aquin : sa vision de théologie et de l'Église*, Londres, 1984, art. 5, « Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d'Aquin dans leur vision de l'Église et celle de l'État » (1re éd. 1977), p. 696-699.

56 J.-P. Boyer, « *Reges sunt vassali Ecclesie*. Le pouvoir temporel selon Thomas d'Aquin », dans *Rives nord-méditerranéennes*, 19 (2 004), p. 11-25.

57 Cf. J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, Fribourg, 1996, p. 301-333, sur « une certaine idée de la création » du Docteur commun.

58 J.-P. Boyer, « Sacre et théocratie. Le cas des rois de Sicile Charles II (1289) et Robert (1309) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 81, 1997, p. 561-607 ; *idem*, « Spirituel et Temporel dans les sermons napolitains de la première moitié du XIVe siècle », dans F. Morenzoni, dir., *Preaching and Society. From Late Antiquity to the End of the Middle Ages*, Turnhout, 2013, p. 267-309.

59 Giovanni Regina, *Quaestiones variae*, quest. 39, *De potestate papae*, éd. D. Gravina, Naples, 1618 (reprint 1966), p. 331-340.

60 Guillelmus de Sarzano, *Tractatus de excellentia principatus regalis*, éd. F. M. Delorme, *Antonianum*, 15, 1940, p. 221-244 ; P. de Lapparent, « L'œuvre politique de François de Meyronnes, ses rapports avec celle de Dante », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 15-17, 1942, p. 5-151.

61 Sermon 2, éd., § 7.

De façon plus immédiate, les clercs orchestraient les rites. Leur prédominance maintenue restait inéluctable. Il demeure qu'elle s'édulcorait peu ou par exception, malgré le penchant à la « laïcisation ». Comme l'exposaient les délibérations municipales de Marseille, les « processions des églises » ouvraient la voie et les laïcs suivaient, quand ils s'associaient[62]. Sur le début de chaque allocution, Giovanni Regina résumait la cérémonie pratiquement dans les mêmes termes. Cet extrait explicite son intention :

> Nous sommes maintenant tous réunis afin de prier pour l'aide divine, dont nous manquons à présent beaucoup, à cause de quoi une procession est faite et une messe chantée, et pour cela on voit le thème adopté proposé assez convenablement pour prêcher dans une telle assemblée, messe et procession[63].

En peu de mots, l'essence liturgique de l'évènement se détachait. Un *crescendo* allait du cortège, à la messe haute et au sermon. Avec lui, la primauté cléricale s'épanouissait. Le prédicateur se présentait en protagoniste, car le plein succès de la procession résulterait d'une pastorale fructueuse et d'un état des âmes. Giovanni Regina n'en laissait rien ignorer. Ses sermons dictaient les conditions de la réussite : « Si nous sollicitons [Dieu], l'implorant dévotement lors de cette messe et procession, nous obtiendrons la paix, si nos péchés ne l'empêchent pas[64]. »

Certes, l'orateur prenait ses précautions quant au succès escompté. Pour autant, il intervenait *ex professo*, comme celui qui guidait parce qu'il savait. S'il ne dédaignait pas les recommandations d'un catéchisme rudimentaire, il s'expliquait avec l'assurance et les justifications du docteur. Giovanni Regina pratiquait ici un genre qui ne lui était pas propre. Une rhétorique de type « universitaire » se diffusait parmi les prédicateurs de son temps. Un milieu angevin, qui s'étendait des Mendiants au roi Robert et à son ministre Barthélemy de Capoue (ces deux laïcs qui prêchaient), s'adonnait à ce genre d'éloquence. La cour et les hommes de culture de son entourage goûtaient plus largement la science, de la théologie aux Deux droits[65]. Le penchant pour le savoir s'accordait à la proximité entre spirituel et intellectuel, dont se convainquaient les doctes. Par là, ils cimentaient l'éminence de l'Église.

Les processions offraient des moments exceptionnels pour imposer jusqu'aux laïcs une excellence doctrinale des clercs, qui paraissait prospérer dans l'ambiance favorable de l'État angevin. Les sermons de procession, compilés par Giovanni Regina, en apportent d'abondantes preuves. Le Christ se montrait dans l'un comme le « maître » et les chrétiens comme « ses élèves[66] ». L'image n'avait rien d'original, mais se mettait au diapason du ton scolastique de l'instruction dispensée. Bien que réduits à des schémas, les cinq

---

62 Marseille, Arch. municipales, BB 12, fol. 80v ; BB 16, fol. 16r.

63 Sermon 1, éd., § 1.

64 Sermon 5, fol. 115r a (*Si orantes ipsum devote in hac missa et processione petimus, pacem impetrabimus, si peccata nostra non impediunt*).

65 J.-P. Boyer, « Prédication et État napolitain », art. cit., p. 127-157 ; *idem*, « Le droit civil entre *studium* et cour de Naples : Barthélemy de Capoue et son cercle », dans J.-P. Boyer, A. Mailloux et L. Verdon, La *justice temporelle dans les territoires angevins*, Rome, 2005, p. 47-82.

66 Sermon 1, éd., § 3.

sermons de procession préservent, outre les citations bibliques, un nombre respectable de références explicites et variées. Voici leur décompte :

- Une fois chacun, Grégoire le Grand, Ambroise, Bède, Jean Damascène, et le pseudo-Basile le Grand des *Constitutions ascétiques*.
- Deux fois, le pseudo-Denys l'Aréopagite.
- Huit fois Augustin, dont un pseudépigraphe (Prosper d'Aquitaine).
- Presque aussi souvent, soit sept fois, Aristote.

La place donnée au Philosophe rappelle que les sermons pour les processions ne trahissaient pas que les habitudes de l'École, mais relevaient de la théologie comme science. Par suite, le prédicateur ne craignait pas d'assener des abstractions difficiles, prises à des ouvrages ardus. Il ne reculait pas devant cette précision, dans son sermon pour la paix de Naples : « Mais le bien et le parfait sont pareils comme il est dit au 5e livre de la *Métaphysique* ; le parfait est en effet "ce qui n'a aucun bien au-delà de lui", comme il est déclaré à cet endroit[67] ». Suivait peu après l'assertion que « le bien, vu qu'il est diffusif de soi, comme il est patent par Denys au 5e chapitre des *Noms divins*[68], d'autant plus il s'étend, meilleur il est[69] ».

Ce fragment calquait, sans le dire, la *Somme contre les gentils* du Docteur angélique[70]. Telle définition lapidaire s'imitait encore de lui, sans le préciser, dans la même allocution : « La prière est l'interprète du désir »[71]. Comme dans l'œuvre entière de Giovanni Regina, les débits inavoués envers Thomas d'Aquin se multipliaient à l'envi au travers des sermons de procession. Ils incluaient quelques recours, également tacites, à d'autres auteurs chrétiens et à Sénèque ou Aristote. Dans ces cas, une influence du Docteur commun, comme intermédiaire, reste possible. Elle ne change en rien le résultat, celui d'une imprégnation par les ressources de la spéculation théologique. Giovanni Regina en venait à copier l'un de ses propres quolibets, pour proposer un parallèle entre la charité et l'action du feu[72].

En somme, l'érudition ne s'étalait pas que pour impressionner l'auditoire. Elle contribuait au prosélytisme qui cherchait à modeler les esprits, à l'aide d'une science théologique efficace. À cette fin, le prédicateur ne s'arrêtait pas à réciter des affirmations. En cultivant le rapport entre nature et grâce,

---

67 Aristote, *Metaphysica*, lib. V, cap. 16, éd. Bekker, 1021 b, trad. lat. Guillaume de Moerbeke, éd. G. Vuillemin-Diem, Leiden-New York-Cologne, 1995 (AL, 25/3-2), p. 114, l. 634 ; Sermon 5, fol. 114v a-b (*Bonum autem et perfectum sunt idem, ut dicitur in 5o Metaphysice, est enim perfectum : « non habens excedenciam ejus quod bene », ut ibi dicitur*).

68 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De divinis nominibus*, cap. 4, § 1, PG, t. III, col. 693-694, B, trad. lat., éd. Ph. Chevallier *et al.*, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 vol., Paris-Bruges, 1937-1951, t. I, p. 145-146, colon 5.

69 Sermon 5, fol. 114v b (*Bonum, cum sit diffusivum sui ut patet per Dyonisium 5* [sic] *cap.* De divinis nominibus, *quanto magis diffunditur est melius*).

70 Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. 24, éd. C. Pera, P. Marc et P. Caramello, 3 vol., Turin-Rome-Paris, 1961-1967, t. III, p. 31, no 2053.

71 Sermon 5, fol. 114r b (*Est sciendum quod oratio est interpres desiderii*) ; cf. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, IIa IIae, quest. 83, art. 9, c., *op. cit.*, p. 1432.

72 Sermon 2, éd., § 7.

il appuyait la croyance sur les certitudes du monde et sur un socle de raison. Autant qu'aux autorités, il en appelait à la *ratio*.

