



**HAL**  
open science

# La nature juridique du sacre et du couronnement dans la tradition française médiévale

Luc Taupenas

► **To cite this version:**

Luc Taupenas. La nature juridique du sacre et du couronnement dans la tradition française médiévale. Droit. Université Jean Moulin Lyon 3, 2022. Français. NNT: . tel-04379120v4

**HAL Id: tel-04379120**

**<https://hal.science/tel-04379120v4>**

Submitted on 23 Jul 2024

**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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0  
International License



**TEXTE REMANIÉ  
DE LA THÈSE DE DOCTORAT DE  
L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3**  
Membre de l'université de Lyon

Discipline : **Droit**  
Mention : **Histoire du droit**

Texte remanié le 29/09/2023, par

**Luc TAUPENAS**

Le texte remanié est issu de la thèse soutenue le 13/12/2022

---

**La nature juridique du sacre et du couronnement  
dans la tradition française médiévale.  
Entre le prince et Dieu : la double donation  
d'un pouvoir constitué par le peuple ?**

---



L'Université Jean Moulin Lyon 3 n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse. Ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.



## Addendum

Le jury de soutenance a honoré la thèse de ses félicitations à l'unanimité et d'une autorisation de publication en l'état. Les membres du jury ont toutefois proposé des éléments de perfectionnement de la thèse. Aussi, l'auteur opère dans cette présente édition, sous le contrôle scientifique du directeur de thèse et à partir des propositions du jury, des modifications consistant en des ajouts bibliographiques, et des compléments d'analyses, principalement sur les titres suivants :

- Introduction
- 6. L'*ordo* de Reims (*ca.* 1230) et le dernier *ordo* capétien (*ca.* 1250-1270) : la suppression de l'élection et le maintien de l'acclamation
- i. Un fondement philosophique : Aristote
- C. Une succession française fondée historiquement sur l'accord de tous dans le *Traité de la consecracion des princes* de Jean Golein (1374)
- b. La théologie sacramentaire d'exception du sacre par la Sainte Ampoule
- 3. La *tradio* des insignes par l'autel : une caractéristique de la consécration du pouvoir temporel intégrée au sacre épiscopal et à la remise du pallium à l'archevêque ?
- Conclusion générale.



## Remerciements

C'est avec des sentiments sincères et très reconnaissants que je remercie le professeur Stéphane Pillet, pour la confiance qu'il m'a témoignée en acceptant de diriger mes recherches sur le sacre. Sa science, son suivi, ses conseils et ses corrections furent une grande aide dans mon travail doctoral et une véritable école.

Je remercie également Madame la professeure Virginie Lemonnier-Lesage – présidente –, Messieurs les professeurs Louis de Carbonnières et Vincent Martin – rapporteurs –, et Monsieur le professeur Franck Roumy – examinateur –, qui, avec mon directeur de thèse, m'ont fait l'honneur de siéger dans mon jury de soutenance le 13 décembre 2022 à l'université Jean Moulin Lyon 3. Je leur sais infiniment gré de m'avoir accordé, après une lecture très savante de ma thèse, d'unanimes félicitations et leurs meilleures mentions, tout en me prodiguant de précieux éléments de perfectionnement de mon travail qui amendent désormais cette édition.

Mes remerciements s'adressent aussi au doyen Louis-Augustin Barrière, directeur du Centre lyonnais d'histoire du droit et de la pensée politique, et à chacun des enseignants-chercheurs de mon laboratoire, qui me firent progresser par leurs nombreux conseils et encouragements. Je leur exprime de plus toute ma gratitude pour m'avoir offert d'excellentes conditions de recherches, en m'intégrant comme doctorant contractuel, puis comme ATER. Au-delà de Lyon, plusieurs autres universitaires rencontrés notamment dans des colloques ou séminaires confirmèrent, voire marquèrent, l'un ou l'autre des présents développements. Souhaitant qu'ils se reconnaissent, je les remercie vivement.

Je dois en outre un remerciement spécial à Simon Cahanier, à présent docteur en lettres, qui me dédia avec beaucoup de pédagogie des heures hebdomadaires de cours de latin, aidé au début d'Aliénor Cartoux que je remercie également. Je leur dois toutes mes connaissances dans l'exercice de la traduction, indispensable pour aborder les sources médiévales. Je remercie aussi Sophie Sanzey, doctorante en lettres, qui a vérifié la plupart de mes traductions latines.

Enfin, que mes parents et ma famille, mon épouse surtout, ainsi que de bons amis, soient remerciés pour leur constant soutien.





*À Lucie*



## Abréviations

< > : texte à compléter

[...] : texte supprimé

[ ] : texte ajouté par nous

1 Chro : *Premier Livre des Chroniques, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSON R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007

1 Pierre : *Première épître de Pierre, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSON R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007

1 Roi : *Premier Livre des Rois, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSON R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007

1 Sam : *Premier Livre de Samuel, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSON R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007

2 Chro : *Deuxième Livre des Chroniques, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSON R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007

2 Roi : *Deuxième Livre des Rois, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSON R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007

2 Sam : *Deuxième livre de Samuel, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSON R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007

*ad v.* : *ad verbum*

Ap : Jean, *Livre de l'Apocalypse, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSON R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007

*App.* : *Apparatus*

Arsenal : site de l'Arsenal

art. : article

bibl. : bibliothèque

BNF : Bibliothèque nationale de France

c. : canon

C. : Cause

*ca.* : *circa*

chap. : chapitre

*Clementinae* : *Clementis V constitutiones, Corpus iuris canonici*, Friedberg E. (éd.), vol. 2 : *Decretalium collectiones*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959

*Cod.* : *Codex, Corps de droit civil romain en latin et en français*, HULOT H. *et al.* (éd. et trad.), 14 t., Aalen, Scientia Verlag, 1979 (reproduction de l'édition de Paris, Rondonneau, 1803-1811).

col. : colonne

coll. : collection

concl. : conclusion

D. : distinction

*Decretal.* : *Decretales Gregorii IX, Corpus iuris canonici*, Friedberg E. (éd.), vol. 2 : *Decretalium collectiones*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959

*Decretum* : *Corpus iuris canonici*, Friedberg E. (éd.), vol. 1 : *Decretum magistri Gratiani*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959

*Dig.* : *Digesta, Corps de droit civil romain en latin et en français*, HULOT H. *et al.* (éd. et trad.), 14 t., Aalen, Scientia Verlag, 1979 (reproduction de l'édition de Paris, Rondonneau, 1803-1811).

dir. : sous la direction de

*DMF* : *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)*, ATILF – CNRS et Université de Lorraine, [www.atilf.fr/dmf](http://www.atilf.fr/dmf), 2015

éd. : édition

fasc. : fascicule

fig. : figure

fol. : folio

*Glos. ord. sur Decretum* : JEAN LE TEUTONIQUE, *Glossa ordinaria, Decretum Gratiani emendatum et annotationibus illustratum una cum Glossis : Gregorii XIII. pont. max. iussu editum. Ad exemplar Romanum diligenter recognitum*, Paris, 1601, s. d., 2546 col.

*Glos. ord. sur Dig.* : ACCURSE, *Glossa ordinaria, Digestum novum*, Lyon, Hugues de la Porte, 1560, 1742 col.

Gn : *Livre de la Genèse, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSON R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007

*Ibid.* : *Ibidem*

*Id.* : *Idem*

*Inst.* : *Institutiones, Corps de droit civil romain en latin et en français*, HULOT H. *et al.* (éd. et trad.), 14 t., Aalen, Scientia Verlag, 1979 (reproduction de l'édition de Paris, Rondonneau, 1803-1811).

- Isambert* : ISAMBERT Fr.-A., DECRUSY N., et JOURDAN A. (éd.), *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 1420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, 1822-1833, 19 vol., vol.
- Jean : *Évangile selon Jean, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSOY R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007
- Le Pontifical* : ANDRIEU M. (éd.), *Le Pontifical romain au Moyen-Age*
- Lév : *Lévitique, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSOY R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007
- Lib. Sext. : Liber sextus decretalium Bonifacii VIII, Corpus iuris canonici*, Friedberg E. (éd.), vol. 2 : *Decretalium collectiones*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959
- loc. cit. : loco citato*
- Luc : *Évangile selon Luc, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSOY R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007
- Mat : *Évangile selon Mathieu, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSOY R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007
- MGH Capit. 1 : Monumenta Germaniae Historica. Capitularia regum Francorum*, t. 1, BORETIUS A. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1883
- MGH Capit. 2 : Monumenta Germaniae Historica. Capitularia regum Francorum*, t. 2, BORETIUS A. et KRAUSE V. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1897
- MGH Conc. 2, 2 : Monumenta Germaniae Historica. Concilia*, t. 2 : *Concilia aevi Karolini I, pars 2*, WERMINGHOFF A. (éd.), Hanovre, Leipzig, Hansche Buchhandlung, 1908
- MGH DD Karol. 1 : Monumenta Germaniae Historica. Diplomatum Karolinorum*, t. 1 : *Pippini, Carlomanni, Caroli Magni diplomata*, MÜHLBACHER E. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1906
- MGH Epp. 5 : Monumenta Germaniae Historica*, t. 5 : *Epistolae*, t. 3 : *Epistolae Karolini aevi*, DÜMMLER E. (éd.), Berlin, Hansche Buchhandlung, 1899
- MGH Epp. sel. 2, 2 : Monumenta Germaniae Historica. Epistolae selectae*, t. 2, fasc. 2 : *Gregorii VII registrum. Lib. V-IX*, CASPAR E. (éd.), Berlin, Weidmannsche, 1955
- MGH Ldl 2 : Monumenta Germaniae Historica. Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*, t. 2, DÜMMLER E. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1892
- MGH Ldl 3 : Monumenta Germaniae Historica. Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*, t. 3, DÜMMLER E. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1897

- MGH LL 1 : Monumenta Germaniae Historica. Legum*, t. 1, PERTZ G. H. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1835
- MGH LL 2 : Monumenta Germaniae Historica. Legum*, t. 2, PERTZ G. H. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1837
- MGH LL nat. Germ. 5, 1 : Monumenta Germaniae Historica. Legum nationum Germanicarum*, t. 5, *pars 1 : Leges Alamannorum*, LEHMANN K (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1966
- MGH LL nat. Germ. 5, 2 : Monumenta Germaniae Historica. Legum nationum Germanicarum*, t. 5, *pars 2 : Leges Baiwariorum*, SCHWIND (von) E. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1926
- MGH SS 1 : Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, t. 1, PERTZ G. H. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1826
- MGH SS 15,1 : Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, t. 15, *pars 1*, HEINEMANN (von) L., Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1887
- MGH SS 2 : Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, t. 2, PERTZ G. H. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1829
- MGH SS 3 : Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, t. 3, PERTZ G. H. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1839
- MGH SS rer. Germ. 10 : Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex monumentis germaniae historicis separatim editi*, t. 10 : *Annales Mettenses priores*, SIMSON (de) B. (éd.), Hanovre, Leipzig, Hansche Buchhandlung, 1905
- MGH SS rer. Germ. 12 : Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex monumentis germaniae historicis separatim editi*, t. 12 : *Annales Xantenses et Annales Vedastini*, SIMSON (de) B. (éd.), Hanovre, Leipzig, Hansche Buchhandlung, 1909
- MGH SS rer. Germ. 25 : Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex monumentis germaniae historicis separatim editi*, t. 25 : *Einhardi vita Karoli Magni*, WAITZ G. (éd.), Hanovre, Leipzig, Hansche Buchhandlung, 1911
- MGH SS rer. Germ. 6 : Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex monumentis germaniae historicis separatim editi*, t. 6 : *Annales regni Francorum et Annales Q. D. Einhardi*, KURZE F. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1895

*MGH SS rer. Germ. 64 : Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex monumentis germaniae historicis separatim editi, t. 64 : Theganus. Gesta Hludowici imperatoris. Astronomus. Vita Hludowici imperatoris*, TREMP E. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1995

*MGH SS rer. Germ. 7 : Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex monumentis germaniae historicis separatim editi, t. 7 : Annales Fuldenses*, KURZE F. (éd.), Hanovre, Hansche Buchhandlung, 1891

MS : Manuscrits français

n° : numéro

*Nov. : Novellae, Corps de droit civil romain en latin et en français*, HULOT H. et al. (éd. et trad.), 14 t., Aalen, Scientia Verlag, 1979 (reproduction de l'édition de Paris, Rondonneau, 1803-1811).

*OCF : Ordines Coronationis Franciae. Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, JACKSON R. A. (éd.), vol. 1 et 2, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1995, 2000, 722 p. (pagination continue)

*op. cit. : opere citato*

*ORF : LAURIÈRE (de) E. (éd.), Ordonnances des rois de France de la troisième race*, Paris, 1723-1849, 22 vol., vol.

p. : page

*PL : Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, MIGNE J.-P. (éd.), Paris, Garnier, 1844-1865, 221 vol., vol.

PUAM : Presses universitaires d'Aix-Marseille

PUB : Presses universitaires de Bordeaux

PUF : Presses universitaires de France

PUR : Presses universitaires de Rennes

q. : question

r : recto

rép. : réponse

*RH : Revue Historique*

*RHD : Revue historique de droit français et étranger*

*Rm : Épître de Paul aux Romains, Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSON R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007

s. c. : en sens contraire



s. d. : sans date

s. l. : sans lieu

s. l. n. d. : sans lieu ni date

sol. : solution

svt : suivant(e)s

t. : tome

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* : THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. 1 : *I (Première partie)*, t. 2 : *I-II (Premier volume de la seconde partie)*, t. 3 : *II-II (Second volume de la seconde partie)*, t. 4 : *III (Troisième partie)*, RAULIN A. *et al.* (éd.), ROGUET A.-M. (trad.), Paris, Cerf, 1985-1990

*Tract.* : JEAN DE TERREVERMEILLE, *Tractatus contra rebelles suorum regum*, BONNAUD J. (éd.), Lyon, C. Fradin, 1526, 121 f.

<sup>v</sup> : verso

vol. : volume

## Sommaire

### **Première partie : La constitution de la royauté ou le consentement constituant du peuple ritualisé..... 57**

Chapitre 1 : Le sacre et l'élection ou acclamation constituante (751-1271) ..... 57

Chapitre 2 : Le sacre et la succession selon la doctrine française (1302-1378) ..... 147

Chapitre 3 : Le sacre et la législation constitutionnelle (1374-1407)..... 233

Chapitre 4 : Le sacre et la coutume successorale théorisée par Jean de Terrevermeille (1419)

..... 303

### **Seconde partie : La consécration de la royauté ou la double donation..... 355**

Chapitre 1 : La tradition liturgique carolingienne et chrétienne de la double donation (754-début XIII<sup>e</sup> siècle) ..... 355

Chapitre 2 : La tradition liturgique française de la double donation née de l'*ordo* de Reims (1230 *ca.*)..... 389

Chapitre 3 : La tradition populaire de la double donation dans la pensée politique de Jeanne d'Arc (début XV<sup>e</sup> siècle) ..... 465



## Introduction

<i>Though they never dream'd of Monarchy being Jure Divino, which we never heard of among Mankind, till it was revealed to us by the Divinity of this last Age ; nor ever allowed Paternal Power to have a right to Dominion, or to be the Foundation of all Government. And thus much may suffice to shew, that as far as we have any light from History, we have reason to conclude, that all peaceful beginnings of Governement have been laid in the Consent of the People.</i>	On n'a jamais rêvé que la monarchie soit de droit divin, on n'en n'a jamais entendu parler parmi les hommes, jusqu'à ce que cela nous soit révélé par la théologie de ces derniers temps ; on n'a jamais permis non plus que le pouvoir paternel soit un droit à la domination, ou soit le fondement de tous les gouvernements. Et donc cela peut amplement suffire à montrer que, pour autant que nous ayons quelque lumière de l'histoire, nous avons raison de conclure que tous les commencements paisibles de gouvernement ont été institués par le consentement du peuple. <sup>1</sup>
---	---

Telle est l'opinion de John Locke publiée en 1690 : le « droit divin » et le fondement « paternel » du pouvoir seraient une nouveauté dans l'histoire. Jusqu'à « ces derniers temps », on n'aurait pas imaginé d'autre principe que « le consentement des peuples » pour l'institution paisible des monarchies. Mais, quoiqu'il fasse appel aux « lumière[s] de l'histoire », le philosophe anglais ne s'aventure pas à situer avec précision le moment où « la théologie » a « révélé » la monarchie « de droit divin ».

En France, ce sont en fait davantage les juristes que les théologiens qui formulent les premières doctrines du droit divin des rois, c'est-à-dire – si l'on suit le raisonnement de John Locke – la croyance selon laquelle le pouvoir vient de Dieu sans le consentement constituant

---

<sup>1</sup> LOCKE J., *Two Treatises of Government*, Londres, Printed for Awnsam and John Churchill, 1698 (1690), 358 p., livre 2, chap. 8, § 112, p. 252 ; nous traduisons.

du peuple<sup>2</sup>. À notre connaissance, et bien qu'il n'utilise pas l'expression *droit divin des rois*<sup>3</sup>, le premier auteur français ayant pensé un pouvoir temporel donné par Dieu *sans le peuple* serait Jean Du Tillet, greffier du Parlement de Paris, dans son *Recueil des rois de France* dédié à Charles IX en 1566<sup>4</sup>. Il s'agit d'un traité historique sur la royauté française s'appuyant sur des archives que l'auteur espère « très utiles » et « très nécessaires tant aux roys [...] qu'à leurs subjectz »<sup>5</sup>. Dans un chapitre dédié aux « sacres », le greffier traduit le mémorandum du

---

<sup>2</sup> La thèse de Laurence Laugier (LAUGIER L., *Un instrument du pouvoir : le droit divin des rois en France et en Angleterre : Moyen âge, Époque moderne*, thèse de doctorat en droit, Aix-Marseille III, 2001, 488 p.) propose une définition très « large » : l'expression « droit divin » serait simplement relative à l'idée de « l'origine divine du pouvoir » « ou de son détenteur » qui « a reçu de Dieu non seulement son pouvoir, mais aussi ses qualités humaines » (*ibid.*, p. 4 et 5). Nous ne suivons pas cette définition car elle conduit, selon nous, à des contradictions. John Locke par exemple combat dans son *Traité du gouvernement civil* la « monarchie [...] de droit divin », tout en admettant dans ce même traité l'origine divine du pouvoir : « *God hath certainly appointed Government to restrain the partiality and violence of Men* » – « Dieu a certainement établi le gouvernement pour restreindre la partialité et la violence des hommes » (LOCKE J., *op. cit.*, livre 2, chap. 2, § 13, p. 174 ; nous traduisons). De même, les monarchomaques adhèrent explicitement à la maxime de saint Paul sur l'origine et l'institution divine du pouvoir (Rm 13, 1 ; sur le sens de ce verset dans la littérature monarchomaque, voir MELLET P.-A., *Les traités monarchomaques : confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite, 1560-1600*, Genève, Droz, 2015, 560 p., p. 159-165), alors que leur pensée ne saurait correspondre à un droit divin des rois (sur la pensée monarchomaque, voir *ibid.* et MARABUTO M., *Les théories politiques des monarchomaques français*, thèse de doctorat en droit, Paris, 1967, 180 p.). Aussi, le droit divin des rois est davantage que la simple origine divine du pouvoir, il suppose en plus – comme nous l'avons vu avec John Locke – une négation du consentement constituant du peuple.

<sup>3</sup> Après le *Recueil des rois de France* de Jean Du Tillet en 1566 contenant l'idée du droit divin des rois, l'expression apparaît vingt-sept ans plus tard, en 1593, dans un sermon du monarchomaque ligueur Jean Boucher qui en donne une définition fine pour mieux la condamner : « Quant aux Estats, ce sont ceux, en qui naturellement et originiairement, reside la puissance et majesté publique, qui fait est establir les roys, qui sont par le droit des gens, et non de droit divin, ou de nature. Quoy que de droit divin l'obeissance leur soit deüe, comme aussi aux autres sortes de puissances et gouvernemens, selon que par le choix des peuples, elles sont diversement establies. Ne pouvant estre dit droict de nature ou divin, ce qui n'est de mesme par tout. Car l'un et l'autre sont immuables. Mais bien droit divin d'y obeir, Dieu liant au Ciel, ce que les peuples et Estats auroient lié icy bas. » Dès lors, nul ne peut « estre roy de droict divin et de nature » si ce n'est Jésus-Christ (BOUCHER J., *Sermons de la simulée conversion, et nullité de la prétendue absolution de Henry de Bourbon, Prince de Bearn, à S. Denys en France, le Dimanche 25. Iuillet, 1593*, Paris, G. Chaudière, 1594, 408 f., fol. 157<sup>v</sup>, 158<sup>r</sup> et 161<sup>r</sup>). Dans ces lignes, Jean Boucher distingue bien le *droit divin d'obéissance* au pouvoir établi, tel que le dispose la Bible (cf Rm 13, 1-7), du *droit divin des rois* proprement dit qui serait une erreur théologique. En effet, selon le prédicateur, les rois ne pourraient régner qu'en vertu du droit des gens selon lequel l'institution du régime politique appartiendrait au peuple ou à son assemblée. Le fait que le ligueur rémois conteste l'expression « roy de droict divin » suppose qu'elle est usitée avant son sermon datant de 1593, et en tout cas employée probablement après le *Recueil* de Du Tillet écrit en 1566.

<sup>4</sup> DU TILLET J., *Recueil des rois de France*, Paris, BNF, MS Français 2848, 1566, 294 fol. Trois ans auparavant, Arnaud Du Ferrier, président du Parlement de Paris et ambassadeur de Charles IX, déclare au concile de Trente le 22 septembre 1563 : « Si quelqu'un veut plaider [...] sur la possession des choses spirituelles devant d'autres juges que devant les juges royaux [...] qu'il sache que la puissance et l'autorité du roi ne lui pas été donnée des hommes, mais qu'il la tient de Dieu » (« *si quis etiam mandatis de providendo, expectativis, annatis, praeventionibus et impetrationibus passim et promiscue uti voluerit, aut de possessione rerum spiritualium coram aliis quam regis iudicibus [...] ii sciant regis potestatem et auctoritatem non ab hominibus, sed a Deo datam* » (DU FERRIER A., *Expostulatio sive protestatio oratorum regis Christianissimi ad legatos et patres concilii Tridentini, adversus propositam reformationem principum*, 22 septembre 1563, LE PLAT J. (éd.), *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini*, t. 6, Louvain, Ex Typographia Academica, 1786, p. 233-237, p. 236 ; nous traduisons et soulignons). Ce genre d'affirmation pris dans le contexte d'une défense des prérogatives royales vis-à-vis de l'Église n'écarte pas la thèse du consentement constituant du peuple ; il rappelle simplement la doctrine traditionnelle – émise notamment en 1302 par Pierre Flote – selon laquelle le roi ne tient son pouvoir d'aucun homme en particulier tel que le pape (voir note 578).

<sup>5</sup> DU TILLET J., *op. cit.*, fol. 1<sup>r</sup>.

couronnement de Philippe I<sup>er</sup> en 1059 dressé par l'archevêque consécrateur Gervais, texte aujourd'hui bien connu<sup>6</sup>. L'extrait suivant attire son attention :

Lors par le consentement du roy Henri pere il [Gervais] eleut Philippes son filx en roy, et après luy [...] les archevesques, evesques, abbés et clerchez. Puys [suit la liste de douze aristocrates laïcs présents ou représentés]. Et après eulx les chevaliers et le peuple tant grandz que petitz, le consentans d'une voix, l'approuverent crians par troys foys, "Nous l'approuvons. Nous le voulons. Soit faict." A l'heure fut chanté le "*Te Deum*," et la solennité des sacre et couronnement faicte selon la vielle forme.<sup>7</sup>

La simple lecture de ces lignes suppose qu'en 1059 la royauté française est au moins pour partie élective et que cette élection – notion qui consiste en un choix ne supposant pas forcément de scrutin<sup>8</sup> – appartient tant aux grands du royaume qu'au « peuple ». Surtout, ce passage montre que la seule élection, avant les rites de l'onction et du couronnement, suffit à faire un « roy », à l'endroit de ceux qui consentent les uns après les autres à son pouvoir. On ne peut d'ailleurs rétorquer que cette royauté existe avant l'élection car, Philippe étant sacré du vivant de son père, il ne saurait prétendre à un héritage. En somme, l'extrait plaide en faveur d'une élection populaire constituante. Or, c'est précisément cette interprétation, selon nous la plus naturelle, que Jean Du Tillet redoute. C'est pourquoi il commente le mémorandum comme suit :

Les motz d'election, estans en ladicte vieille forme et demourés en aucune oraison de la nouvelle des sacre et couronnement des roys, doyvent estre prins et entenduz pour declaration ou acceptation et submission au roy eleu, designé et predestiné de Dieu, qui l'a conservé et faict le plus proche de la couronne, *non pour aucun droict aux subjectz de donner le royaume pour leurs voix ou election*<sup>9</sup>, car il a tousjours esté tenu héréditaire tant durant le paganisme que cristianisme, et tel l'ont transferé a leur posterité ceux qui par la providence divine (a laquelle seule appartient metre et oster les rois) y ont fait ces mutations<sup>10</sup>

L'élection et le consentement exprimés par les grands et le peuple pour établir Philippe « en roy » ne devraient pas s'entendre au sens littéral, mais comme une « declaration ou acceptation et submission » non constituante. Pour cause, selon le greffier, la véritable élection appartient à « Dieu » rendue connue par la proximité « de la couronne ». Il s'ensuit que le peuple ne

---

<sup>6</sup> Voir son édition dans *OCF*, p. 217-232.

<sup>7</sup> DU TILLET J., *op. cit.*, fol. 165<sup>v</sup>-166<sup>r</sup>. La dernière phrase, comme le note Richard Jackson « *was surely not in the text Du Tillet translated* » (*OCF*, p. 238), il reste vrai toutefois que la consécration a bien lieu après l'élection, voir le texte original p. 109.

<sup>8</sup> Sur la notion médiévale d'élection, voir TELLIEZ R., « L'élection des officiers royaux en France à la fin du Moyen Âge », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque réuni à Paris 12 du 30 novembre au 2 décembre 2006*, Pompignac, Bière, 2008, p. 213-238, p. 215-219.

<sup>9</sup> Nous soulignons.

<sup>10</sup> DU TILLET J., *op. cit.*, fol. 166<sup>r-v</sup>.

dispose pas du « droict » « de donner le royaume » ; autrement dit, que le pouvoir constituant est dû à la « seule » « providence divine ». L'historien appuie sa thèse sur un fait selon lui incontestable : le royaume de France « a tousjours esté tenu héréditaire ». En somme, Dieu seul au moyen de l'hérédité et non le peuple constitue le roi. En outre, Du Tillet s'inquiète d'autant plus du problème de l'élection que ce terme n'appartient pas seulement au passé, il subsiste encore – reconnaît-il – dans « aucune oraison de la nouvelle » « forme » du sacre. De fait, alors que l'élection est abandonnée au cours de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle – quoique l'acclamation reste sauve –, comme l'illustre le dernier *ordo* capétien (ca. 1250-1270) ; l'élection est cependant restaurée fortuitement en 1547 à l'occasion du sacre d'Henri II sous l'influence de l'*ordo* de 1250 qui la prescrit et même l'enlumine<sup>11</sup>. En tout cas, si les liturgistes royaux rétablissent le vieux rite électif<sup>12</sup> alors que rien de les y obligeait, c'est qu'ils ne devaient pas y voir d'inconvénient, ni de danger pour la monarchie. De fait,

Au début [du XVI<sup>e</sup> siècle], lors de la seconde renaissance du droit romain, la *lex regia* semble devoir s'imposer sans discussion dans la quête sur les origines du pouvoir royal [...]. Se référant toujours aux textes d'Ulprien ou du Code, ils admettent tous le transfert de pouvoir du peuple au prince [...] [, tels] Guillaume Budé [...] Cujas et Doneau<sup>13</sup>

Comment alors expliquer, durant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, le désaveu d'un Jean Du Tillet envers l'élection et le pouvoir constituant des grands et du peuple au sein du sacre ?