Le sermon pour la paix de Naples avertissait : « Il faut savoir que », mais répétait aussi : « Et c'est raison, car[73] ». Au long des allocutions, divers syllogismes s'énonçaient, qui prenaient jusqu'à une forme scolaire. La démonstration appliquée aux troupes du duc de Calabre, en 1328, se passe de commentaire dans sa limpidité : « Qui se trouve au service de l'Église de Dieu, et par conséquent de Dieu lui-même, est peuple de Dieu. Mais la susdite armée est au service de l'Église de Dieu […]. Donc, etc.[74] ». Le sermonnaire arrêtait la copie avant l'évidente conséquence que l'armée angevine était peuple de Dieu. Elle rapportait toutefois la conjonction de coordination qui introduisait la conclusion, *ergo*, terme qui achevait de donner à la déduction son aspect scolastique. Selon la même optique, les harangues devenaient des cours qui débouchaient sur des contradictions et des doutes (des *contraria* ou des *dubitationes*). Ils s'exposaient et se résolvaient sur le champ, selon un mode professoral.

L'orateur révoquait ainsi en doute l'utilité des prières, qu'il venait d'inviter l'assistance à offrir « hardiment » et en confiance pour l'armée. Il introduisait son objection par la formule *sed contra*, à la façon d'un traité universitaire : « Mais en sens contraire, beaucoup de prières ou de demandes présentées à Dieu, non seulement de nous et de nos semblables mais encore de l'apôtre Paul, ne sont pas exaucées ». Le Prêcheur s'empressait d'énumérer quatre facteurs d'un éventuel échec. Il surviendrait si la requête ne convenait pas au salut de qui la présentait, si son bénéficiaire s'opposait à son propre salut, si l'assurance dans la réussite manquait, enfin si la sollicitation restait tiède et inconstante. Ces avertissements débouchaient sur l'incitation à une oraison redoublée et rassérénée. Néanmoins, le discours rebondissait aussitôt : « Un autre doute pourrait être ici ». Il s'agissait maintenant de l'antinomie entre omniscience divine et utilité de supplier par la bouche et par le corps. La difficulté se résolvait vite en soulignant, comme l'on sait, l'aide apportée au progrès de l'âme et l'acquittement d'une dette étendue à la chair[75].

En définitive, le clerc savant rendait accessible une science « panthéologique », dont il détenait pourtant les clefs et qui lui permettaient de maîtriser les ressorts de l'univers. Le prince angevin n'avait qu'à profiter de cette autorité intellectuelle et spirituelle, qui s'étendait à lui au moins à quelque degré. Son intimité avec Dieu et l'Église ne se dessinait pas seulement *ipso facto* lors des processions civiques, parce qu'elles formaient des tableaux de cette proximité. La connexion entre Spirituel et monarchie angevine s'exaltait consciemment. Le premier sermon « pour le salut de l'armée » l'établit plus que nécessaire :

> Il faut savoir que, selon Grégoire [le Grand], qui s'appuie à ce qui glisse doit trébucher avec ce qui tombe, comme il est patent pour qui s'appuierait à la roue d'un moulin ou d'un char, lorsqu'elle tourne, [et] qui roulerait nécessairement

73 Sermon 5, fol. 114v b (*Et ratio est quia […]*).

74 Sermon 2, éd., § 7.

75 *Ibid.*, éd., § 5.

> avec elle. Et, par opposition, qui repose sur une chose stable est rendu ferme par cela. Or, le roi [Robert] ne s'étaye, en ce qui lui incombe, ni sur sa famille, ni sur ses proches, ni sur sa puissance, ni sur son intelligence, ni sur n'importe quoi de changeant ou de passager, mais sur Dieu[76].

En écho d'une telle conception, un fossé se creusait entre la monarchie et ses sujets. Le second sermon pour l'armée, en 1328, donnait à cette prééminence le plus grand relief. Le prédicateur lançait une affirmation tranchante : « Il faut savoir que toute l'armée du seigneur duc est en général le peuple de Dieu, mais singulièrement le seigneur duc ». La remarque s'appliquait à Charles de Calabre ; mais il s'assimilait au roi, comme héritier associé au pouvoir. Pour être incontestable, la distance déclarée s'étendait cependant à la dynastie :

> Le seigneur duc est de la famille de France, qui fut au-dessus de toutes les maisons du monde et qui est fort sainte. De plus, son arrière-grand-père assaillit et réduisit les ennemis de l'Église, et il les chassa du royaume de Sicile. En outre, il y a deux saints de sa maison, en plus des autres, récemment canonisés : savoir Saint Louis roi de France et saint Louis frère de notre seigneur le roi[77].

De pareils propos, tenus dans le Royaume, surprennent. Ne proclamaient-ils pas jusqu'à une discrimination ethnique entre les régnicoles et leurs maîtres ? La déclaration n'avait pourtant rien que de convenu. Dans ses *Notices brèves*, insérées dans la *Chronique de Parthénope*, Bartolomeo Caracciolo dit Carafa, lui-même membre du vieux patriciat napolitain, évoquait de la sorte Louis évêque : « Le deuxième [fils de Charles II] fut saint Louis de France[78]. »La maison de France s'entendait comme la race sainte par excellence des Capétiens. La branche angevine n'abandonnait rien de la prétention commune. Elle soutenait l'hiératisme de la monarchie de Sicile-Naples. Le système se reprenait seulement lors de la procession contre Louis de Bavière.

Si bien ancrée, la sacralité du prince angevin s'extériorisait spécialement lors des cortèges qui l'honoraient, et dont il prenait la tête sous un dais. Il y eut davantage. La procession qui accompagnait, en septembre 1297, les reliques destinées aux dominicaines de Notre-Dame-de-Nazareth d'Aix s'affranchissait de la disposition attendue pour une telle liturgie. Le récit laissé par Bernard Gui l'apprend :

> Le roi Charles apporta les sacro-saintes reliques qu'il possédait au susdit monastère avec suprême humilité, dévotion et révérence, marchant depuis son palais d'Aix, entouré par les vénérables pères les archevêques Rostand d'Aix et Jacques d'Otrante et les évêques Durand de Marseille, Pierre de Vence, Hugues de Digne et Pierre de Riez, et par le religieux frère Guillaume de Villaret, maître de l'Hôpital de Saint-Jean-de-Jérusalem, et par les processions des clercs de sa chapelle et du vénérable chapitre [cathédral] de Saint-Sauveur et de tous les autres religieux demeurant dans ladite cité, et par l'ensemble des chevaliers et citoyens d'Aix et de beaucoup d'autres[79].

---

76 Sermon 1, éd., § 2.

77 Sermo 2, éd., § 7.

78 Bartolomeo Carraciolo detto Carafa, *Breve informazione*, dans *Cronaca di Partenope*, cap. 72, éd. S. Kelly, Leyde-Boston, 2011, p. 271 (*Lo secundo fo santo Luyse di Francza*).

79 Bernard Gui, *De fundatione, op. cit.*, p. 285.

Charles II passait donc devant les clercs ou, au moins, se rangeait parmi les prélats. Le protocole des défilés qui fêtaient la présence royale avait-il influé sur l'organisation ? Il se connaît surtout pour une période postérieure. Quoi qu'il en soit, le mouvement d'ensemble demeure, qui portait en avant le roi angevin comme guide saint et sacré aux côtés de l'Église.

Voulu hiérarchique au sens strict, le message délivré supposait, pour se percevoir et s'accomplir, que toute la société parût, avec la place qui convenait à chacun. La procession de 1297 montrait ce souci par ses rangs successifs, qui reproduisaient l'échelle des dignités. Au roi et aux archevêques succédaient les différents niveaux du clergé puis les nobles d'Aix, qui précédaient les bourgeois du lieu, tandis que les étrangers à la ville venaient bons derniers. Les processions ou cortèges de la Ville basse de Marseille corroborent l'importance d'une représentation structurée de la monarchie et des sujets. Il s'agissait en l'occurrence d'une population urbaine où les acteurs économiques tenaient une place majeure, mais la leçon n'en était pas modifiée. En mai 1319, pour conduire le roi Robert à son départ de la cité, on prévoyait de porter sa bannière aux côtés de celle de la « commune [*sic*] de Marseille », devant les drapeaux des vingt-six métiers organisés. Eux-mêmes iraient l'un derrière l'autre, en commençant par les changeurs et en finissant par les taverniers. Au jour du cortège, le 20, l'anarchie se mettait dans foule, mais l'administration réagissait avec énergie, faisant crier que chacun suivît son enseigne, selon ce qui avait été précédemment arrêté[80].

Ce soin jaloux des préséances participait à une célébration des inégalités, mais reconnaissait des corps intermédiaires, à leur place plus ou moins élevée. La prétention de Marseille à voir son étendard flotter à côté de celui du roi n'a pas échappé. Elle se maintenait par la suite, comme il apparaît en 1350 (quand les Villes haute et basse se trouvaient désormais unies)[81]. Le sermon prononcé lors de la procession pour la paix de Naples, vers 1348, confirme le phénomène ou en dévoile plutôt l'ultime développement :

> Nous sommes tous à présent réunis afin de solliciter Dieu pour la paix de la Jérusalem mystique, c'est-à-dire de la cité de Naples qui est la tête de ce royaume, comme Jérusalem fut autrefois la tête du royaume hiérosolymite[82].