---

<sup>11</sup> Selon l'*ordo* d'Henri II publiée par les Godefroy : le « Seigneur [...] fut subsleué de sa chaire par lesdits Euesques de Langres, et de Beauuais. Lesquels estans ainsi debout, firent contenance de demander au peuple et circonstance s'ils l'acceptoient pour roy. Et comme ayans receu le consentement dudit peuple » (GODEFROY Th. et D., *Le cérémonial françois*, t. 1, Paris, Cramoisy, 1649, 1026 p., p. 287) ; voir aussi JACKSON R. A., *Vivat rex. Histoire des sacres et couronnements en France 1364-1825*, ARAV M. (trad.), Paris, Ophrys, 1984, 238 p., p. 110 ; et *infra* p. 124-127.

<sup>12</sup> Il est faux de penser que « le rite du consentement [...] figure pour la première fois au sacre de Henri II, le 26 juillet 1547 », et d'en conclure qu' « On ne peut donc le considérer comme l'un des éléments constitutifs traditionnels et donc essentiels du sacre. » (VIGUERIE (de) J., « Les serments du sacre des rois de France à l'époque moderne, et plus spécialement le « serment du Royaume » », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 205-215, p. 212). En effet, l'élection du peuple dans un sacre apparaît lors du premier sacre franc, pour Pépin en 751 (voir p. 59-63).

<sup>13</sup> MOREL H., « La place de la "*Lex regia*" dans l'histoire des idées politiques », in GANZIN M. (préfacer), *L'influence de l'antiquité sur la pensée politique européenne (XVI-XX<sup>e</sup> siècles)*, Aix-en-Provence, PUAM, 1996, format epub s. p. [1<sup>ère</sup> éd. : *Études offertes à Jean Macqueron*, Aix-en-Provence, Faculté de droit et de sciences économiques de l'université d'Aix-Marseille, 1970, p. 545-556]. Des juristes de cette époque conceptualisent de plus la *lex regia* sous la forme de contrats passés entre des populations locales et le roi de France, assimilables à des mariages politiques entre le prince et le peuple, voir BARBIEUX Th., *Contractualisme provincial et souveraineté monarchique dans la France d'Ancien Régime*, Bayonne, Institut francophone pour la justice et la démocratie, 2022, 712 p., p. 22, 164 et 181 ; DESCIMON R., « Les fonctions de la métaphore du mariage politique du roi et de la république en France. XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s. », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 47<sup>e</sup> année, n° 6, 1992, p. 1127-1147 ; et ARABEYRE P., « "Un mariage politique" : pouvoir royal et pouvoir local chez quelques juristes méridionaux de l'époque de Charles VIII et de Louis XII », in *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, t. 117, n° 250, 2005, In *Memoriam Pierre Bonnassié (1932-2005)*, p. 145-162.

Du Tillet donne lui-même la réponse dans sa préface à Charles IX. S'il dépouille le *Trésor des chartes*, c'est pour remédier à des « nouveautés dangereuses ». Il explique :

Les escrits publiés depuis la division ouverte en vostre royaume ont esté farcis de celle grande et notable eloquence, laquelle Messala dit estre nourrice de licence (par les fols appellee liberté) compagne de seditions, incitatrice de peuple effrené, pleine de desobeissance, temeraire et arrogante n'estant à tolerer es citees bien constituees.<sup>14</sup>

Pour les contemporains du *Recueil* datant de 1566, la « division » désigne bien entendu la première guerre de religion, une guerre civile entre catholiques et protestants français déchirant le royaume durant les années 1562 et 1563. Or, cette division aurait favorisé, selon le greffier, la publication d'« escrits » justifiant la « desobeissance » du « peuple » envers le roi. La rébellion est facilitée par la jeunesse des rois – François II succède au trône à quinze ans en 1559 et Charles IX à dix ans en 1560. Or, les Guise, princes lorrains et oncles de l'épouse de François II, s'emparent du conseil du roi et mènent une politique d'intolérance envers le protestantisme. Les Bourbons revendiquent alors le droit de siéger au conseil en tant que princes du sang, tout en prenant la tête du parti protestant contre les Guise et la reine mère Catherine de Médicis. C'est dès cette année 1559 charnière que le parti protestant défend le droit des princes du sang au gouvernement, en ramenant la légitimité de la maison régnante et l'ordre de la succession à un choix des « peuples ». Jacques-Auguste De Thou (1553-1617) résume un de ces textes<sup>15</sup> diffusant ces idées :

<p><i>sic enim edito ea de re libello, extremo octobri, disserebant : Francogallorum imperium ab initio legitimum fuisse [...] : siquidem populos eos [...] regem elegisse, in cujus familia successores haberent. Nec vero illi, ut libitum erat, imperitabant, legum fraeno coerciti, quibus ipsi obtemperabant [...]</i></p>	<p>Il parut à propos de cela un écrit à la fin du mois d'octobre [1559], où l'on exposait que l'empire des Francs fut légitime depuis son commencement, [...] étant donné que ces peuples [...] élurent un roi dans la famille duquel ils avaient ses successeurs. Ceux-ci ne commandaient pas avec un pouvoir arbitraire, car ils étaient maintenus par le frein des lois, auxquels ils se soumettaient eux-mêmes. [...]</p>
<p><i>inde tantum parendi amorem sub aequabili principatu ; qui si mutaret, vi extrerna aut</i></p>	<p>De là vient que, sous un principat équitable, &lt;il y a un&gt; si grand désir d'obéir, mais s'il venait à changer, tandis que les lois du</p>

<sup>14</sup> DU TILLET J., *op. cit.*, fol. 2<sup>v</sup>-3<sup>v</sup>.

<sup>15</sup> DE THOU J.-A., *Historiarum sui temporis*, t. 1, Londres, Samuel Buckley, 1733, 834 p., p. 775-778.



<i>ambitione labefactatis regni legibus, iniquum juxta Francis ac intolerabile</i>	royaume seraient ruinées par une force extérieure ou par l'ambition, il serait inique et intolérable pour les Français <sup>16</sup>
--	--

La première guerre de religion n'a pas encore éclaté que déjà monte l'idée d'une royauté originellement élue par les « peuples » et d'une obéissance des « Français » conditionnée par la soumission du pouvoir aux « lois » et à l'équité. Ce sont ce genre d'« écrits » que Du Tillet fustige ; ces « nouveautés dangereuses » qui provoquent selon lui la « desobeissance » du « peuple ». Un autre pamphlet sort de presse à Lyon en 1564 pour affirmer l'obéissance conditionnelle du peuple :

quand ils perdent l'amour qu'ils leur doivent, et qu'ils abusent de leur autorité, Aristote disoit qu'ils ne sont plus rois, mais tirans. Les rois sont auteurs de justice, et escriuent les loix qu'ils posent sur le peuple : mais quand ils renient justice, et desobeissent aux loix, ils sont chose indigne de leur royale maiesté. [...] le peuple doit en toute chose rendre obeissance à son prince, et le prince doit en toute chose garder equité à son peuple.<sup>17</sup>

L'auteur anonyme exalte ensuite la manière dont un peuple crée un roi : « les princes, les ducs, les barons, et tout le peuple de tout le royaume convient en un lieu : puis ils colloquent celui auquel le royaume est deu, ou par succession, ou par election, dessus un trosne »<sup>18</sup>. N'est-ce pas une allusion à l'élection du peuple français lors du couronnement de leur roi successeur ? C'est exactement contre ce type d'assertion que Du Tillet réagit en affirmant qu'il n'y a « aucun droict aux subjectz de donner le royaume pour leurs voix ou election »<sup>19</sup>. D'une manière générale, dès le règne d'Henri II (1547-1559) « les réformés attaquaient le monarque [...] comme un "tyran" »<sup>20</sup>. Dans un autre genre, la soumission au gouvernement d'un seul est dénoncée avec ironie par Étienne de La Boétie dans son étude *De la servitude volontaire*, composée dès 1548, et circulant à l'état de manuscrit avant d'être imprimée par les protestants au lendemain de la Saint-Barthélemy à l'été 1572<sup>21</sup>. L'humaniste se demande

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 775 et 776 ; nous traduisons.

<sup>17</sup> L'édition originale est la suivante : *Sentence redoutable et arrest rigoureux du jugement de Dieu, a l'encontre de l'impiété des tyrans, recueillies tant des saintes escriptures, comme de toutes autres histoires*, Lyon, 1564. Nous citons une édition de 1566 : *Traicte historial du jugement de Dieu sur l'impieeté des tirans*, ESTIART P. (éd.), *Recueil des choses memorables, faites et passees pour le fait de la religion et estat de ce royaume, depuis la majorité du roy, 1563 jusques en l'an 1565*, vol. 3, Strasbourg, Pierre Estiart, 1566, p. 947-960, p. 957.

<sup>18</sup> *Id.*

<sup>19</sup> Voir ci-dessus.

<sup>20</sup> Tel Théodore de Bèze dans ses correspondances, cité par l'éditeur de LA BOËTIE (de) É., *De la servitude volontaire ou contr'un*, SMITH M. (éd.), Genève, Droz, 2001, 110 p., p. 21.

<sup>21</sup> Sur cette première édition perdue, voir *ibid.*, p. 23 et 24.

comm'il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelque fois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils luy donnent, qui n'a pouvoir de leur nuire sinon tant qu'ils ont vouloir de l'endurer<sup>22</sup>

Rabaissant ainsi le pouvoir du roi au bon vouloir du peuple, La Boétie démystifie ensuite les miracles dont profite la monarchie française : « des crapaux, des fleurdelis, l'ampoule et l'oriflamb<sup>23</sup> » ; il dégonfle également à demi-mot le pouvoir thaumaturgique des rois de France sur les écrouelles, que les « peuples » ne doivent pas « prindrent pour argent content »<sup>24</sup>. Il dénonce de manière générale ces « tirans » qui « vouloient fort se mettre la religion devant pour gardecorps et, s'il estoit possible, emprunter quelque eschantillon de la divinité pour le maintien de leur meschante vie. »<sup>25</sup>

C'est en somme dans ce contexte de crise de l'autorité du roi et du gouvernement des Guise, menacée par le parti protestant, que Du Tillet, prenant le contre-pied de la littérature pamphlétaire, secrète peut-être en 1566 la première doctrine du droit divin et héréditaire des rois de France, à propos de l'élection du peuple dans le sacre<sup>26</sup>. Aussi, la question reste entière :

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>23</sup> Selon Malcolm Smith : « Allusion aux "miracles" du roi Clovis que Ronsard [un poète nommé par La Boétie (*ibid.*, p. 11 et 12)] évoquera dans la *Françiadé* :

Vois-tu CLOVIS grand honneur des Troyens ?  
Qui le premier abhorrant les Payens  
Et des Gentils les menteuses escolles,  
Pour suivre Christ laissera les idolles,  
Donnant batesme aux François desvoyez ?  
Et lors du ciel luy seront envoyez  
Un Oriflame, estandart pour la crainte,  
De ses hayneux, et l'Ampoule tressainte,  
Huille sacrée, oncture de voz rois.  
Son escusson, deshonoré de trois  
Crapaux bouffis, pour sa vielle peinture  
Prendra des Lis à la blanche teinture,  
Present du ciel : Dieu qui le choisira  
D'honneur, de force et de biens l'emplira !

(Livre IV, 1148-1156 : RONSARD, *Œuvres complètes*, LAUMONIER (éd.), S.T.F.M., XVI, 298 ; cité par LA BOËTIE (de) É., *De la servitude volontaire ou contr'un, op. cit.*, p. 63, note 46).

<sup>24</sup> Voir *ibid.*, p. 13. Sur la genèse de la thaumaturgie des rois, voir POLY J.-P., « Le capétien thaumaturge : genèse populaire d'un miracle royal », in DELORT R. (dir.), *La France de l'An mil*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 282-308 ; et sur l'ensemble du sujet au Moyen Âge, voir BLOCH M., *Les Roi thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, Istra, 1924, 542 p. Selon l'abbé Guibert, écrivant vers 1120, le toucher des écrouelles est pratiqué par Louis VI (régnant de 1108 à 1137), et avant lui par son père Philippe I<sup>er</sup> (régnant de 1060 à 1108), voir *ibid.*, p. 30 et 31. Voir aussi DESOBRY J., « Le "miracle" des écrouelles dans l'iconographie régionale », in *Colloque du millénaire capétien, 30-31 mai 1987. Les Robertiens-Capétiens du IX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Compiègne, Société historique de Compiègne, 1988, p. 175-196.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 62 et 63.

<sup>26</sup> Dans le sens de notre hypothèse, citons la doctrine d'Olivier Martin selon laquelle : « La monarchie de droit divin, n'apparaît vraiment qu'au XVI<sup>e</sup> siècle : cette conception est une réaction aux idées des "monarchomaques" » (DEVÈZE M., « La doctrine d'Olivier Martin sur la monarchie française de droit divin », in *Le sacre des Rois*.

soit Du Tillet ne fait que développer, en réaction aux guerres de religion, un droit divin déjà présent – au moins en germe – dans le sacre au Moyen Âge ; soit au contraire le greffier introduit un droit divin proprement moderne et étranger à l’histoire médiévale du sacre.

Or, la période moderne, loin de clarifier le problème, aggrave la dispute entre les tenants du droit héréditaire et divin et les partisans de la souveraineté du peuple<sup>27</sup>, ce qui rend d’autant moins lisible la tradition française dans laquelle s’inscrit la nature juridique du sacre et du couronnement. Néanmoins, quelle que soit la doctrine défendue par les modernes, tous admettent que le sacre et couronnement français – notamment médiéval – reste un référentiel légitime et objectif pour démontrer la nature du régime<sup>28</sup>. Au-delà des débats doctrinaux modernes sur le sacre, le droit positif résout-t-il la question du droit héréditaire et divin ? Depuis l’ordonnance de Charles V d’août 1374 que nous étudierons, l’hérédité du pouvoir monarchique est légalement reconnue. Le caractère divin du droit des rois de France cependant ne bénéficie pas de sanction législative. Certes, l’édit de décembre 1770 de Louis XV dispose que le roi « ne t[ient] [sa] couronne que de Dieu ». Mais cet énoncé n’exclut pas en soi le consentement constituant du peuple ; il démontre simplement que le pouvoir « appartient [au roi] seul sans dépendance et sans partage »<sup>29</sup>. Jean Bodin lui-même, théoricien d’une monarchie absolue et héréditaire, enseigne que « le roy [...] ne *tient* son sceptre du [...] peuple, ains de *Dieu seul* » ; mais sans nier pour autant que la « puissance absolue » d’un prince résulte d’une *donation* de la souveraineté par le « peuple » ou des « seigneurs », à tout le moins d’un « consentement unanime »<sup>30</sup>. Le droit positif ne peut donc donner raison aux partisans d’une hérédité fondée sur le droit divin des rois. C’est pourquoi, face au silence du droit, l’historien moderniste curieux de la nature juridique du sacre pourra étudier le point de vue de tel ou tel autre parti doctrinal, les comparer et les confronter, mais il peinera à savoir où se situe dans la mêlée des idées la nature objective de cette cérémonie. En définitive, la lecture même des

---

*Actes du Colloque international d’histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 243-248, p. 246). La même opinion est défendue par MOUSNIER R., « Les conséquences politiques des sacres du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d’histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 249-252, p. 250.

<sup>27</sup> Sur ce débat, voir p. 541 et svt.

<sup>28</sup> Dans notre article TAUPENAS L., « La réception de l’oraison d’intronisation carolingienne *Sta et retine* à l’époque moderne », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 71-84, nous avons notamment conclu que malgré des divergences d’interprétation sur l’oraison *Sta et retine* durant l’époque moderne à propos de la succession royale, tous s’y réfèrent comme à une autorité incontestable pour déterminer le droit public.

<sup>29</sup> Selon les termes de l’édit de décembre 1770 de Louis XV, cité par DUGUIT L., *Traité de droit constitutionnel*, t. 1 : *La règle de droit – le problème de l’État*, Paris, Boccard, 1921, 594 p., p. 418 ; nous soulignons.

<sup>30</sup> Voir p. 556.

auteurs modernes pousse l'historien à se tourner vers les origines médiévales du sacre où il peut espérer trouver une définition claire de la nature juridique du sacre.

Une autre raison, d'ordre méthodologique, justifie une étude principalement circonscrite au Moyen Âge. Il faut savoir que l'*ordo* de couronnement de l'Ancien Régime est définitivement fixé au sacre de Louis XIII en 1610, dans la version publiée par l'historiographe Godefroy en 1649<sup>31</sup>. Or, sur un total de 66 oraisons, l'*ordo* moderne hérite de 44 oraisons carolingiennes, du Sacramentaire de Gellone vers 790-800 jusqu'à l'*ordo* de Ratold vers 980 ; tandis qu'il reçoit seulement neuf oraisons capétiennes, jusqu'au dernier *ordo* capétien vers 1250-1270 ; puis enfin treize nouvelles oraisons tirées de l'*ordo* de Charles V en 1364<sup>32</sup>. En somme, les oraisons de l'*ordo* moderne sont aux deux-tiers carolingiennes, à 80% antérieures à 1270 environ, et toutes antérieures à 1364 ; sans compter l'élection du peuple et son acclamation qui remontent successivement au premier sacre en 751 et au premier couronnement en 800 comme nous le verrons. Quelle que soit la période envisagée, le sacre est donc par nature une institution médiévale. Et c'est sans doute ce caractère médiéval qui soulève tant de difficulté pour les contemporains de l'Ancien Régime, tantôt partisans du droit héréditaire et divin, tantôt militants de la souveraineté du peuple. La méthode historique la plus objective pour l'étude du sacre français revient donc à étudier cette institution médiévale à travers le regard même des médiévaux. C'est toutefois à titre principal que la chronologie de cette étude est médiévale, car il est pertinent à titre accessoire de considérer les quelques décennies séparant la fin du Moyen Âge vers 1500 de la probable première théorie du droit héréditaire et divin en 1566, tout comme il est intéressant de connaître les éventuelles évolutions ou continuité du sacre sur le long terme jusqu'à la fin de l'Ancien Régime.

L'étude en tout cas débute naturellement avec la première onction franque donnée à Pépin en 751 et renouvelée en 754 par le pape. Pour aborder ce sujet, il sera nécessaire de discuter des sacres juifs relatés dans la Bible, qui forment le modèle des sacres chrétiens<sup>33</sup>. Il n'est toutefois pas utile de revenir sur les sacres de l'Égypte antique et du pays de Canaan qui,

---

<sup>31</sup> « Formulaire moderne qui s'observe au sacre et couronnement des roys de France [...] Recueilly exprés pour servir au sacre de Louys XIII », in GODEFROY Th. et D. (éd.), *op. cit.*, t. 1, p. 52-76. À comparer avec l'*ordo* de Louis XIV (1654), GARNIER J.-M., *Le sacre et couronnement de Louis XIV*, Paris, Garnier, 1720, 160 p. ; l'*ordo* de Louis XV (1722), « *Relation de la cérémonie du sacre et couronnement du roi Louis XV* », in DU MONT, augmenté par ROUSSET, *Le cérémonial diplomatique des cours de l'Europe*, t. 1, Amsterdam, Janssons, 1739, p. 221-234 ; et l'*ordo* de Louis XVI (1775), PICHON Th. et GOBET N., *Journal historique du sacre et du couronnement de Louis XVI, roi de France*, Paris, Vente, Librairie des Menus plaisirs du roi, 1775, 124 p.

<sup>32</sup> Voir l'annexe 7.

<sup>33</sup> Comme l'expose Dominique Alibert, les premiers sacres et couronnements carolingiens illustrent une « exceptionnelle connaissance du texte biblique », voir ALIBERT D., « Procéder au sacre royal à l'époque carolingienne », in HOAREAU-DODINAU J. et TEXIER P. (dir.), *Procéder. Pas d'action, pas de droit ou pas de droit, pas d'action ?*, Limoges, Pulim, 2006, p. 85-95, p. 94.

quoiqu'ils montrent l'exemple aux juifs vers 1030 avant Jésus-Christ<sup>34</sup>, sont inconnus des Francs. Il n'est pas non plus pertinent de discuter longuement du premier précédent chrétien de sacres royaux ayant lieu dans l'Espagne wisigothique en 672 au moins jusqu'à sa chute au début du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>. Pour cause, au moment de l'avènement de Pépin, cela fait un demi-siècle environ que l'onction wisigothique est tombée en désuétude. Aussi, quoique la mémoire de ces sacres a pu perdurer en France<sup>36</sup>, plus sûrement à Rome<sup>37</sup>, leur influence reste incertaine. Quoiqu'il en soit, il y a bien des points communs de part et d'autre des Pyrénées que Robert-Henri Bautier résume ainsi :

du fait de la double initiative pontificale de 751 et de 754, consciemment ou non, se trouvait intégralement transposé en Gaule le schéma wisigothique : élection du souverain par les évêques et par les grands, promesse du roi de défendre l'Église, onction par les évêques ou par le pape lui-même, interdiction corrélative – sous peine d'anathème – d'élire un prince hors de la lignée<sup>38</sup>, ce qu'on doit évidemment rapprocher du canon 75 du 4<sup>e</sup> concile de Tolède interdisant d'attenter à la personne du souverain ou de le déposer.<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> À cette date, les Anciens d'Israël demandent à Samuel « un roi comme en ont toutes les nations » [1 S 8, 1]. Ils se réfèrent donc à un modèle existant au Moyen Orient. » (DEMOUY P., *Le Sacre du Roi. Histoire. Symbolique. Cérémonial*, Strasbourg, La Nuée Bleue, 2016, 288 p., p. 26). Jean de Pange expose l'historique de ce modèle : « les Pharaons étaient consacrés après leur avènement, par une aspersion d'huile sur la tête. Dans les tablettes de Tell-el-Amarna se trouve une lettre du roi de Chypre envoyant au roi d'Égypte "un flacon de bonne huile à répandre sur votre tête, maintenant que vous êtes monté sur le trône de votre royaume". Les Pharaons, à leur tour, versaient l'huile sainte sur la tête de leurs vassaux syriens, à en juger par cette lettre que leur adressait le roi cananéen Nuhasi : "Manahbiria, roi d'Égypte, a établi... mon grand-père à Nuhasi comme roi et a répandu l'huile sur sa tête." C'est sans doute ainsi que, vers le XV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, l'usage de l'huile pour la consécration des rois entra dans le pays de Canaan, où les Hébreux le trouvèrent. » (PANGE (de) J., « Comment se fait le roi : dans la tradition française », in *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, vol. 76, n° 1, 1940, p. 99-116, p. 100 et 101). Sur le couronnement des pharaons et des rois assyriens, voir aussi LAUGIER L., *op. cit.*, p. 9-16.

<sup>35</sup> Sur l'onction des rois wisigoths, voir REYDELLET M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome, École française de Rome, 1981, 644 p., p. 562-568 ; DEVISSE J., « Le sacre et le pouvoir avant les Carolingiens, l'héritage wisigothique », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 27-38 ; ZIMMERMANN M., « Le sacre des rois wisigoths », in ROUCHE M. (dir.), *Clovis, histoire et mémoire, actes du Colloque international d'histoire de Reims (19-25 septembre 1996)*, vol. 2 : *Le baptême de Clovis. Son écho à travers les siècles*, Paris, PUPS, 1997, p. 9-28 ; HENRIET P., « Rite, idéologie, fonction : remarques sur l'onction des rois wisigoths et hispaniques du haut Moyen Âge (VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », in *Auctoritas. Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot*, Paris, PUPS, 2006, p. 179-192 ; et MARTIN C., « L'innovation politique dans le royaume de Tolède : le sacre du souverain », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 281-300.

<sup>36</sup> En tout cas, « les textes liturgiques de part et d'autre des Pyrénées demeurent [à propos du sacre] totalement étrangers l'un à l'autre » (DESWARTE Th., « Liturgie et royauté dans les monarchies asturienne et léonaise, 711-1109 », in *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 58, 2015, p. 55-67, p. 59).

<sup>37</sup> BAUTIER R.-H., « Sacres et couronnements sous les carolingiens et les premiers capétiens. Recherches sur la genèse du sacre royal français », in *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1987, p. 7-56, p. 11.

<sup>38</sup> Dominique Alibert montre que chez les Carolingiens l'onction est une réponse à la question de la conservation et de la transmission de la royauté, car en tant que symbole biblique de l'« Alliance », l'onction « crée une alliance spécifique avec les rois carolingiens » (ALIBERT D., « Sacre royal et onction royale à l'époque carolingienne », in HOAREAU-DODINAU J. et TEXIER P. (dir.), *Anthropologies juridiques. Mélanges Pierre Braun*, Limoges, PUL, 1998, p. 19-44, p. 36 et 37).

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 15.

C'est là la continuité, consciente ou non, entre les sacres wisigoths et les deux sacres pépinien. Pour le reste, l'onction de Pépin est pionnière dans le monde chrétien. Après l'avènement du Carolingien, un premier sacre anglais est attesté en 787 : il « paraît avoir été emprunté à la pratique carolingienne, de même que les *ordines* anglo-saxons procéderaient de sources franques »<sup>40</sup>. Après quoi, les rites wisigothiques du sacre et couronnement renaissent dans la péninsule ibérique à partir « du règne d'Alphonse II (791-824) » pour « la plupart des rois des Asturies, de León et de Galice »<sup>41</sup>. Ensuite, sous l'impulsion de son fils Charlemagne, les successeurs à l'empire, à partir d'Otton I<sup>er</sup> en 962, imitent également autant que possible tant le couronnement impérial de 800 à Rome que l'onction<sup>42</sup>. En somme, dans le monde chrétien, le sacre de Pépin a exercé plus d'influence qu'il n'en a reçu. Le point de départ de 751 correspond en définitive tant à la naissance de la tradition française du sacre qu'à sa renaissance durable dans le monde chrétien<sup>43</sup>. La tradition du couronnement n'a toutefois pas été initiée dans l'occident chrétien par Pépin mais par son fils Charlemagne en signe de son avènement impérial en 800<sup>44</sup>. Comme nous le verrons, ce couronnement est une importation du rite impérial byzantin, qui d'ailleurs ne pratique l'onction que tardivement à partir du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>45</sup>. C'est à ce titre qu'il faudra explorer l'histoire liturgique des couronnements byzantins remontant à Léon I<sup>er</sup> en 457.

Quoiqu'initiés par deux fondateurs distincts, Pépin en 751 et Charlemagne en 800, les rites de l'onction et du couronnement ne tardent pas à s'associer dans une même cérémonie autour du droit. S'il convient en France de coordonner le sacre avec le couronnement, c'est

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 9, note 9.