À cette époque, les turbulences que la monarchie traversait favorisaient autonomies et orgueils municipaux[83]. Avec Naples devenue la Jérusalem cachée, il y avait néanmoins un effet sur le long terme de la mise en ordre qui descendait de Dieu et passait par le monarque. En des circonstances propices, certains des corps intermédiaires, qui dominaient d'autres, se hissaient à leur tour au niveau de hiérarchies. Le Mineur François de Meyronnes prêchait

---

80 Marseille, Arch. municipales, BB 11, fol. 60r-61r, et 62r-63r.

81 *Ibid.*, BB 21, fol. 48r.

82 Sermon 5, fol. 114r a-b (*Omnes ad presens sumus congregati ad rogandum Deum pro pace Jerusalem mistice, id est civitatis Neapolitane que est capud istius regni, sicut olim Jerusalem fuit capud regni Jerosolymitani*).

83 F. Calasso, *La legislazione statutaria dell'Italia meridionale*, Milan, 1929 ; G. Vitolo, « L'egemonia cittadina sul contado nel Mezzogiorno medievale », dans G. Vitolo, dir., *Città e contado nel Mezzogiorno tra Medioevo ed Età moderna*, Salerne, 2005, p. 9-26.

déjà, dans les années 1317-1328, que Marseille était une cité sainte. Cette situation se liait à la présence du tombeau de Louis d'Anjou. La ville recevait une place d'exception, au sein des États que gouvernait la dynastie angevine, selon ses relations privilégiées avec le trône[84]. Il y avait, au bilan, des relais multiples de l'autorité supérieure. Leur poids impliquait le dépassement d'une subordination fondée sur le pur assujettissement.

Solidariser

S'inspirant de saint Augustin, Robert disait aux Napolitains en 1330, à l'occasion de l'hommage qu'ils prêtaient à son héritière Jeanne et à son autre petite-fille Marie, si la première décédait sans enfant : « La république se compose de personnes supérieures, moyennes et inférieures, comme l'harmonie musicale résulte de sons ou de voix aigus, moyens et graves[85]. » Le prince invitait au concert des catégories sociopolitiques, en complément de leur stratification. Avec au-dessus la république, il ajoutait l'emboîtement des appartenances, dans lequel s'inscrivait la concorde. Il parlait du reste dans son palais de Castel Nuovo, qui symbolisait ce rassemblement.

L'agencement des cortèges ou des processions civiques exprimait le même accord dans la diversité et l'intégration des collectivités subalternes en de plus hautes. Une telle imbrication est apparue dans son évidence pour la Ville basse de Marseille, avec les métiers disposés par rangs derrière les drapeaux du roi et de la municipalité. Les solidarités se voyaient encouragées autant que la docilité. À suivre Giovanni Regina, les sermons en charge d'élucider et de compléter les processions politiques stimulaient cette recherche concomitante de la soumission et d'une collaboration. Ils invitaient à celle-ci en termes convenus, en particulier dans le cadre de l'idéologie angevine, mais avec résolution.

La quête de l'un se plaçait, comme un départ nécessaire, à l'exacte articulation entre docilité et cohésion. Le premier sermon pour l'armée développait, sur ce plan, une longue métaphore qui comparait l'Église avec un bateau conduit par le Christ :

> Il faut savoir que dans Matthieu au chapitre 8 [versets 23-26] il est écrit que, le Christ seigneur demeurant dans une barque avec ses disciples, « un grand mouvement se produisit dans la mer, de sorte que la petite embarcation était couverte par les flots ». Or, Jésus « dormait, et les disciples allèrent à lui et le réveillèrent, disant : "Ô seigneur, sauve-nous ! Nous périssons" ». Et Jésus, « se dressant alors, commanda à la mer et aux vents et un grand calme fut établi ». L'esquif est l'Église militante, où se trouve le Christ seigneur par grâce […]. Lui-même s'y tient comme tête et maître, et tous les chrétiens en

84 François de Meyronnes, *Sermones*, Venise, 1493, fol. 162v-164r ; Schneyer, t. II, p. 78, n° 171.

85 Rome, Bibl. Angelica, ms. 151, fol. 134v a (*Res publica componitur ex personis superioribus, mediis et inferioribus, sicut armonia musica resultat ex sonis vel vocibus acutis, mediis et gravibus*) ; Schneyer, t. V, p. 205, n° 108 ; d'après Augustin, *De civitate Dei*, lib. II, cap. 21, éd. B. Dombart et A. Kalb, 2 vol., Turnhout, 1955 (CCSL, 47-48), t. I, p. 53, l. 14-24 ; J.-P. Boyer, « *Ecce rex tuus*. Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples », *Revue Mabillon*, 67, 1995, p. 125. Sur la cérémonie : É.-G. Léonard, *Histoire de Jeanne I^re^*, *op. cit.*, t. I, p. 136.

> tant que ses disciples […]. D'autre part, la mer où existe le petit navire est le siècle présent, dont l'ample agitation est la confusion actuelle […]. Et jusqu'à maintenant le Christ, en ne nous protégeant pas de ces troubles, pour ainsi dire dort. Toutefois, si nous allons vers lui, non par des pas corporels mais par les intentions de l'esprit, et l'éveillons par nos prières zélées […], il se lèvera pour notre protection et l'assaut contre nos ennemis[86].

Il était fréquent de décrire le Christ comme un pilote et d'évoquer, à son propos, jusqu'à l'arche de Noé. La récente bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, de 1302, usait du beau parallèle[87]. Le sermon pour l'armée gagnait en crédit, auprès du public, en recourant à des vérités communes. Au reste, l'argumentation augmentait sa portée, dans la bouche d'un thomiste, par le lien qu'elle établissait entre les deux niveaux du monde et de la grâce. Elle renvoyait à un gouvernement des hommes conforme au plan divin et à l'aristotélo-thomisme. Pour celui-ci, la cité parfaite participait à la tension générale vers l'unité : « Tout l'univers est comme un principat et un royaume[88]. » Le Docteur commun recourait d'ailleurs à l'image du navire et de son capitaine pour justifier la monarchie[89]. Le sermon pour l'armée appliquait le canevas à la communauté chrétienne, mais sa leçon valait pour le roi angevin, d'autant qu'il s'insérait dans l'architecture de l'Église. L'équipage de la barque, qui en appelait au Christ, montrait que le monarque se trouvait encore à la convergence des forces sociales et qu'il s'appuyait sur leur coopération. L'orateur restait ainsi dans la droite lignée du thomisme[90]. Par là, cependant, il se conformait à la pyramide des identités, mise en valeur par les processions et par la prédication qui les couronnait.

Le dessein de maintenir les sujets sous une autorité ferme ne supposait pas l'écrasement des individualités. Sacralisés ou au moins légitimés, les échelons interposés entre le monarque et la société ne pouvaient en retour que collaborer pour combiner pluralité et unité. Ce difficile équilibre se revendiquait comme un pilier du régime angevin. Il se synthétisait dans la métaphore de la tête et du corps. L'image persuadait par sa trivialité comme par sa simplicité. Le sermon pour la guérison d'un grand, mais sans aucun doute d'un Angevin, exploitait cette évidence :

> Il faut savoir que l'on dit proverbialement : « Lorsque la tête est affaiblie, les autres membres souffrent[91] ». Pour cela, nous devons considérer la maladie de notre seigneur N., notre tête, comme la nôtre[92].

---

86 Sermon 1, éd., § 3.

87 *Les registres de Boniface VIII*, éd. G. Digard *et al*., 4 vol., Paris, 1884-1935, t. III, n° 5382, col. 888-889.

88 Thomas d'Aquin, *Sententia super Metaphysicam*, Lib. XII, lectio 12, éd. M.-R. Cathala et R.M. Spiazzi, Turin-Rome, 1964, p. 616, n° 2663.

89 *Id.*, *De regno ad regem Cypri*, lib. I, cap. 2, éd. H.-F. Dondaine, Rome, 1979 (Léonine, 42), p. 451-452.

90 É. Gilson, *Le thomisme*, Paris, 1997 (6e éd. 1964), p. 399-405.

91 H. Walther et P. G. Schmidt, *Proverbia sententiaeque Latinitatis Medii ac Recentioris Aevi*, 9 vol., 1963-1986, t. I, n° 3839, 4050, 4119, 4624, 6450-6451, et 6453, t. II, n° 8626 et 12532, t. IV, n° 28297, et t. VII, n° 36443.

92 Sermon 3, fol. 70r a-b (*Est sciendum quod proverbialiter dicitur : « Cum capud est languidum, cetera membra dolent » ; unde infirmitas domini nostri N., nostri capitis, debet a nobis extimari nostra*).

L'aphorisme revenait lors de la procession pour la paix. Il s'ajoutait au principe dionysien du bien diffusif de soi. Par suite, l'intensité du bien ou du mal se mesurait par leur propagation. Raison et adage s'épaulaient pour avertir de l'enjeu représenté par le destin de Naples, conçue comme capitale jusqu'au sens étymologique :

> Or, la paix de cette cité est spécialement un bien plus grand que de beaucoup d'autres […]. La paix et le trouble de cette cité, en tant que tête […], sont diffusés en quelque mesure dans tout le Royaume. De fait, le bien et le mal de la tête sont propagés dans tous les membres, selon ce dicton courant : « Quand la tête est languissante, les autres parties du corps pâtissent »[93].

Lors de cette procession pour la paix, la monarchie ne demeurait qu'un horizon implicite. Naples se tenait presque dans la position qui lui revenait. Elle se dépeignait au sommet du Royaume. Cette promotion s'étayait de la comparaison entre la cité et Jérusalem, que complétait le parallèle entre le pays et le royaume hiérosolymite. Giovanni Regina reconnaissait une valeur *sui generis* à la communauté napolitaine. Il ébauchait une identité régnicole, qui ne se bornait pas à la dépendance d'un même prince. En 1327, un autre dominicain de Naples, Federico Franconi, esquissait également une sacralisation générale du Royaume, en l'assimilant à celui de Jérusalem parce qu'associé à lui[94]. Toujours pendant le gouvernement de Robert, François de Meyronnes dressait l'éloge de son principat parce qu'au service de l'Église, mais ses dithyrambes englobaient les sujets et le Royaume, qu'il n'omettait pas de comparer à Israël[95]. L'apologétique des substrats communautaires de l'État recevait une impulsion des crises du règne de Jeanne I^re^, mais elle les précédait.

Les attestations supplémentaires du phénomène et de sa chronologie se bousculent, à commencer pour Marseille. Son aura de sainteté et l'organisation des cortèges, par catégories sociales et politiques, ne traduisaient pas qu'une hiérarchisation. Dès la première moitié du XIV^e^ siècle, l'importance du collectif s'exprimait à ses divers niveaux. Elle se discernait, quant aux processions napolitaines, dans l'allégorie de la barque dirigée par le Christ, proposée au plus tard sous le règne de Robert. Le parallèle invitait, en filigrane, à l'entente des sujets. De fait, il adressait à celle des croyants comme à un accomplissement. Dans ce registre, le sermon de 1328 ne s'arrêtait pas à présenter l'armée confiée à Charles de Calabre comme une collectivité sanctifiée, en tant que « peuple de Dieu ». Il finissait par souhaiter, aux ennemis, que Dieu « du non-peuple façonne le peuple ». Sans soumission à lui, il n'y avait pas en effet, d'après Augustin, de véritable peuple[96]. Les anciens adversaires rejoindraient donc

93 Sermon 5, fol. 114v b (*Pax autem hujus civitatis est specialiter majus bonum quam multarum aliarum, et ratio est quia bonum […] quanto magis diffunditur est melius, et per oppositum malum est pejus […]. Pax autem et turbacio hujus civitatis, tanquam capitis […], diffunditur aliqualiter in totum Regnum. Bonum enim et malum capitis diffunditur in omnia membra, juxta illud vulgatum proverbium : « Cum capud est languidum, cetera membra dolent »*).

94 J.-P. Boyer, « Vertus privées et bien public. Reines et princesses selon la prédication *de mortuis* à la cour de Naples (première moitié du XIV^e^ siècle) », dans M. Faure, dir., *Reines et princesses au Moyen Âge*, 2 vol., Montpellier, 2001, t. I, p. 415-416, 425 et 433.

95 P. de Lapparent, « L'œuvre politique de François de Meyronnes », art. cit., p. 41-47.

96 Sermon 2, éd. § 7.

l'immense troupe des fidèles. Ils retrouveraient les sujets de Robert dans cette communion, qui transcendait le Royaume.

L'insistance sur le communautaire gommait la distance, par ailleurs extraordinaire, qui séparait la dynastie de ses peuples. Les idéologues de la monarchie en venaient à présenter les Angevins comme des compatriotes de leurs sujets. Entre 1317 et 1328, François de Meyronnes assurait que la naissance sur une terre sanctifiée, savoir la Provence, avait favorisé la sainteté de Louis évêque[97]. Dans un discours pour le retour de Robert dans le Royaume, en 1324, le logothète Barthélemy de Capoue ne célébrait pas l'origine française de son maître. Il déclarait au contraire : « Ce roi naquit assurément dans ce royaume, dans la ville de Capoue, et ainsi une même province engendra lui et vous, une seule terre vous allaita […]. Par l'origine de ce roi dans le royaume, tout ce royaume est honoré ». À cela s'ajoutaient la familiarité et l'affection[98].

Ce modèle inclusif s'étendait aux processions civiques, en ce qu'elles soutenaient des fins qui concernaient tous et chacun. Elles s'inculquaient dans les sermons afférents à ces manifestations, à lire Giovanni Regina. Ses cinq textes présentaient en apparence, il est vrai, une curieuse lacune. Aucun ne citait le bien commun, qui exprimait si clairement le partage des valeurs. Il servait pourtant, du temps de Robert, de façon quasi obsessionnelle à l'apologie du régime angevin[99]. La ferme définition du Docteur angélique convenait à ses vues, en connexion avec l'aristotélo-thomisme des élites : « Le roi est celui qui, seul et pour le bien commun, dirige la multitude d'une cité ou d'une province[100]. » Robert en personne expliquait à des Napolitains le rôle du bien commun, en faisant l'épine dorsale de la société. Il les instruisait « à propos de la paix à commencer entre eux », peut-être celle de 1339 entre les sièges de Nido et de Capuana et le reste de la ville, par ces mots :

> Donc, il faut chercher les biens communs d'abord et principalement, les biens propres secondairement et en conséquence […], d'où il faut quérir la bienveillance et la concorde des voisins […]. Dans sa paix [de Naples] sera la vôtre, car le bien privé est inclus dans le commun[101].

Avec le prince en arbitre, le Royaume marquait tacitement une étape supplémentaire dans le progrès du bien commun. Au-dessous, les communautés se classaient donc selon leur niveau dans la réalisation de cet idéal, et y trouvaient leur légitimité.

---

97 « De S. Ludovico episcopo Tolosano. Sermo Magistri Francisci de Mayronis », *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capucinorum*, 1897, p. 311, col. 2 ; Schneyer, t. II, p. 75, n° 136.

98 J.-P. Boyer, « Parler du roi et pour le roi. Deux "sermons" de Barthélemy de Capoue, logothète du royaume de Sicile », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 79, 1995, p. 244.

99 *Id.*, « *Ecce rex tuus* », art. cit., p. 126-127.

100 Thomas d'Aquin, *De regno*, lib. I, cap. 1, *op. cit.*, p. 451, l. 173-175 (cf. Aristote, *Politica*, lib. III, cap. 7, éd. Bekker, 1279 a).

101 Rome, Bibl. Angelica, ms. 151, fol. 116r a-v a, et Venise, Bibl. nazionale marciana, ms. lat., Cl. 3, n° 76, fol. 309r-310r (*Collatio quam fecit rex Sicilie certis civibus Neapolis super pace inter eos ineunda […] : Querenda igitur sunt bona communia primo et principaliter, bona propria secundario et consequenter […], unde querenda benivolentia et concordia vicinorum […]. In pace illius erit pax vestra, quia bonum privatum includitur in communi*) ; Schneyer, t. V, p. 204-205, n° 104.

Ce raisonnement affleurait en fait dans le sermon pour la paix de Naples, quand il insistait sur la diffusion d'un bien auquel manquait la seule qualification de commun. Le faisant descendre depuis la capitale, Giovanni Regina montrait qu'il charpentait le Royaume, avec plus d'efficacité encore que Robert qui amorçait une justification depuis le bas, génétique. Une référence voilée au bien commun se repérait aussi dans le second sermon pour l'armée : « Il faut savoir que qui aime ses sujets et qui est clément ou bienveillant envers eux mérite de s'appeler leur seigneur, et que qui a des manières opposées doit se dénommer un tyran[102]. » La discrimination faisait écho à celle d'Aristote et de Thomas. Ils dénonçaient la tyrannie quand, en opposition à la royauté, « une fois dédaigné le bien commun de la multitude, le bien individuel du dirigeant se recherche[103] ». Par un audacieux recours à la théologie philosophique, Giovanni Regina usait de cette distinction pour définir le gouvernement divin. Avec lui, le bien commun culminait en agrégeant les fidèles confiants, mais en commençant par les régnicoles qui processionnaient pour le duc de Calabre. L'allusion avertit que le thème circulait, comme des eaux karstiques, lors des défilés civiques et de la prédication de procession. À la croire, les succès matériels et spirituels s'obtiendraient comme une réussite collective, sous le chapeau de la monarchie.

Les sermons transmis par Giovanni Regina dégageaient cependant, des profits communs, ceux qui se rapportaient au moment. Leurs dimensions morales et religieuses se mettaient en avant, comme les liturgies en cours y invitaient. L'unité ou la mise en ordre entraient dans ces bénéfices, avec la ferveur dans la prière, la pénitence et la foi, mais aux côtés de la charité, de la justice et de la paix. Lors des trois processions liées au contexte militaire, à savoir pour l'armée ou pour la tranquillité de Naples, ressortait par exemple l'attente fondamentale de l'unité et de la paix.