<sup>41</sup> RUIZ TEOFILLO F., « Une royauté sans sacre : la monarchie castillane du bas Moyen Âge », in *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 39<sup>e</sup> année, n° 3, 1984, p. 429-453, p. 431.

<sup>42</sup> Sur l'importance de la figure de Charlemagne pour l'empire médiéval, voir FOLZ R., *Le Souvenir et la Légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Paris, Publications de l'université de Dijon, Les Belles Lettres, 1950, 624 p. On notera en particulier que dès le sacre d'Otton I<sup>er</sup> en 936 à Aix, l'entourage royal « entendait bien marquer que la royauté allemande renouait avec celle de Charlemagne » (*ibid.*, p. 49 et 50). Sur l'histoire du sacre impérial, voir POUPARDIN R., « L'onction impériale », Paris, Bouillon, 1905, 14 p. ; et FOLZ R., « Le sacre impérial et son évolution (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 89-100.

<sup>43</sup> Sur l'histoire de la diffusion européenne du sacre royal au haut Moyen Âge, voir la mise au point récente et très fouillée de SCHIEFFER R., « Die Ausbreitung der Königssalbung im hochmittelalterlichen Europa », in BECHER M. (dir.), *Die mittelalterliche Thronfolge im europäischen Vergleich*, Ostfildern, Jan Thorbecke, 2017, p. 43-80.

<sup>44</sup> « C'est [...] aux Carolingiens, comme l'ont montré une série de travaux allemands, que l'Occident doit que la couronne est devenue le symbole éminent de la monarchie » affirme Philippe Buc (BUC Ph., « Rituel politique et imaginaire politique au Haut Moyen Âge », in *RH*, vol. 620, 2001, p. 843-883, p. 861). Sur le développement des rites du sacre et du couronnement avant le XI<sup>e</sup> siècle, voir BOUMAN C. A., *Sacring and crowning. The development of the latin ritual for the anointing of kings and the coronation of an emperor before the eleventh century*, Groningen, Wolters, 1957, 198 p.

<sup>45</sup> LILIE R.-J., « Krönung ohne Salbung. Zum Kaiserbild in Byzanz », in PUHLE M. et KÖSTER G. (dir.), *Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter. Ausstellungskatalog*, Regensburg, Steiner, 2012, p. 321-327.

parce que l'onction et la remise de la couronne deviennent une seule cérémonie à partir de Louis le Pieux en 816 – une évolution rapide vis-à-vis du premier couronnement occidental donné à Charlemagne en 800 sans onction<sup>46</sup>. C'est pourquoi en fonction du contexte, le terme sacre peut désigner aussi bien les rites propres à l'onction que, par métonymie, la cérémonie dans son ensemble incluant le couronnement. En tout cas, il y a sacre pourvu qu'une onction d'huile soit administrée au titre de la royauté ou de l'empire ; de même qu'il y a couronnement du moment qu'est remis une couronne symbolisant l'investiture<sup>47</sup> d'un pouvoir temporel sur un territoire<sup>48</sup> – sachant que la couronne revêt le sens abstrait « d'une personne morale titulaire de droits, de prérogatives et d'un patrimoine »<sup>49</sup> pour la première fois en France dans une lettre d'Yves de Chartres en 1092<sup>50</sup>, et en Angleterre en 1130-1133<sup>51</sup>, avant de se développer au cours du XII<sup>e</sup> siècle<sup>52</sup>. L'investiture du pouvoir se matérialise en outre dans la remise d'autres insignes. En

<sup>46</sup> Voir JACKSON R. A., *Vivat rex, op. cit.*, p. 11 ; et sur la bibliographie relative aux premiers couronnements francs possibles, voir *ibid.*, note 5, sachant que l'opinion dominante maintient comme couronnement premier celui de 800 et sa combinaison avec le sacre celui de 816.

<sup>47</sup> Nous n'étudierons donc pas les couronnements ultérieurs à l'investiture accomplis en principe par un évêque lorsque le roi doit paraître couronné à l'occasion d'une fête chrétienne, une pratique connue en France depuis la fin du XI<sup>e</sup> siècle, voir SCHRAMM P.-E., *Der König von Frankreich : Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert*, t. 1, Weimar, Darmstadt, 1960 (1939), 273 p., p. 122 et svt.

<sup>48</sup> Contrairement au sacre, le couronnement se pratique aussi pour des princes ni royaux, ni impériaux, tels les ducs d'Aquitaine et les ducs de Bretagne. Ces traditions étant locales et bornées à un couronnement sans onction, nous ne les considérons pas comme des sources appartenant à la tradition française du sacre et du couronnement. Sur les couronnements des ducs d'Aquitaine, voir PÉPIN G., « Les couronnements et les investitures des ducs d'Aquitaine (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », in *Francia*, vol. 36, 2009, p. 35-65 ; sur les couronnements des ducs de Bretagne, voir FÉRY-HUÉ Fr., « Le cérémonial du couronnement des ducs de Bretagne au XV<sup>e</sup> siècle. Édition », in *Actes du 107<sup>e</sup> congrès national des sociétés savantes. Brest, 1982. Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, t. 2 : *Questions d'histoire de Bretagne*, Paris, E.N.S.B.-C.T.H.S., 1984, p. 247-263 ; FÉRY-HUÉ Fr., CASSAGNES-BROUQUET S., FERRIEU X. et al., *Missel pontifical de Michel Guibé, XV<sup>e</sup> siècle : cérémonial du couronnement des ducs de Bretagne*, Rennes, Ouest-France, 2001, 110 p. ; PICHOT D. et BLANCHEVOY L., « Couronnement ducal, couronnement royal : étude de deux miniatures du XV<sup>e</sup> siècle », in *Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*, Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne, vol. 86, 2008, p. 137-156 ; et YEURC'H B., « Les cérémonies d'intronisation en Bretagne ducale », version papier de la communication donnée le 22 avril 2016 au pôle Pierre-Jakez Hélias de Quimper de l'université de Bretagne Occidentale, dans le cadre de la journée d'étude : « Jour de fête ! Arts et éphémère de l'Antiquité aux Nouveaux Réalistes », consulté le 10 avril 2019, [https://www.academia.edu/27163212/Les\\_c%C3%A9r%C3%A9monies\\_dintronisation\\_en\\_Bretagne\\_ducale\\_publication\\_papier](https://www.academia.edu/27163212/Les_c%C3%A9r%C3%A9monies_dintronisation_en_Bretagne_ducale_publication_papier). Notez que les ducs de Lorraine ne sont pas couronnés et seulement intronisés, voir GUYON C., « Les princes territoriaux étaient-ils couronnés ? L'exemple des ducs de Lorraine », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 195-207.

<sup>49</sup> SASSIER Y., « La *Corona regni* : émergence d'une *persona ficta* dans la France du XII<sup>e</sup> siècle », in SANTINELLI E. et SCHWENTZEL Ch.-G. (dir.), *La puissance royale. Image et pouvoir de l'Antiquité au Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 99-110, p. 99.

<sup>50</sup> SASSIER Y., « L'utilisation du concept de *res publica* en France du Nord aux X<sup>e</sup>, XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », in KRYNEN J., RIGAUDIÈRE A. (dir.), *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir*, Talence, PUB, 1992, p. 79-97, note 70.

<sup>51</sup> KANTOROWICZ E., *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, GENET J-Ph. et GENET N. (trad.), Paris, Gallimard, 1989 (1957), 638 p., p. 243-278.

<sup>52</sup> Pour la France, les occurrences d'une couronne abstraite au XII<sup>e</sup> siècle sont recensées dans BOURNAZEL É., *Le gouvernement capétien au XII<sup>e</sup> siècle. 1108-1180. Structures sociales et mutations institutionnelles*, Limoges, PUF, 1975, 200 p., p. 212 ; avec des compléments pour le règne de Louis VI dans BOURNAZEL É., *Louis VI le Gros*, Paris, Fayard, 2007, 524 p., p. 383-384. Sur le sujet, voir aussi HARTUNG F., *Die Krone als Symbol der*

781 Charlemagne remet à son fils Louis une épée pour lui confier le royaume d'Aquitaine, puis en 838 Louis le Pieux confère en sus de la couronne cette même arme à son fils Charles pour le royaume de Neustrie<sup>53</sup>. Lors de son couronnement comme roi d'Aquitaine en 855, Charles le Chauve reçoit de plus un sceptre<sup>54</sup>. Vers 900, l'*ordo* d'Erdmann sanctionne la remise successive de cinq insignes : l'anneau<sup>55</sup>, l'épée, la couronne, le sceptre et la verge<sup>56</sup>. L'*ordo* de Reims vers 1230 ajoute la *traditio* des chausses et des éperons<sup>57</sup>. Quant au lieu, Reims s'impose comme la ville du sacre royal de Louis VI en 1108 jusqu'à Charles X en 1825, excepté Henri IV sacré à Chartres du fait des guerres de religion<sup>58</sup>. Aux yeux de l'Église, l'onction quant à elle ne saurait être de même nature que celle du sacerdoce : la liste des sept sacrements dressée par Pierre Lombard au XII<sup>e</sup> siècle exclut le sacre royal, tandis qu'Innocent III pose la règle selon laquelle

---

*Monarchischen Heerschaft im ausgehenden Mittelalter*, Berlin, Akademie der Wissenschaften in Kommission bei W. de Gruyter, 1941, 46 p. ; KARPAT J., « Zur Geschichte des Begriffs Corona regni in Frankreich und England », in HELLMANN M. (dir.), *Corona regni. Studien uber die Krone als Symbol des Staates im späteren Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, p. 77-155 ; LEYTE G., *Domaine et domanialité publique dans la France médiévale. (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Strasbourg, PUS, 1996, 444 p., p. 199-217 ; SASSIER Y., « La Corona regni : émergence d'une *persona ficta* dans la France du XII<sup>e</sup> siècle », *op. cit.* ; et RIGAUDIÈRE A., « Pratique politique et droit public dans la France des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », in *Archives de philosophie du droit*, vol. 41, 1997, p. 83-114, p. 87-92. Notons que l'idée d'« une entité supérieure à la personne du gouvernant » connaît un précédent dans le concept romain de *res publica* redécouvert à l'époque carolingienne (voir SASSIER Y., « L'utilisation d'un concept romain aux temps carolingiens : La "*res publica*" aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles », in *Médiévales*, vol. 15, 1988, p. 17-29, spécialement p. 28 ; et SASSIER Y., « L'utilisation du concept de *res publica* en France du Nord aux X<sup>e</sup>, XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », in KRYNEN J., RIGAUDIÈRE A. (dir.), *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir*, Talence, PUB, 1992, p. 79-97).

<sup>53</sup> Voir FLORI J., « Les origines de l'adoubement chevaleresque : Études des remises d'armes et du vocabulaire qui les exprime dans les sources historiques latines jusqu'au début du XII<sup>e</sup> siècle », in *Traditio*, vol. 35, 1979, p. 209-272, p. 214 et 218.

<sup>54</sup> Voir BAUTIER R.-H., « Sacres et couronnements sous les carolingiens et les premiers capétiens », *op. cit.*, p. 36.

<sup>55</sup> Sur la signification matrimoniale politique de cet insigne, qui apparaîtrait à la fin du Moyen-Âge, avant d'être théorisée dans ses implications juridiques en 1538 par Charles de Grassaille dans le sens de l'inaliénabilité de la couronne et du domaine royal, voir BERCÉ Y.-M., « Le mariage mystique du roi », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 13-22. Sur la doctrine du mariage politique entre le roi et le peuple, voir note 13.

<sup>56</sup> *OCF*, p. 148 et 149.

<sup>57</sup> *OCF*, p. 300 et 301. Sur l'histoire des insignes du couronnement et leur symbolique, voir PINOTEAU H., *La symbolique royale française. V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, La Roche-Rigault, PSR, 2003, 896 p. ; PINOTEAU H., « Les insignes du pouvoir en France », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 75-83 ; et CHEN H.-F., *La portée symbolique et le rôle légitimant des objets associés au sacre en France et en Angleterre du milieu du XII<sup>e</sup> siècle au milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, 2 vol., Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 2004.

<sup>58</sup> Voir LE GOFF J., « Reims, ville du sacre », in NORA P. (dir.), *Les lieux de mémoire*, t. 2 : *La nation*, Paris, Gallimard, 1986, p. 89-114 ; DEMOUY P., *Notre-Dame de Reims, la cathédrale royale*, Paris, Le Centurion-Notre Histoire, 1986, 117 p. ; *Id.*, *Reims, ville d'art et d'histoire*, Paris, La Goélette, 1992, 124 p. ; *Id.*, *Notre-Dame de Reims, sanctuaire de la monarchie sacrée*, Paris, CNRS, 1995, 128 p. ; *Id.*, *Reims. Le palais du Tau et le trésor de Notre-Dame*, Paris, Éditions du Patrimoine, 1998, 158 p. ; *Id.*, *Notre-Dame de Reims, sanctuaire de la royauté sacrée*, Paris, CNRS, 2008, 158 p. ; *Id.*, « Reims, ville du sacre », in *Les dossiers d'Archéologie*, n° 186, octobre 1993, p. 3-27 ; *Id.*, « Le baptême de Clovis dans les monuments rémois (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) », in ROUCHE M. (dir.), *Clovis, histoire et mémoire, actes du Colloque international d'histoire de Reims (19-25 septembre 1996)*, vol. 2 : *Le baptême de Clovis. Son écho à travers les siècles*, Paris, PUPS, 1997, p. 805-819 ; et *id.*, « Reims », *Dictionnaire des lieux et pays mythiques*, BATTISTINI O. et al. (dir.), Robert Laffont, Paris, coll. « Bouquins », 2011, p. 997-1005.



l'onction à la tête doit être réservée aux évêques comme représentant du Christ<sup>59</sup>. Mais là n'est pas l'intérêt juridique de l'onction, elle attire l'attention du juriste en ce qu'elle ambitionne de *faire* un roi depuis le premier sacre en 751, comme nous l'étudierons. Tant l'onction que la remise des insignes intéressent la constitution du pouvoir, et c'est en ce sens-là que la nature de l'institution médiévale du sacre et couronnement – c'est-à-dire ce qui fait son identité propre – peut être qualifiée de juridique.