Le prédicateur martelait « que la paix, couramment comprise, est un grand bien spirituel et temporel ou corporel ». De là, en renvoyant à Augustin mais en s'aidant aussi de Thomas, il relevait que « tous, non seulement les hommes mais encore les autres choses, cherchent naturellement la paix ». Selon la voie si souvent empruntée par Giovanni Regina, les ordres naturel et spirituel du monde se remontaient sans solution de continuité. Les profits de cette ascension s'additionnaient, mais représentaient également ses degrés. Elle garantissait l'abondance matérielle. Elle dépendait de la justice dans le gouvernement. Elle s'imposait « entre les personnes qui s'aiment ». Elle s'épanouissait comme « effet de la charité ». Celle-ci se définissait, d'après Paul, comme le « lien de perfection »[104]. Il franchissait toute barrière. En supportant la croisade menée

102 Sermon 2, éd., § 5.

103 Thomas d'Aquin, *De regno*, lib. I, cap. 3, *op. cit.*, p. 452, l. 30-41 (cf. Aristote, *Politica*, lib. III, cap. 7, et lib. IV, cap. 10, éd. Bekker, 1279 b et 1295 a).

104 Sermon 5, fol. 114v a-b (*Est sciendum quod pax, communiter accepta, est magnum bonum spirituale et temporale seu corporale […]. Pax est effectus justitie […], unde, in terris in quibus servatur magna justitia, est magna pax […]. Est effectus caritatis […]. Necessario est enim pax inter personas que se diligunt. Caritas autem est « vinculum perfectionis », ut patet Ad Colossenses 3 [14] […]. Ad pacem sequitur habundancia quasi omnium bonorum temporalium […]. Et quia pax est tantum bonum spirituale et temporale […], idcirco pacem omnes appetunt, non solum homines set etiam alie res, ut*

par le duc de Calabre, les sujets assemblés iraient jusqu'à la plus altruiste des supplications, comme les y invitait une déduction copiée sur Thomas d'Aquin :

> Il faut remarquer que, comme le feu bien qu'il chauffe plus ce qui est proche réchauffe également ce qui est éloigné, ainsi par la charité, que l'on dit un feu […], nous devons principalement et davantage prier pour les nôtres, qui sont le peuple de Dieu comme il a été prouvé au-dessus, et deuxièmement pour les adversaires. Que Dieu les ramène dans la grâce et l'obéissance de l'Église et de notre seigneur le roi, sans effusion de sang.

La conversion des ennemis, vus comme des pécheurs, devenait le point de mire des régnicoles, par conséquent de leur armée. Ses gens ne pouvaient se rendre indigne d'un tel but de guerre, qu'ils ruineraient et dont ils perdraient le bénéfice. Le sermon rappelait à leur profit le principe immuable : « Il faut préférer le salut de l'âme à celui du corps ». De là, il fallait

> prier Dieu principalement pour le salut de leurs âmes, à savoir qu'il les préserve du péché, en ne leur permettant pas de penser, dire ou faire ce qui serait au préjudice de leur âme, et secondement pour le salut des corps[105].

Le combat s'annonçait comme une guerre juste, selon la tradition augustinienne. Il se concevait comme œuvre de charité. Il participait à la vraie paix[106]. La quête de cette dernière traversait, en fait, les cinq sermons de procession. L'entente espérée ne se distinguait pas de subordinations méthodiques. Il s'agissait d'atteindre à la « tranquillité de l'ordre », soit sur le plan politique à la « concorde ordonnée[107] ». Dans cette ambition, la paix de l'âme ou intérieure primait, comme il allait de soi pour un programme si conforme à l'augustinisme politique[108].

L'intervention de la théologie comme science n'écornait pas cet archétype des représentations médiévales de la société. Elle le servait avec de nouveaux arguments. Le choix convenait à la cohérence de ses populations, souhaitée par le régime angevin. Il en appelait à des convictions, dès longtemps assimilées, qui resserraient autour des perspectives théocratiques dont il se réclamait. Le succès spirituel de la couronne palliait les incertitudes temporelles, telle la fortune des armes. Il laissait cohabiter les divisions du siècle, auxquelles la monarchie participait, avec la prétention à soutenir l'unité chrétienne.

La propagande angevine se nourrissait ainsi de mérites contradictoires. En 1343, dans l'oraison funèbre de Robert par Federico Franconi, ce dominicain s'enthousiasmait pour la conduite agressive du défunt : « Est-ce que la Toscane, la Lombardie et les autres ne craignaient pas de toucher son royaume[109] ? » Toutefois, prêchant sur l'Italie, Robert en personne apprenait

---

etiam dicit et probat Augustinus, 19 De civitate Dei, capitulo 12 et 13 [*op. cit.*, t. II, p. 675-680 ; cf. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II^{a} II^{ae}, quest. 29, art. 2, sed contra et c., *op. cit.*, p. 1225]).

105 Sermon 2, § 6-7.

106 F. H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975, p. 16-39.

107 Augustin, *De civitate Dei*, lib. XIX, cap. 13, *op. cit.*, t. II, p. 679, l. 6 et 11.

108 H. J. Sieben, « Paix intérieure », dans M. Viller *et al.*, dir., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 17 vol., Paris, 1935-1995, t. XII/1, col. 56-73.

109 J.-P. Boyer, « Une oraison funèbre pour le roi Robert de Sicile, comte de Provence », dans J.-P. Boyer et F.-X. Emmanuelli, dir., *De Provence et d'ailleurs. Mélanges offerts à Noël Coulet*,

qu'elle se présentait comme un grand temple avec trois portiques, savoir trois régions. Elles se distinguaient mais se soudaient, par leur relation avec l'Église. Elle avait ses États. Puis, les habitants du royaume de Sicile lui étaient spécialement unis. Enfin, des « amis inséparables et communs », du Royaume et de l'Église, peuplaient Lombardie et Toscane[110].

Cette réduction à l'un, non destructrice des particularismes, convenait aux relations internationales. Elle ne différait pas des principes d'organisation qui se proposaient aux domaines angevins : ceux que les défilés mimaient et que les discours de procession formulaient. Ces manifestations et cette parénèse dégageaient les fils conducteurs d'une doctrine angevine du politique plutôt homogène.

L'un et le multiple

Les circonstances diversifiaient, par leur variété, les sermons de procession de Giovanni Regina. Nonobstant, ils se rapprochaient assez pour autoriser quelques conclusions de large portée.

Ils se liaient, pour le plus simple, à l'essor des cortèges civiques. L'ensemble relevait d'une propagande pratiquée sur grande échelle. Il n'y a plus à douter d'un souci de l'opinion publique, pour qu'elle s'appropriât les valeurs de la couronne.

Aucune conviction singulière ne se propageait, face aux conceptions politiques de la monarchie angevine, voire de l'Occident. L'évidence favorisait la réception de la doctrine affichée. Du même mouvement, quelques principes majeurs se répétaient. Ils n'en visaient pas moins à imposer les rudiments d'une véritable théologie des sociétés chrétiennes.

L'admiration et l'obéissance se diffusaient. La mise en ordre ne signifiait pas seulement, pourtant, qu'elle s'acceptait. Elle conduisait à une intégration et à une identification par degré. Elle croyait se consolider en articulant des identités échelonnées. Celles-ci montaient vers un bien partagé, désigné par le prince et par l'Église.

La préoccupation de mobiliser ainsi des corps intermédiaires se rencontrait au cœur d'autres pratiques du régime, de la « féodalisation » des rapports avec les sujets à la convocation des états[111]. Dans le cas provençal, ces assemblées ne s'institutionnalisaient et ne proliféraient cependant que passé le milieu du XIV^e^ siècle. Elles s'estompaient dans le Royaume devant ses déchirements[112].

Marseille, 1999 (*Provence historique*, 49/195-196), p. 130.

110 M. Dykmans, *Robert d'Anjou, roi de Jérusalem et de Sicile. La Vision bienheureuse. Traité envoyé au pape Jean XXII*, Rome, 1970, p. 10*, n. 3.

111 J.-P. Boyer, « Aux origines du pays. Le roi Robert et les hommages de 1331 en Provence », dans R. Cleyet-Michaud *et al.*, dir., *1388. La dédition de Nice à la Savoie*, Paris, 1990, p. 215-227.

112 M. Hébert, « Les assemblées représentatives dans le royaume de Naples et dans le comté de Provence », dans *L'État angevin*, *op. cit.*, p. 475-490 ; *idem*, « La genèse d'un type documentaire : les "cahiers" des états de Provence à la fin du Moyen Âge », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2013, p. 1233-1277.

Ces faits opposés relevaient de mêmes difficultés, que palliaient la rhétorique de procession et les rassemblements de type processionnel.

Soutenu et continu, l'effort d'association répondait à l'obstacle qu'opposait le morcellement des domaines angevins. Une fusion restait plutôt illusoire. Le monarque ne pouvait guère espérer que dans l'agrégation. Il muait la contrainte en vertu. Les désordres à compter du milieu du XIV^e^ siècle, que le sermon de Giovanni Regina pour la paix de Naples dénonçait déjà, démontraient les carences du modèle, non sa vanité. Il pliait sans rompre[113].

113 G. Vitolo, « Monarchia, ufficiali regi, comunità cittadine nel Mezzogiorno aragonese. Spunti da alcune fonti "impertinenti" », *Rassegna storica salernitana*, 50, 2008, p. 169-193.

Annexes

Sermons de Giovanni Regina lors de processions pour la victoire

Remarques : Éditions sur photographie. En cas d'incertitude, l'orthographe classique est employée.

[Sermon 1]

[**68r b**] In processione pro salute excercitus[114].

Sperate in eo, et cetera[115]. Psalmista [61, 9].

1.[116] Omnes ad presens sumus congregati ad orandum pro divino adjutorio, quo ad presens multum indigemus, propter quod facta est processio et cantatur missa, et ideo ad predicandum in tali congregatione et missa et processione satis congrue videtur assumptum thema propositum : *Sperate*, et cetera ; ubi Propheta primo injungit affectum interne perfectionis : *Sperate in eo, omnis congregacio populi*, secundo inducit ad actum devote orationis : et *effundite coram illo corda vestra*, tertio promittit effectum superne protectionis : *Deus adjutor noster in eternum*.

2.[117] Quantum ad primum est sciendum quod, secundum Gregorium, qui labenti innititur, necesse est ut cum labente labatur[118], sicut patet de eo qui inniteretur rote molendini aut currus cum volvitur, qui neccessario cum ipsa volveretur, et per oppositum, qui innititur rei stabili, ex hoc efficitur stabilis. Rex autem non innititur, in hiis que sibi incumbunt, generi [**68v a**], seu propinquis, aut potentie, aut sapientie[119], vel cuicumque rei labili seu transitorie, set Deo[120] ut dicitur in verbis propositis : *Sperate*, et cetera ; Psalmista [117, 9] : *Bonum est sperare in Domino, quam sperare in principibus*, et cetera, et premittitur : *Bonum est confidere in Domino, quam confidere in homine*[121],

114 Comprendre *exercitus*. Titre accompagné d'un renvoi : *x*, à une note infrapaginale : *Item in processione pro pace : « Rogate que ad pacem, et cetera », post titulos, g*. Il s'agit du sermon 5, copié après l'achèvement du sermonnaire dans sa première version. Le septième à suivre l'index des sermons, il est répertorié par la lettre *g*.

115 *Sperate in eo, omnis congregatio populi ; effundite coram illo corda vestra ; Deus adjutor noster in aeternum*.

116 En marge droite : *divisio*.

117 En marge droite : *primum*.

118 Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, lib. XXII, cap. 2, éd. M. Adriaen, 3 vol., Turnhout, 1979-1985 (CCSL, 143, 143 A et B), t. II, p. 1094, l. 15-36 ; *idem*, *Homiliae in Evangelia*, lib. II, hom. 28, § 3, éd. R. Étaix, Turnhout, 1999 (CCSL, 141), p. 243, l. 83-84.

119 *Sapientia* s'entend, ici, pour la sagesse humaine.

120 Cf. Grégoire le Grand, *Moralia*, lib. XXII, cap. 2, *op. cit*., t. II, p. 1094, l. 17 (*Stante enim in perpetuo Deo, transeunt omnia*).

121 Ps 117, 8.

et iterum : *Memor esto congregationis tue*, et cetera[122] ; et primo Esdre 3° [1] : *Congregatus est populus quasi vir unus*[123]. Et hoc de primo.

3.[124] Quantum autem ad secundum est sciendum quod Mat. 8 [23-26] scribitur quod, stante Christo domino in navicula cum discipulis, *motus magnus factus est in mari, ita ut navicula operiretur fluctibus,* Jhesus autem *dormiebat, et accesserunt ad eum discipuli ejus, et suscitaverunt eum, dicentes : « Domine, salva nos ! perimus »,* et *tunc surgens* Jhesus *imperavit mari et ventis, et facta est tranquillitas magna*. Navicula est Ecclesia militans, in qua est Christus dominus per gratiam[125], sicut ipse promisit Mat. ultimo [28, 20] : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem seculi*, et est ipse in ea tanquam capud et magister, et omnes christiani tanquam ejus discipuli, juxta illud Act. XI [26] : cognominabantur *discipuli christiani*. Mare autem, in quo est navicula, est presens seculum, cujus motus magnus est presens turbacio que incumbit fere operiens fluctibus, id est turbacionibus et temptationibus, predictam naviculam, et usque nunc Christus quasi dormit, nos a talibus turbacionibus non protegendo ; set si accedimus ad eum, non passibus corporis set affectibus mentis, et suscitamus eum precibus devotis, dicentes : *Domine, salva nos ! perimus*[126], surget ad nostram protectionem et hostium impugnationem et imperabit ventis, scilicet causantibus talem turbacionem, et fiet *tranquillitas magna* ; et idcirco congrue Propheta, postquam promisit : *Sperate in eo*, et cetera, adjunxit : *effundite*, scilicet per devotam orationem, *coram illo corda vestra* ; Psalmista [141, 3] : *Effundo in conspectu ejus orationem meam*, et Trenorum 2° [19] : *Effunde sicut aqua cor tuum*, et *leva ad eum manus tuas*. Et hoc de secundo.

4.[127] Quantum autem ad tertium est sciendum quod multi non accipiunt quod eis promittitur propter promittentis mendositatem, quia scilicet promittens fuit men[**68v b**]dax in promittendo, dum scilicet promisit quod non poterat aut nolebat dare, aut propter promittentis mutabilitatem, quia scilicet post promissionem oblitus est ejus quod promisit, vel de potente et volente factus est impotens vel nolens. Set nichil horum est in Deo quia, sicut dicitur ad Romanos 3 [4] : *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax*, immo est ipsa veritas sicut ipse dicit Jo. 14 [6] : *Ego sum via, veritas et vita*, et per consequens falsitatem non compatitur, sicut nec lux tenebras, et hoc contra primum ; et ipse dicit Malachie[(a)] 3° [6] : *Ego Dominus, et non mutor*, contra

122 Ps 73, 2. La citation devient limpide une fois donnée en entier : *Memor esto congregationis tuae, quam possedisti ab initio. Redemisti virgam haereditatis tuae, mons Sion, in quo habitasti in eo.*

123 L'autorité se comprend mieux si elle se complète : *Congregatus est ergo populus quasi vir unus in Hierusalem.*

124 En marge gauche : *secundum*.

125 Sur cette glose de Matthieu, cf. *Glossa marginalis*, à Mt 8, 23-26, § *Allegoria,* dans *Biblia Latina cum glossa ordinaria*, éd. A. Rusch, 4 vol., reprint Turnhout, 1992 (Strasbourg, 1480/1481), t. IV, p. 33-34.

126 Mt 8, 25 ; antienne du *Magnificat* des vêpres du quatrième dimanche après l'Épiphanie (R.-J. Hesbert, *Corpus antiphonialium Officii*, 6 vol., Rome, 1963-1979, t. V, p. 169, n° 2381 ; Bréviaire dominicain de Naples, 2e moitié du XIVe s. : Naples, Bibl. nazionale, cod. lat., VI F 6, fol. 144v a).

127 En marge gauche : *tertium*.

secundum. Numerorum 23° [19] : *Non est Deus* ut *homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet ? Loqutus est, et non implebit ?* Quasi dicat : absit. Ergo quod Deus promittit, infallibiliter(b) implet ; set ipse promittit adjutorium ipso indigentibus et devote postulantibus, Osee 13 [9] : *In me auxilium tuum* ; ergo tale adjutorium prebebit nobis ipsum devote(c) invocantibus ; Psalmista [17, 3-4] : *Deus meus adjutor meus, et sperabo in eum ; protector meus, et cornu salutis mee, et susceptor meus. Laudans invocabo Dominum, et ab inimicis meis salvus ero* ; quod nobis concedat ipsemet Dominus qui vivit et regnat, et cetera.

(Si vis, argue et responde, contra illud quod dicitur in precedenti tertio membro, sicut notatum est in sermone alio nostro, qui incipit : *Salvum fac populum tuum, Domine*, in fine primi membri principalis circa(d))[128].

[Sermon 2]

De eadem materia

Salvum fac populum tuum, Domine. Psalmista [27, 9][129].

1.[130] Omnes ad presens sumus congregati ad orandum dominum Deum ut salvum faciat ducem et ejus exercitum qui, ut infra patebit, sunt populus Dei, propter quod facta est processio et cantata missa, et ideo ad predicandum in tali congregatione et missa et processione satis videtur congrue assumptum thema propositum : *Salvum fac*, et cetera ; ubi primo invocamus excellenciam divine majestatis : *Domine*, secundo imploramus affluenciam superne largitatis : *Salvum fac*, tertio explicamus congruenciam(e) laudande bonitatis seu sanctitatis : *populum tuum*.

2.[131] Quantum ad primum est sciendum quod persona cui porrigitur petitio exaudienda [**69r a**] tria debet in se habere, que importat nomen domini, et sunt excellenter in Domino cui ad presens porrigitur nostra petitio ab eo per consequens exaudienda, scilicet valorem potentie, splendorem scientie vel prudencie, et decorem clemencie.

3. Quantum ad primum est sciendum quod frustra petitur ab aliquo quod non potest dare[132], ut divitie a paupere. Dominus autem, secundum Ambrosium, « nomen est potestatis »[133], habens scilicet super alios potestatem, que est(f) in Deo procul dubio infinita, ad dandum scilicet quicquid petitur ab ipso ; Exo. 15 [3] : *Dominus quasi vir pugnator, omnipotens nomen ejus*.

---

128 Sermon 2, éd. Dans sa première partie principale, la troisième subdivision (§ 5) traite du problème des prières non exaucées.