Pour mieux appréhender la nature juridique du sacre et du couronnement au Moyen-Âge, il importe de souligner quelques données doctrinales et juridiques marquant cette période à propos de la problématique du fondement de la royauté. Rappelons au premier chef que les médiévaux chrétiens sont convaincus que les pouvoirs temporels sont institués par Dieu. La Sainte Écriture paulienne l'enseigne sans équivoque : « il n'y a point de pouvoir qui ne vienne de Dieu et ceux qui existent ont été institués par Dieu » ; « [le prince] est ministre de Dieu pour ton bien »<sup>60</sup>. Il en résulte un « ministère royal [...] conçu comme un vicariat du Christ, comme une représentation terrestre de la royauté du Christ ». Déjà enseignée chez saint Augustin<sup>61</sup>, l'idée d'un *ministerium* royal envers Dieu figure dans quelques textes mérovingiens – Clotaire II serait un « ministre de Dieu » selon la lettre d'un évêque<sup>62</sup>. Cette fonction royale se lit ensuite dans la correspondance de Cathwulf à Charlemagne, avant de devenir un attribut officiel de la

<sup>59</sup> Voir KANTOROWICZ E., *Les deux corps du roi*, *op. cit.*, p. 232-236 et p. 499, note 14. Un texte est à remarquer : dans sa décrétale « *De sacra unctione* » (*Decretal.* I, 15), Innocent III dispose :

<p><i>In capite vero pontificis sacramentalis est delibutio conservata, quia personam capitis in pontificali officio repraesentat. Refert autem inter pontificis et principis unctionem ; quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem.</i></p>	<p>Sur la tête des évêques, cependant, la lustration sacramentelle a été conservée parce que, dans son office [épiscopal], lui, l'évêque, représente la personne de la tête [c'est-à-dire du Christ]. Il y a une différence entre l'onction du Prince et celle de l'évêque : car la tête de l'évêque est <i>consacrée</i> avec le chrême, alors que le bras du Prince est enduit avec l'huile. Cela montre bien à quel point est immense la différence entre l'autorité de l'évêque et le pouvoir du Prince. (trad. : KANTOROWICZ E., <i>op. cit.</i>, p. 233)</p>
--	--

Hostiensis admet que la « coutume » déroge à cette décrétale comme en France et en Angleterre (voir *ibid.*, p. 500, note 20). Notez que malgré le septénaire établi au XII<sup>e</sup> siècle, en 1378 le *Songe du Vergier* conçoit le sacre par la Sainte Ampoule comme un sacrement donnant la grâce du Saint-Esprit (voir PANGE (de) J., « Le sacrement de Reims », in *Recueil de travaux offerts à Clovis Brunel*, t. 2, Paris, Société de l'École des chartes, 1955, p. 349-354, p. 350).

<sup>60</sup> « non est enim potestas nisi a Deo quae autem sunt a Deo ordinatae sunt » ; « Dei enim minister est [princeps] tibi in bonum » (Rm 13, 1 et 4 ; nous traduisons).

<sup>61</sup> Voir NEMO Ph., *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, PUF, coll. « Quadrige manuels », 3<sup>e</sup> édition, 2020 (1998), 1122 p., p. 752.

<sup>62</sup> Voir SASSIER Y., « Représentation, délégation, *ministerium* dans les textes législatifs et parénétiqes du règne de Louis le Pieux », in DEPREUX Ph. et ESDERS S. (dir.), *La productivité d'une crise. Le règne de Louis le Pieux (814-840) et la transformation de l'Empire*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2018, p. 175-184, p. 175.

monarchie carolingienne dans un capitulaire de Louis le Pieux vers 823-825 sous l'impulsion de la *Via regia* de l'abbé Smaragde de Saint-Mihiel<sup>63</sup>. Au IX<sup>e</sup> siècle, le caractère divin de la royauté ne paraît toutefois pas nécessairement exclure le rôle du peuple ou de l'homme en général dans l'institution du pouvoir temporel. En 831, le miroir du prince *De institutione regia* de Jonas d'Orléans<sup>64</sup> explique certes au roi d'Aquitaine Pépin I<sup>er</sup> que le « ministère qui lui a été confié n'émane pas des hommes, mais de Dieu »<sup>65</sup>. Mais comme le remarque Yves Sassié « dès le début du chapitre III, [Jonas] reproduit [quoique sans le commenter] le passage de *Deutéronome* 17, 14-15 dans lequel Moïse prédit aux Hébreux qu'une fois entrés en terre promise ils voudront établir un roi, "comme les nations alentour" »<sup>66</sup>, ce qui pourrait créditer l'idée d'une volonté constituante humaine, voire populaire. En 845, dans sa lettre adressée à Brunward, abbé de Hersfeld, le futur archevêque de Mayence Raban Maur tient des propos beaucoup plus explicites. Selon le résumé qui nous est parvenu, Raban affirmerait que :

<p><i>Magistratum politicum ab hominibus esse, cum ab ipso Deo habeat originem. [...] duae dignitates atque potestates inter homines constitutae reperiuntur. Una ex humana inventione reperta, hoc est imperialis atque regalis. Altera vero ex divina auctoritate instituta, hoc est sacerdotalis. Quarum una hominum corpora parat ad mortem, altera animas nutrit ad vitam. [...] Regalem potestatem non ex divina, sed humana auctoritate esse</i></p>	<p>La magistrature politique est par les hommes, quand bien même elle a son origine de Dieu même. [...] il y a deux dignités et puissances constituées entre les hommes. L'une est imaginée par l'invention humaine, celle-là est impériale et royale. Mais l'autre est instituée par l'autorité divine, celle-ci est sacerdotale. L'une enfante les corps des hommes pour la mort, l'autre nourrit les âmes pour la vie. [...] La puissance royale n'existe pas par l'autorité divine mais humaine<sup>67</sup></p>
---	--

Quoique cette « analyse est inhabituelle » au IX<sup>e</sup> siècle dans le contexte de « discours sur la nature ministérielle de la royauté »<sup>68</sup>, « les fondements humains » du pouvoir ressurgissent « à partir du milieu du XI<sup>e</sup> siècle ». Les clercs de cette époque soulignent à propos de la royauté sa

<sup>63</sup> Voir SASSIER Y., *Royauté et idéologie au Moyen Âge*, op. cit., p. 143-145. Sur l'idée de ministère royal divin sous le règne de Louis le Pieux, voir SASSIER Y., « Représentation, délégation, *ministerium* dans les textes législatifs et parénétiqes du règne de Louis le Pieux », op. cit.

<sup>64</sup> JONAS D'ORLÉANS, *De institutione regia*, DUBREUCQ A. (éd. et trad.), *Le Métier de roi*, coll. « Sources chrétiennes », n° 407, Paris, Cerf, 1995, 304 p.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>66</sup> SASSIER Y., *Royauté et idéologie au Moyen Âge*, op. cit., p. 152.

<sup>67</sup> RABAN MAUR, *Appendix ad Hrabanum, Epistola ad Brunwardum abbatem*, MGH Epp. 5, p. 528. Nous traduisons.

<sup>68</sup> SASSIER Y., « Origine divine ou invention humaine de la fonction royale ? Quelques aspects de la controverse médiévale », in *Revue d'éthique et de théologie morale*. « Le supplément », vol. 277, 2003, p. 159-170, p. 160.

dimension humaine, voire peccamineuse chez Grégoire VII<sup>69</sup> à la suite de saint Augustin<sup>70</sup>, en réponse à « la réforme grégorienne » libérant « l'Église de l'investiture laïque », et construisant surtout la « nature sacerdotale et royale » universelle de la papauté<sup>71</sup>. Puis, face à l'« essor des pouvoirs royaux » durant « la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle », « Pierre le Chantre en France, Jean de Salisbury, Raoul Nigeur et d'autres en Angleterre » ramènent les royautés à leur institution humaine et populaire, pour mieux dénoncer leurs abus<sup>72</sup>. La « révolution papale » aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles<sup>73</sup> par laquelle l'Église construit un monde chrétien synthétisant le droit romain et la philosophie grecque avec la foi<sup>74</sup> ouvre de plus la voie à la théorisation du fondement naturel, et par suite populaire, du pouvoir temporel. Pour ce qui concerne le droit romain, les civilistes, sans nier l'origine divine du pouvoir, sécularisent le fondement de l'*imperium* en se référant à la *lex regia* romaine selon laquelle le peuple transfère légalement tout son pouvoir dans l'empereur<sup>75</sup>. Les canonistes partisans du pape n'adhèrent quant à eux pas moins à ce fondement populaire antique et naturel du prince pour mieux justifier d'une part par contraste la supériorité *divine* de la papauté sur l'empereur, et d'autre part le caractère révocable et limité du pouvoir impérial en ce qu'il résulterait d'un mandat du peuple se

<sup>69</sup> Dans sa lettre à l'évêque Herman de Metz, Grégoire VII considère que : « *reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes superbia rapinis perfidia homicidiis postremo universis pene sceleribus mundi principe diabolo videlicet agitante super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine et intollerabili presumptione affectaverunt* » – « les rois et les ducs tirent leurs origines de ceux qui, ignorant Dieu, s'attachèrent sous l'action du diable, prince de ce monde, à dominer les hommes leurs égaux, avec une cupidité aveugle et une présomption intolérable, et le firent par l'orgueil, les rapines, la perfidie, les homicides et toutes sortes de crimes » (GRÉGOIRE VII, *Gregorii VII registrum, Herimanno Metensi episcopi*, Rome, 15 mars 1081, *MGH Epp. sel. 2*, 2, livre 8, n° 21, p. 546-563, p. 552 ; traduit par SASSIER Y., « Idéal du prince et commentaire de Deutéronome 17, 14-20 dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », in BÉGOU-DAVIA M., DEMOULIN-AUZARY F. et JANKOWIAK F. (éd.), *Rerum novarum ac veterum scientia. Mélanges en l'honneur de Brigitte Basdevant-Gaudemet*, Paris, Mare et Martin, 2020, vol. 2, p. 545-557, p. 549). Outre l'origine peccamineuse du pouvoir politique, le rappel de l'égalité des hommes ramène la dignité princière à sa dimension humaine.

<sup>70</sup> Sur « le pouvoir politique comme punition du péché originel » chez saint Augustin, voir NEMO Ph., *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, op. cit., p. 753 et 754.

<sup>71</sup> Voir SASSIER Y., « Origine divine ou invention humaine de la fonction royale ? Quelques aspects de la controverse médiévale », op. cit., p. 164 et svt.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 164. Sur cette période voir BUC Ph., *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique », 1994, 428 p. Sur Jean de Salisbury, voir aussi SASSIER Y., « Idéal du prince et commentaire de Deutéronome 17, 14-20 dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », op. cit. ; et SASSIER Y., « L'archétype de la tyrannie est-il, pour Jean de Salisbury, la royauté biblique ? », in GRELLARD C. et LACHAUD F. (dir.), *Jean de Salisbury : nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, Firenze, 2018, p. 153-164.

<sup>73</sup> Voir NEMO Ph., *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, op. cit., p. 859-880.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 844.

<sup>75</sup> Voir note 2300. Sur les débats des civilistes médiévaux à propos de la *lex regia*, partagés entre d'une part l'idée d'une délégation de pouvoir du peuple au prince préservant la responsabilité de ce dernier devant la communauté, et d'autre part l'idée d'un abandon irrémédiable du pouvoir populaire au profit d'un prince absolu, voir SASSIER Y., « Un aspect juridique de la "communauté du royaume" : la réflexion des romanistes du Moyen Âge sur la capacité, ou l'incapacité du peuple à contrôler le gouvernant », in BARTHÉLEMY D., GUYOT-BACHY I., LACHAUD F. et al. (dir.), *Communitas regni. La communauté de royaume de la fin du X<sup>e</sup> siècle au début du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sorbonne université presses, 2019, p. 51-64, p. 53 et svt.

réservant encore certaines compétences<sup>76</sup>. Mais ces nouvelles doctrines juridiques puisant dans le droit romain n'auraient pu trouver leur essor sans le concours d'une théologie scolastique humaniste relégitimant la philosophie païenne<sup>77</sup> ayant porté ce droit<sup>78</sup>. La synthèse de la philosophie grecque – en particulier d'Aristote – avec la théologie chrétienne débute au XII<sup>e</sup> siècle<sup>79</sup> et s'achève au siècle suivant par la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. Le docteur dominicain montre que la nature n'est pas détruite par le péché comme le pensait saint Augustin, mais seulement blessée et appelée à être restaurée par la grâce, de sorte que bonne en soi<sup>80</sup>, la nature devient le nouveau fondement philosophique de l'État. Dans ce schéma aristotélico-thomiste, le fondement du pouvoir temporel réside dès lors dans le mandat du peuple<sup>81</sup> – en accord donc *mutatis mutandis* avec la *lex regia* romaine. Certes, il existe une école scolastique concurrente aux dominicains, celle des franciscains portée par Jean Duns Scot, qui exprime une « défiance envers l'idée d'ordre naturel » et la littérature profane, et qui subordonne la nature et la raison à la « volonté » de Dieu ou des individus. Toutefois, quoiqu'il emprunte des chemins intellectuels différents, Duns Scot conclut comme Thomas d'Aquin que l'autorité politique est justifiée « *ex communi consensu et electione communitatis* »<sup>82</sup>. Aussi, des scolastiques du début du XIV<sup>e</sup> siècle comme Pierre Auriol, Jean de Paris, Hervé Nédellec et Jean du Mont-Saint-Éloi soutiennent à leur tour la thèse du consentement constituant du peuple<sup>83</sup>.

<sup>76</sup> Voir ULLMAN W., *Medieval Papalism. The political Theories of the medieval Canonists*, Londres, Methuen, 1949, 230 p., p. 165 et svt.

<sup>77</sup> Voir les développements très éclairants de VILLEY M., *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2017 (2003), 624 p., p. 138-276, en particulier p. 138-148.

<sup>78</sup> Sur les liens du stoïcisme, du platonisme, et plus encore de l'aristotélisme avec le droit romain, voir *ibid.*, p. 100-106. Michel Villey estime ainsi que le droit romain « paraît surgir dans l'histoire comme application de la doctrine aristotélicienne », et « la renaissance du droit romain dans l'Europe moderne, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, [...] sera liée à la renaissance d'Aristote » (*ibid.*, p. 105-106).

<sup>79</sup> Voir SASSIER Y., « Le XII<sup>e</sup> siècle : un tournant de la pensée politique », in *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 3, 1<sup>er</sup> semestre, 1996, p. 47-75, p. 47-53.

<sup>80</sup> Sur la nature et la grâce chez saint Thomas d'Aquin et le renversement de perspective qu'il introduit par rapport à saint Augustin, voir NEMO Ph., *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 899-904 ; et VILLEY M., *op. cit.*, p. 132 et svt expliquant le passage de l' « augustinisme politique » (*ibid.*, p. 149) à la nouvelle « doctrine du droit de saint Thomas » (*ibid.*, p. 149).

<sup>81</sup> Voir NEMO Ph., *op. cit.*, p. 949. Voir des citations de Thomas d'Aquin en ce sens, notes 629, 780 et 875.

<sup>82</sup> VILLEY M., *op. cit.*, p. 205-211 ; voir aussi SOTO A., « The structure of society according to Duns Scotus », in *Franciscan Studies*, vol. 11, n° 2, juin, 1951, p. 194-212. Jean Duns Scot écrit exactement : « *auctoritas vero politica quae est supra extraneos sive in una persona resideat, sive in communitate, potest esse iusta ex communi consensu et electione communitatis.* » (JEAN DUNS SCOT, *Opus Oxoniense*, IV, D. 15, q. 2, n° 6, XVIII, p. 265, cité par SOTO A., *op. cit.*, p. 200).

<sup>83</sup> Voir MARMURSZTEJN E., « Élections et légitimité politique dans la pensée scolastique au tournant du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 143-162, p. 147-150. Elsa Marmursztejn résume leur position : selon Pierre Auriol « Dieu n'institue pas directement le gouvernement parmi les hommes, mais leur donne la raison qui leur fait percevoir la nécessité de choisir des gouvernants » ; selon Jean de Paris « les empereurs sont institués par le peuple sous l'inspiration de Dieu » ; selon Hervé Nédellec pour les princes séculiers même héréditaires comme pour les ecclésiastiques « la juridiction s'acquiert par le seul consentement du peuple » ; et selon Jean du Mont-Saint-Éloi « si le peuple institue initialement le prince par élection, il peut aussi choisir d'instituer un régime de succession héréditaire » (*id.*).

Si la pensée médiévale de l'Église autorise une conception populaire du pouvoir temporel, il ne s'agit pas pour autant d'un trait dominant de la littérature française, si bien que des textes majeurs n'en disent rien. Entre autres exemples parmi les traités politiques et théologiques, le miroir du prince *De morali principis institutione* de Vincent de Beauvais<sup>84</sup> adressé à saint Louis vers 1260-1263 ne discute pas du rôle constituant du peuple, et développe plutôt l'ancienne théologie de l'origine peccamineuse de la domination permise par Dieu en dépit de l'égalité originelle des hommes<sup>85</sup>. Dans le registre du droit savant français, citons comme autre exemple les *Établissements de saint Louis* compilant la coutume de l'Orléanais au début des années 1270 qui, sans égard pour le peuple, affirment la souveraineté du roi de France : « li rois ne tient de nelui fors de Dieu et de lui »<sup>86</sup>. De même, les préambules des actes royaux qui émanent de la chancellerie royale à partir de Philippe Auguste<sup>87</sup> – conçus comme un « discours officiel du roi » et « réfléchissant ouvertement sur la nature du pouvoir »<sup>88</sup> –

---

L'adhésion des théologiens au consentement constituant du peuple ne présume pas toutefois nécessairement une préférence pour l'élection du prince : sur les débats des scolastiques sur l'opportunité d'une élection ou d'une hérédité, voir *ibid.*, p. 151-157.

<sup>84</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, *De l'institution morale du prince*, MUNIER Ch. (éd. et trad.), Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2010, 350 p.

<sup>85</sup> Voir *ibid.*, chap. 2 à 9, p. 133-182. L'auteur évoque le fait que la « dignité » de « prince » « n'existait pas chez les hommes, à l'origine, en leur état de nature », puisque « tous les hommes sont égaux par nature ». Le pouvoir serait historiquement apparu dans le monde païen par la « malice humaine » et « l'ambition d'hommes sans foi » (*ibid.*, p. 133). Cette idée d'égalité originelle (voir note 69) montre que la pensée de Vincent de Beauvais est loin de s'opposer au consentement constituant du peuple dans le cas d'un prince vertueux et légitime, quoiqu'il n'en discute pas.

<sup>86</sup> *Les établissements de saint Louis*, VIOLLET P. (éd.), Paris, Librairie Renouard, 1881, vol. 2, 538 p., Livre 2, n° 20, p. 405.

<sup>87</sup> Jusqu'alors les actes sont composés par ceux qui les demandent comme les ecclésiastiques. Voir GASPARRI F., *L'écriture des actes de Louis VI, Louis VII et Philippe Auguste*, Genève, Paris, Droz, Minard, 1973, 156 p. ; et BAUTIER R.-H., « Critique diplomatique, commandant des actes et psychologie des souverains du Moyen Âge », in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 122, 1978, p. 8-26, p. 16.

<sup>88</sup> Sur la signification des préambules des actes royaux au Moyen Âge, voir MARTIN V., *La paix du roi : paix publique, idéologie, législation et pratique judiciaire de la royauté capétienne de Philippe Auguste à Charles le Bel (1180-1328)*, thèse de doctorat en droit, Lyon 3, 2014, 982 p., p. 188-190 qui renvoie à d'abondantes ressources bibliographiques.

rappellent « la légitimité divine de tout pouvoir princier »<sup>89</sup> ; tandis que le peuple est considéré dans son simple rôle de sujet<sup>90</sup> envers lequel le roi reconnaît un devoir de paix<sup>91</sup>.

Bien que ces textes d'importance passent sous silence le peuple constituant, ce thème n'est toutefois pas oublié en France dans le droit savant et la littérature politique et théologique. Autour de 1260, le *Livres de justice et de plet* issu de l'école d'Orléans – qui compile coutumes, droit romain et décrétales, et dont la diffusion fut probablement limitée puisqu'il ne nous reste qu'un exemplaire – fonde le pouvoir législatif sur la validation tacite des lois royales par le peuple en accord avec la formule romaine *Quod principi* relative à la *lex regia*<sup>92</sup>. Vers 1253, dans son *Conseil*, le conseiller de Louis IX Pierre de Fontaines cite également l'adage romain à propos des rois de France<sup>93</sup>. Au siècle suivant, le *Songe du Vergier* commandé par Charles V en 1378, plus versé dans les querelles juridiques entre le spirituel et le temporel, développe abondamment la cause populaire de la royauté comme nous le verrons ; quoiqu'en même temps selon l'auteur le « roy de France [est] roy ordené et establi de Dieu »<sup>94</sup>. En sus, nos sources

---

<sup>89</sup> Selon GUYOTJEANNIN O., « Le roi de France en ses préambules (XI<sup>e</sup> - début XIV<sup>e</sup> siècle) », in *Annuaire-bulletin de la société de l'histoire de France*, vol. 111, 1998, p. 21-44, p. 36 qui relève à la note 53 comme exemple : « *auxilium et gratias omnipotentis Dei misericorditer habeamus, cujus solius ditioni, manui et protectioni predictum regnum nostrum subjectum semper extitit* » (réformation de 1302, LAURIÈRE (de) E. (éd.), *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, Paris, Imprimerie royale, 1723, vol. 1, 900 p., p. 357). Datant de 1302, cette citation est à replacer dans le contexte de la querelle entre Philippe le Bel et Boniface VIII où le roi de France affirme son indépendance envers le pape en rappelant sa légitimité directement divine. Ajoutons entre autres exemples : « Comme messire Dieus, en qui pover sont tous roys et royaumes, ait pour ce establiz roys en terre, que il, premierement ordené en leurs personnes, dehument gouvernement et ordenent leur royaume de leurs subgiez, et pour sa grace nous ayt especiaument [fait] roy de si nobles royaumes comme sont li royaumes de France et de Navarre » (BARRET S. et GRÉVIN B. (éd.), *Regalis excellentia. Les préambules des actes des rois de France au XIV<sup>e</sup> siècle (1300-1380)*, Paris, École nationale des chartes, 2014, 910 p., 16 novembre 1318, n° 55) ; « La cure du gouvernement du royaulme a nous de Dieu commise » (*ibid.*, 6 avril 1345, n° 251) ; « Quant nous reçume de Dieu le gouvernement de nosdiz royaumes » (*ibid.*, 29 juillet 1318, n° 361). De plus, sur les 548 préambules entre 1300 et 1380 édités par *ibid.*, vingt se réfèrent au verset Proverbes 8, 15 selon lequel « *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt* » (voir *ibid.*, p. 835) et deux à Rm 13, 1 selon lequel tout pouvoir vient de Dieu (voir *ibid.*, p. 837).

<sup>90</sup> Voir des exemples dans *ibid.*, p. 754, entrée « *populus, i* » où l'on relève des expressions comme « *ad populorum regimen* » (*ibid.*, juin 1338, n° 22), « *populo nobis subdito* » (*ibid.*, 14 août 1374, n° 88).

<sup>91</sup> Sur « la prégnance du devoir de paix dans les actes royaux » envers le peuple et le clergé, voir MARTIN V., *La paix du roi*, op. cit., p. 188 et svt.

<sup>92</sup> Sur le contenu de la *lex regia*, voir note 2300. « Ce que plect au prince vaut loi, ausint com se toz li peuples donoit tout son poer et son commandement à la loi que li rois envoie. » (*Li livres de justice et de plet. d'après le ms. Paris, BnF fr. 2844*, PASTORE G. (éd.), Paris, ELEC, 2016, <http://elec.enc.sorbonne.fr/josticceetplet/>, Livre 1, III, § 1). La francisation de la formule romaine *Quod principi* est patente : le juriste retire l'expression de *lex regia* trop contingente aux institutions romaines, et identifie ensuite le « prince » aux « rois » et non pas à l'empereur.

<sup>93</sup> « Ce qui plect au prince a force de loi, § pour ce que li pueples li octroia en la loi roial qui fu fête de l'empire, tout le commandement et tote la poeté que il avoient, et le mistrent seur lui et en lui. » (PIERRE DE FONTAINES, *Le conseil*, MARNIER M. A. J. (éd.), Paris, Joubert, Durand, 1846, 532 p., p. 477). Sur la réception en France de la formule *Quod principi*, voir MOREL H., « L'absolutisme français procède-t-il du droit romain ? », in GANZIN M. (préfacer), *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Aix-en-Provence, PUAM, 1996, p. 113-130.

<sup>94</sup> *Le songe du Vergier. Édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library*, SCHNERB-LIÈVRE M. (éd.), t. 1 : *Livre I*, Paris, CNRS, 1982, XCII p., 502 p., chap. XXXVI, § 16.

relatives au sacre elles-mêmes mettront sous nos yeux de nombreux autres exemples de textes liturgiques, historiographiques, juridiques et doctrinaux touchant à la fonction constituante du peuple. Il faut en somme considérer que, sans être majeur, le thème du fondement populaire du pouvoir fait partie de la tradition littéraire française, et peut-être même de la tradition juridique française du sacre et du couronnement, au regard des rites de l'élection ou de l'acclamation du peuple.

Ces données doctrinales et juridiques relatives à la problématique du fondement de la royauté au Moyen Âge étant posées, il convient d'approfondir davantage les diverses dimensions juridiques du sacre en particulier. La place du droit s'illustre en particulier dans les promesses, puis serments du sacre à l'Église et au peuple. Marcel David s'est interrogé sur les « limites juridiques de la souveraineté » à propos de ces engagements royaux<sup>95</sup>. Son travail n'est pas à refaire. Notons simplement qu'assez tôt, depuis le sacre de Charles le Chauve par Hincmar en 869, la promesse figure comme un « élément du sacre »<sup>96</sup>. Sous les Carolingiens, sa principale fonction est de conditionner l'onction et le couronnement<sup>97</sup>. En France, en Allemagne et en Angleterre, du fait d'« un geste sur une *res sacra*, en plus de l'invocation du nom divin », ces promesses deviennent des serments à « la fin du XII<sup>e</sup> siècle » – nonobstant que dans le même temps la doctrine canonique assimile désormais la promesse « *solo sermone* » à un serment<sup>98</sup>. Pour s'en tenir à la France<sup>99</sup>, nonobstant la parenthèse hincmarienne d'une royauté contractuelle garantie notamment par les promesses du sacre<sup>100</sup>, il faut savoir que ces serments

---

<sup>95</sup> DAVID M., *Le serment du sacre du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Contribution à l'étude des limites juridiques de la souveraineté*, Strasbourg, Palais de l'université (Extrait de la *Revue du Moyen Âge latin*, t. 6, 1950), 1951, 272 p. En outre, voir SCHRAMM, *Der König von Frankreich*, t. 1, *op. cit.*, p. 198-201 ; et BUISSON L., « Couronne et serment du sacre au Moyen Âge », in *L'année canonique*, vol. 17, 1973, p. 131-163.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 16 et svt. L'historien juge qu'avant Charles le Chauve, l'incorporation d'une promesse dans un couronnement paraît « très improbable », voir *ibid.*, p. 58.