129 Verset bien présent dans la liturgie : prières fériales des laudes et vêpres (C. Marbach, *Carmina Scripturarum*, Strasbourg, 1907, p. 99) ; graduel de la 4e férie de la 2e semaine du Carême (R.-J. Hesbert, *Antiphonale Missarum Sextuplex*, Bruxelles, 1935, p. 64-65, n° 49 ; C. Marbach, *op. et loc cit.*) ; surtout, hymne *Te Deum laudamus*, vs. 22 (C. Marbach, *op. et loc. cit.* ; Bréviaire dominicain de Naples, *ms. cit.*, fol. 81v b).

130 En marge droite : *divisio*.

131 En marge droite : *primum*.

132 Cf. Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, lib. IV, dist. 15, quest. 4, art. 1, quest. 2, In responsione ad ea que in contrarium objiciuntur, *op. cit.*, t. IV, p. 732-733, n° 542.

133 Ambroise, *De fide ad Gratianum Augustum*, lib. I, cap. 1, par. 7, éd. O. Faller, Vienne, 1962 (CSEL, 78), p. 7, l. 11-12.

4. Quantum autem ad secundum est sciendum quod petitio existens in corde solum aut in bursa numquam exauditur, set oportet quod sciatur ab eo cui est porrigenda. Nomen autem domini importat scientiam. Secundum enim Philosophum, in primo Politice, vigentes intellectu sunt naturaliter domini, utpote aliorum directores, dato etiam quod deficiant in corpore, sicut econtrario vigentes in[(g)] robore corporali et deficientes intellectu sunt naturaliter servi[134]. In Deo autem est scientia infinita, ratione cujus perfecte cognoscit non solum quicquid ab eo petimus set etiam omnes nostras indigencias et desideria seu affectus[135] ; primo Regum 2[o] [3] : *Deus scientiarum, Dominus est, et ipsi preparantur cogitationes*.

5. Quantum autem ad tertium est sciendum quod diligens sibi subjectos et clemens seu benivolus erga ipsos meretur dici ipsorum dominus, et habens oppositas conditiones debet dici tyrannus[136]. Posse autem et scire non sufficit ad exauditionem peticionis, nisi adsit[(h)] velle, ad quod multum facit benivolencia seu clemencia persone cui porrigitur peticio erga porrigentem. In Deo autem est summa dileccio et clemencia seu benivolencia erga omnes nos utpote qui sumus ejus opera et filii, ad ejus scilicet ymaginem facti[137], et naturalis amor est parentum erga filios et generaliter omnium erga sua opera seu effectus, ut probatur 8 Ethicorum[138] ; Sap. XI [25] : *Diligis omnia que sunt, et nichil odisti eorum que fecisti*[139], et infra [11, 27] : *Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas* [**69r b**]. Tali autem domino, in quo est posse et scire et velle omnia que ab ipso petimus, audacter porrigenda est omnis nostra petitio et exaudietur. Set contra multe orationes seu petitiones Deo porrecte non exaudiuntur[140], non solum nostre et nobis similium, set etiam apostoli Pauli ut patet 2ª ad Corinthios 12 [7-9]. Ad quod dicendum est quod oratio quandoque non exauditur propter quattuor. Primo quia quandoque illud quod petitur non expedit saluti petentis, sicut in exemplo dicto de beato Paulo, unde et ipse ibi dicit : *Ne magnitudo revelacionum* mearum *extollat me, datus est stimulus carnis mee*. S*timulus* enim *carnis*, quem petebat auferri, erat sibi datus ad custodiam humilitatis, sine qua pervenire non poterat ad

134 Aristote, *Politica*, lib. I, cap. 2 et 5, éd. Bekker, 1252 a et 1254 b, trad. lat. Guillaume de Moerbeke, éd. H. F. Dondaine et L.-J. Bataillon, dans Thomas d'Aquin, *Sententia libri Politicorum*, Rome, 1971 (Léonine, 48A), p. A 71, col. 1-2, et A 85, col. 2 ; sans doute d'après Thomas d'Aquin, *Sententia super Metaphysicam*, Procœmium, *op. cit*., p. 1, col. 1.

135 Sur l'inutilité de la prière pour instruire Dieu, cf. *idem*, *Summa Theologiae*, II[a] II[ae], quest. 83, art. 2, ad 1[m], *op. cit*., p. 1427.

136 Pour cette distinction entre roi et tyran, cf. Aristote, *Ethica Nicomachea*, lib. VIII, cap. 13, éd. Bekker, 1161 a ; trad. lat. Robert Grosseteste, éd. R. A. Gauthier, Bruxelles-Leyde, 1972 (AL, 26, 1-3), p. 315, l. 2-7 ; et surtout Sénèque, *De clementia*, lib. I, cap. 12, par. 3, éd. J. W. Basore, *Seneca, Moral Essays*, t. I, Londres-Cambridge (Mass.), 1963 (1[re] éd. 1928), p. 392.

137 Gn 1, 26 (*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*).

138 Aristote, *Ethica*, lib. VIII, cap. 14, et lib. IX, cap. 7, éd. Bekker, 1161 b et 1167 b ; trad. lat. Robert Grosseteste, *op. cit*., p. 316, l. 20-317, l. 7, et 333, l. 20-21.

139 Le passage sur l'amour de Dieu pour les hommes, parce que tout créateur aime sa créature, trouve une origine chez Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 96, *op. cit*., t. II, p. 108, n[o] 808-809.

140 Objection et réponse portent une nette empreinte de *idem*, *Summa Theologiae*, II[a] II[ae], quest. 83, art. 15, *op. cit*., p. 1436-1437.

salutem, sicut pius pater vel medicus denegat infirmo quod sit ei nocivum[141] ; unde Augustinus in Libro sententiarum Prosperi : « Supplicans Deo, pro neccessitatibus hujus vite, misericorditer auditur et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile, melius novit medicus quam egrotus »[142] ; et multo magis hoc intelligendum est de petente explesionem[143] alicujus peccati. Secundo si petis salutem pro aliquo qui opponit se sue saluti, quia secundum Augustinum super Johannem : qui creavit te sine te, non justificabit te sine te[144]. Coadjutores *enim Dei sumus* : prima ad Corinthios 3$^{o(i)}$ [9]. Tertio si non petit cum fiducia obtinendi, propter quod reddit se indignum ut exaudiatur, Jac. primo [6-8] : *Postulet autem in fide*, et cetera[145]. Quarto si petit tepide et non perseveranter, contra illud quod dicitur Luc. XI [8] : Amicus, *dico vobis, si perseveraverit pulsans, surget et dabit ei quotquot habet neccessarios*[146]. Has quattuor causas tangit Beda in omelia exponens illud Jo. 16 [24] : *Petite et accipietis*, et cetera[147] ; unde Basilius : « Ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti », quantum ad primum, « vel non conferencia tibi », set alii scilicet, quantum ad secundum, « vel infideliter », quantum ad tertium, « vel leviter » et « destitisti », quantum ad quartum[148]. Illud autem quod petimus in presenti pertinet ad salutem et bonum et honorem totius Ecclesie, et idcirco, si petimus fideliter et ferventer seu perseveranter et peccata nostra non impediunt, obtinebimus juxta dictum Ps. [36, 40] : *Adju*[**69v a**]*vabit eos Dominus, et liberabit eos, et eruet eos a peccatoribus, et salvabit eos, quia speraverunt in eo*. Aliud dubium posset esse hic quia, si Deus novit omnes nostros cogitatus et desideria, propter quid vult a nobis implorari vocaliter[149] ? Ad quod dicendum quod hoc vult propter duo[150]. Primo quidem ad excitandum interiorem devocionem, qua mens orantis elevatur in Deum,

141 Parallèle du commentaire sur Paul avec Thomas d'Aquin, *Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*, II Cor, 12, lectio 3, vss. 7-8, éd. R. Cai, 2 vol., Turin-Rome, 1953, t. II, p. 545-546, n^{o} 471-475.

142 Prosper d'Aquitaine, *Liber sententiarum*, cap. 213, éd. M. Gastaldo, Turnhout, 1972 (CCSL, 68A), p. 307, l. 1-3 ; d'après Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II^{a} II^{ae}, quest. 83, art. 15, ad 2 ^{m}, *op. cit*., p. 1437.

143 Comprendre *expletionem*.

144 Augustin, *Sermo 169*, cap. 11, PL, 38, col. 923 ; selon une formulation courante chez les scolastiques dont, en particulier, Thomas d'Aquin, par ex. *Summa Theologiae*, III^{a}, quest. 84, art. 5, c., *op. cit*., p. 2342.

145 Cf. *idem*, *Summa Theologiae*, II^{a} II^{ae}, quest. 83, art. 15, arg. 3 et ad 3^{m}, *op. cit*., p. 1437.

146 Sur l'interprétation de la citation, cf. *Glossa marginalis*, à Luc. 11, 5, § *Quis vestrum habet amicum*, *op. cit*., t. IV, p. 181.

147 Bède, *Homeliarum Evangelii libri II*, lib. II, hom. 12, éd. D. Hurst, Turnhout, 1955 (CCSL, 120), p. 260-262, l. 15-37, 56-59, et 74-75.

148 Pseudo-Basile le Grand, *Constitutiones asceticae ad eos qui simul vel solitarie vivunt*, cap. 1, PG, 31, col. 1335-1336c (M. Geerard *et al*., *Clavis Patrum Graecorum*, 6 vol., Turnhout, 1983-1998, t. II, p. 158, n^{o} 2895) ; Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II^{a} II^{ae}, quest. 83, art. 15, ad 2 ^{m}, *op. cit*., p. 1437.

149 Cf. *idem*, *Scriptum super Sententiis*, lib. IV, dist. 15, quest. 4, art. 4, quest. 1, arg. 3, *op. cit*., t. IV, p. 747, n^{o} 628.

150 La réponse, qui se détaille ensuite, décalque pour partie les deux premières des trois raisons de la prière « sonore », avancées par *idem*, *Summa Theologiae*, II^{a} II^{ae}, quest. 83, art. 12, c. et ad 1^{m}, *op. cit*., p. 1434-1435.

quia per exteriora signa, sive vocum, sive etiam aliquorum factorum ut sunt genuflexiones, pectoris tunsiones[j] et hujusmodi, mens quodammodo excitatur ad devocionem et in Deum elevatur ; unde Augustinus in libro ad Probam : verbis vel aliis signis ad augendum sanctum desiderium nos ipsos frequenter excitamus[151], sicut et homo dormiens frequenter non surgeret, nisi excitaretur vocibus vel aliis factis circa ipsum. Secundo ut non solum mente set etiam carne Deo, a quo habemus utrumque, orando serviamus, sicut et tenens duo feuda a rege ei de utroque servire tenetur[152]. Igitur non solum mente set etiam ore in presenti processione Deum pro nostris oremus, dicendo cum Psalmista [27, 7] : *Dominus adjutor* noster *et protector* noster[153]. Et hoc de primo principali.

6.[154] Quantum autem ad secundum est sciendum quod salus anime est preferenda saluti corporis, sicut anima est principalior pars[k] hominis quam corpus, et per consequens debemus orare Deum principaliter pro salute animarum ipsorum, ut scilicet Deus preservet eos a peccato non permittendo eos cogitare, dicere vel facere quod sit in detrimentum salutis ipsorum, et secundo pro salute corporum, ut scilicet Deus liberet eos a morte violenta, epitimia[155] seu peste, et fame, et hujusmodi[156] ; Psalmista [7, 11] : *Salvos* fac *rectos corde*[157], et iterum [16, 7] : *Salvos* facit *sperantes in* se. Et congrue potest ab eo peti salus, quia salvare est ejus proprietas competens ei ex suo nomine[158], sicut consilium petitur a sapiente, adjutorium a potente, eleemosyna a divite. A quolibet enim debet peti quod competit ei secundum ejus conditionem et proprietatem ; Mat. primo [21] : *Vocabis nomen ejus Jhesum, ipse enim salvum faciet populum suum*. Et hoc de secundo principali.

7.[159] Quantum autem ad tertium est sciendum quod totus exercitus domini ducis generaliter est populus Dei set singulariter dominus [**69v b**] dux. Primum patet dupliciter. Primo quia existens in servicio Ecclesie Dei et per consequens ipsius Dei est populus Dei ; set exercitus predictus est in servicio Ecclesie Dei, utpote contra notorium inimicum Ecclesie Dei et excommunicatum et dampnatum ut hereticum per papam qui est vicarius Dei ; ergo, et cetera. Secundo quia in bello habens justiciam pro se est de populo Dei, et habens injustitiam de populo dyaboli ; set exercitus predictus habet pro se justiciam ;

---

151 Augustin, *Epistula 130* (*ad Probam*), par. 9, éd. A. Goldbacher, *Epistulae 124-184*, Vienne-Leipzig, 1904 (CSEL, 44), p. 60, l. 7-10 ; Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II^{a} II^{ae}, quest. 83, art. 12, c., *op. cit*., p. 1434.

152 Quant à la prière orale, Jean Regina ajoute, par rapport au Docteur angélique, la comparaison avec l'homme qui dort et celle avec un vassal tenant deux fiefs. Toutefois, ce dernier parallèle trouve peut-être une origine chez Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, lib. III, dist. 9, quest. 1, art. 1, quest. 2, solutio, *op. cit*., t. III, p. 303, n^{o} 26 (le culte de latrie se compare au devoir du feudataire envers son seigneur).

153 Cf. encore Ps. 32, 20.

154 En marge gauche : *secundum principale*.

155 Comprendre *epidimia*.

156 Cf. les menaces de Dieu, plusieurs fois répétées, par exemple Ier 14, 12 (*Gladio, et fame, et peste ego consumam eos*).

157 Cf. encore Ps 105, 47 : *Salvos fac nos* ; et la formule liturgique : *Salvos fac servos tuos* (C. Marbach, *Carmina*, *op. cit*., p. 179).

158 Cf. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III^{a}, quest. 37, art. 2, c., *op. cit*., p. 2049.

159 En marge gauche : *tertium principale*.

ergo, et cetera ; Psalmista [78, 13] : *Nos autem populus* ejus, *et oves pascue* ejus[160]. Secundum autem patet quia dominus dux est de domo Francie, que super omnes domos mundi fuit et est magis sancta, et ejus proavus impugnavit et debellavit hostes Ecclesie et expulit de regno Sicilie, et de ejus domo, preter alios, sunt duo sancti de novo canonizati, scilicet sanctus Ludovicus rex Francie et sanctus Ludovicus frater domini nostri regis ; prima Petri 2° [9] : *Vos* estis *genus electum, regale sacerdotium* (quantum ad predictum sanctum secundum, qui fuit primogenitus regis et ei competebat regnum de jure et fuit sacerdos et episcopus Tholosanus), *gens sancta, populus acquisicionis*. Set notandum quod, sicut ignis licet calefaciat magis propinqua calefacit etiam remota, sic ex caritate que dicitur ignis[161], Cant. 8 [6-7] : *Lampades ejus lampades ignis atque flammarum, aque multe non potuerunt extinguere caritatem*[162], debemus principaliter et magis orare pro nostris, qui sunt populus Dei ut supra probatum est, et secundo pro adversariis[163]. Quod Deus eos reducat ad gratiam et obedientiam Ecclesie et domini nostri regis sine sanguinis effusione, et de non populo faciat populum[164] juxta illud, prima Petri 2° [10] : *Qui aliquando non populus* Dei, *nunc autem populus Dei, qui non consequti misericordiam, nunc autem misericordiam consequti*, in presenti scilicet per gratiam et in futuro per gloriam ; ad quam nos perducat, et cetera.

(a) *Ms.* malechie. (b) *Ms.* infallibilter. (c) + petentibus *cancellé et exponctué*. (d) *Leçon incertaine*. (e) *Omis et ajouté (marge droite)*. (f) *Omis et ajouté (au-dessus)*. (g) + et *cancellé et exponctué*. (h) + u *cancellé*. (i) *Ms*. 2°. (j) + mes *cancellé*. (k) + corporis *cancellé*.

160 Rapprocher de Ps. 99, 3.

161 Métaphore banale, mais la même expression apparaît chez Thomas d'Aquin, *Expositio super Isaiam ad litteram*, cap. 30 et 31, éd. H. F. Dondaine et L. Reid, Rome, 1974 (Léonine, 28), p. 140, l. 325, et 142, l. 63.

162 Selon *Glossa marginalis*, à Ct. 8, 6, § *lampades ejus*, *op. cit*., t. II, p. 723, les lampes représentent les cœurs des fidèles, emplis de dilection pour Dieu et pour le prochain, et les flammes, leurs œuvres de justice.

163 L'exposé sur l'action de la charité, citation du *Cantique des cantiques* comprise, correspond à celui de Giovanni Regina, *Quodlibet 13*, art. 16, c., Naples, Bibl. nazionale, cod. lat., VII B 28, fol. 172v a (*In opere nature sic est quod ignis magis calefacit propinquum quam distans ; ergo et in opere gratie homo debet ex caritate magis diligere amicum sibi propinquum quam inimicum distantem. Caritas enim est quidam spiritualis ignis, juxta illud Cant. 8 : « Lampades ejus lampades ignis atque flammarum, aque multe non potuerunt extinguere caritatem »*) ; inventorié par P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, 2 vol., Paris, 1925-1935, t. II, p. 172. Giovanni Regina reprend l'enseignement du Docteur angélique, avec pour source la plus directe : Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de virtutibus*, *De caritate*, art. 8, c., ad 6^{m}, ad 9^{m}, ad 10^{m}, ad 11^{m}, ad 12^{m}, ad 13^{m}, et ad 17^{m}, éd. E. Odetto, dans *Quaestiones disputatae*, éd. R. Spiazzi *et al*., t. II, Turin-Rome, 1965, p. 774-776. Voir encore *idem*, *Summa Theologiae*, II^{a} II^{ae}, quest. 27, a. 7, c., et quest. 83, art. 8, c., *op. cit*., p. 1220 et 1431.

164 L'idée qu'il n'est de véritable « peuple » que celui de Dieu dérive d'Augustin, *De civitate Dei*, lib. XIX, cap. 21 et 23, *op. cit*., p. 688, l. 19-33, et p. 695, l. 190-203.