<sup>97</sup> Comme cela se voit dès l'origine aux sacres de Charles le Chauve en 869 et de Louis le Bègue en 877 et dans l'*ordo* d'Erdmann vers 900 (*ibid.*, p. 103-105).

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>99</sup> Notons simplement que contrairement à la France, les serments du sacre anglais maintiennent « le caractère contractuel de la royauté anglo-normande » et ouvrent la porte au XIII<sup>e</sup> siècle « à la rédaction de la Grande Charte » (voir FOREVILLE R., « Le sacre des rois anglo-normands et angevins et le serment du sacre (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 101-117, p. 113).

<sup>100</sup> Selon la promesse du sacre de Charles le Chauve le 9 septembre 869 préparée par Hincmar de Reims, le roi s'engage à « conserver la loi et la justice à chacun dans son ordre selon ses propres lois tant ecclésiastiques que laïques » (« *unicuique in suo ordine secundum sibi competentes leges tam ecclesiasticas quam mundanas, legem et iustitiam conservare* », *Ordo* de Charles le Chauve, *OCF*, p. 101 ; nous traduisons). De même, le consécrateur Hincmar fait jurer à Louis II le Bègue le 8 décembre 877 « de conserver au peuple les lois et statuts » (« *Polliceor etiam me servaturum leges et statuta populo* », *OCF*, *Ordo* de Louis le Bègue, p. 119, nous traduisons ; sur ces promesses, voir NELSON J. L., « Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Reims », in *Politics and ritual in early medieval Europe*, Londres, The Hambledon Press, 1986, p. 133-171). Ces termes

voulus par le roi n'entraînent pas tant une limitation qu'un « renforcement de sa puissance »<sup>101</sup>. L'exemple le plus parlant est le serment de l'inaliénabilité de la « souveraineté » et des « droits » « de la couronne » propre à l'*ordo* de Charles V édité en 1364<sup>102</sup>. C'est sur le fondement de ce « serement » que Charles VI peut révoquer divers « aliénations » selon les termes de l'ordonnance de février 1401<sup>103</sup>. On peut aussi mentionner le devoir de paix contenu dans les serments du sacre qui, loin de contraindre le roi, légitime au contraire ses interventions dans « les affaires du royaume »<sup>104</sup>. Quoiqu'il ne soit pas nécessaire de revenir sur l'histoire des serments du sacre – déjà traitée par Marcel David ainsi que par Victor Martin pour ce qui concerne le « *privilegium canonicum* »<sup>105</sup> –, nous jetterons un nouveau regard sur cet aspect du sacre à l'aune de la question de la nature juridique de cette institution.

À côté du droit, la cérémonie d'investiture des rois de France est auréolée de surnaturel. Depuis Philippe I<sup>er</sup> (régnant de 1060 à 1108), le roi en état de grâce est réputé guérir les écrouelles par le toucher<sup>106</sup>. La corrélation avec le sacre est manifestée par le fait que le premier toucher royal a lieu habituellement le surlendemain de la cérémonie. Mais le *Songe du Vergier* en 1378 conteste l'opinion selon laquelle le pouvoir thaumaturgique prend sa source dans la

---

confirment une « royauté contractuelle » instituée par le pacte de Coulaïnes en novembre 843, réitéré à Quierzy en mars 858 et continué dans le capitulaire de Pîtres en juillet 869 (voir SASSIER Y., *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2012, 368 p., p. 161-171 ; GUILLOT O., « Dans l'avant X<sup>e</sup> siècle du royaume de l'ouest franc : autour de Coulaïnes et de Quierzy », in *Quaestiones Medii Aevi Novae*, vol. 6, 2001, p. 151-193).

Le caractère contractuel de la royauté de Charles II se traduit aussi dans la théorie et la pratique du pouvoir législatif. L'édit de Pistes promulgué par Charles II en 864 affirme sous forme de principe que : « *Lex consensu populi fit et constitutione regis.* » – « la loi est faite par le consentement du peuple et une constitution royale. » (CHARLES II, *Édit de Pistes*, 25 juin 864, *MGH LL* 1, p. 490). Aussi, dans la pratique le pouvoir législatif est réglé par le consentement d'un conseil, voir NELSON J. L., « Legislation and consensus in the reign of Charles the Bald », in WORMALD C. P. et BULLOUGH D. A. et COLLINS R. (dir.), *Ideal and reality in Frankish and Anglo-saxon society, Studies presented to J. M. Wallace-Hadrill*, Oxford, B. Blackwell, 1983, p. 202-227 ; une institution ayant des origines germaniques mais aussi romaines, voir SASSIER Y., « Tradition de la *Res publica* et gouvernement par conseil aux temps carolingiens », in DUBREUCQ A. et LAURANSON-ROSAZ (dir.), *"Traditio Juris". Permanence et-ou discontinuité du droit romain*, Lyon, Université Jean Moulin, Centre d'histoire médiévale, 2005, p. 243-253, p. 251-253.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>102</sup> « *superioritatem, iura et nobilitates corone Francie inviolabiliter custodiam et illa nec transportabo nec alienabo* » (OCF, p. 476 ; nous traduisons). Sur l'introduction de ce serment dans l'*ordo* de Charles V qu'il a peut-être lui-même prêté lors de son sacre, et sur sa disparition de manière à peu près certaine à partir du couronnement de Charles VIII, du fait que « la préservation des droits de la couronne » passe au rang d'une « loi fondamentale », voir LEYTE G., *Domaine et domanialité publique dans la France médiévale. (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, *op. cit.*, p. 341-348.

<sup>103</sup> Voir p. 294.

<sup>104</sup> MARTIN V., « Serment du sacre et paix du roi à l'époque des premiers Capétiens (XI<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle) », in MENEGALDO S. et RIBÉMONT B. (dir.), *Le roi, fontaine de justice*, Paris, Klincksieck, 2011, p. 55-84, p. 84.

<sup>105</sup> MARTIN V. « Le "*privilegium canonicum*" dans le sacre des rois de France », in *Revue des Sciences Religieuses*, t. 17, fasc. 1, 1937, p. 1-24.

<sup>106</sup> Voir note 24.



consécration royale<sup>107</sup> – il y aurait donc corrélation mais non causalité comme nous l'étudierons<sup>108</sup>. Le sacre français appartient bien toutefois au registre du miracle depuis que la Sainte Ampoule y a pris la première place. Selon l'archevêque Hincmar de Reims (845-882), l'ampoule aurait été envoyée par une colombe à son prédécesseur saint Remi qui manquait de chrême pour baptiser le roi des Francs Clovis<sup>109</sup>. Le premier usage attesté d'une consécration royale par la Sainte Ampoule date du couronnement de Louis VII en 1131<sup>110</sup>. Aussi, dans le contexte où les capétiens construisent leur souveraineté à partir de la féodalité et de l'idée de mouvance<sup>111</sup>, l'onction miraculeuse de Reims les y aide en leur conférant une dignité supérieure

<sup>107</sup> Voir p. 208. L'opinion du *Songe* est reçue par plusieurs théoriciens au XV<sup>e</sup> siècle (voir BEAUNE C., « Les théoriciens contestataires du sacre au XV<sup>e</sup> siècle », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 233-241, p. 234-237).

<sup>108</sup> Sur le thème de la thaumaturgie déjà bien documenté, voir la bibliographie de référence citée à la note 24.

<sup>109</sup>

*Cum vero pervenissent ad baptisterium, clericus qui chrisma ferebat, a populo est interceptus, ut ad fontem venire nequiverit. Sanctificato autem fonte, nutu divino chrisma defuit. Et quia propter populi pressuram ulli non patebat egressus ecclesiae, vel ingressus, sanctus pontifex oculis ac manibus protensis in coelum, coepit tacite orare cum lacrymis. Et ecce subito columba nive candidior attulit in rostro ampullulam, chrismate sancto plenam, cuius odore mirifico super omnes odores, quos ante in baptisterio senserant, omnes qui aderant, inaestimabili suavitate repleti sunt. Accipiente autem sancto pontifice illam ampullulam, species columbae disparuit. De quo chrismate fudit venerandus episcopus in frontem sacratum.* (HINCMAR DE REIMS, *Vita S. Remigii*, PL 125, 1160).

Comme ils [Rémi et Clovis] étaient arrivés au baptistère, le clerc qui portait le chrême se trouva empêché d'avancer par le peuple, au point qu'il ne pouvait parvenir jusqu'à la cuve. C'était la volonté divine que le chrême fasse défaut pour la sanctification de la cuve. Et parce qu'à cause de la foule amassée, le saint évêque ne pouvait plus ni entrer ni sortir de l'église, il leva les yeux au ciel, tendit les mains et se mit à prier en silence en versant des larmes. Et voilà que, tout à coup, une colombe plus blanche que neige apporta dans son bec une petite ampoule remplie de saint chrême, dont l'odeur étonnante, bien supérieure à tous les parfums qu'on avait pu sentir dans le baptistère, combla tous ceux qui étaient présents de son incomparable douceur. Le saint évêque prit donc cette petite ampoule et la colombe, ou plutôt ce qui avait la forme d'une colombe, disparut. Le vénérable évêque versa de ce chrême dans la cuve sainte. (Traduit par : ISAIA M., « Objet du sacre, objet sacré ? L'exemple de la Sainte Ampoule », in DELATTRE Ch. (dir.), *Objets sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Age*, Picard, 2007, p. 151-167, p. 153)

Sur la question des sources et de l'authenticité du récit, voir la bibliographie indiquée dans *id.* Notez qu'Hincmar n'a pas forger *ex nihilo* le miracle, il s'appuie notamment sur le témoignage d'un office de saint Remi remontant au VIII<sup>e</sup> siècle (voir BAIX F., « Les sources liturgiques de la *Vita Remigii* de Hincmar », in *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, t. 1, Louvain, 1946, p. 211-227).

<sup>110</sup> Selon la *Chronique de Morigny (1095-1152)*, Livre 2, § 15, MIROT L. (éd.), Paris, Picard, 1912 (1909), 103 p., p. 57-60 ; voir ISAIA M., *op. cit.*, p. 163.

<sup>111</sup> Voir BOURNAZEL É., « La royauté féodale en France et en Angleterre X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles », in BOURNAZEL É. POLY J.-P. (dir.), *Les féodalités*, Paris, PUF, 1998, p. 389-510 ; BOURNAZEL É., « Réflexions sur le concept de royauté féodale », in BOURNAZEL É., *Mutations. Recueil d'articles d'histoire du droit*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2017, p. 289-297 ; POLY J.-P. et BOURNAZEL É., *La mutation féodale. X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 2004, 496 p., notamment p. 407 ; et BOURNAZEL É., « La *Familia regis francorum* », in BOURNAZEL É., *Mutations, op. cit.*, p. 63-81, p. 77-79. La souveraineté royale s'établit au XIII<sup>e</sup> siècle comme le résume PETIT-RENAUD S., « *Faire loy* » au royaume de France. *De Philippe VI à Charles V (1328-1380)*, Paris, De Boccard, coll. « Romanité et modernité du droit », 2011, 529 p., p. 24 ; voir aussi BOURNAZEL É., « La royauté capétienne au XIII<sup>e</sup> siècle. De Bouvines à Courtrai », in BOURNAZEL É., *Mutations, op. cit.*, p. 159-186 ; RIGAUDIÈRE A., « L'invention de la souveraineté », in *Pouvoirs : revue française d'études constitutionnelles et politiques*, vol.

aux autres seigneurs francs<sup>112</sup>, et même aux autres rois selon Gilles de Paris<sup>113</sup>. De plus, sa sacralité le préserve de tout attentat puisque l'exemple biblique de Saül et David<sup>114</sup> interdit, comme le rappelait Hincmar, de « porte[r] la main sur un oint du Seigneur »<sup>115</sup>. Contribuant à l'essor de cette « religion royale »<sup>116</sup>, l'*ordo* de Reims vers 1230 vénère « la sacro-sainte ampoule » en la faisant processionner de l'abbaye Saint-Remi de Reims jusqu'à l'autel du sacre<sup>117</sup>. De plus, la rubrique rémoise magnifie le privilège céleste du roi de France :

---

67, 1993, p. 5-20 ; et RIGAUDIÈRE A., « Chapitre VI. Loi et État dans la France du bas Moyen Âge », in RIGAUDIÈRE A., *Penser et construire l'État dans la France du Moyen, op. cit.*, p. 153-175, spécialement p. 155-164. Aussi, « dès le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, le roi en vient à prescrire des ordonnances concernant l'ensemble du royaume après simple consultation de son conseil ordinaire, c'est-à-dire avec ses proches conseillers, en dehors de toute consultation féodale. » (MARTIN V., *La paix du roi, op. cit.*, p. 16). Sur le conseil du roi de composition féodale qui passe d'un mode délibératif à un mode consultatif du XII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, voir BOURNAZEL É., « Réflexions sur l'institution du conseil aux premiers temps capétiens (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », in BOURNAZEL É., *Mutations, op. cit.*, p. 141-157. Sur le pouvoir législatif du roi médiéval à partir du XII<sup>e</sup> siècle, voir en outre la riche bibliographie recensée sur le sujet dans MARTIN V., *La paix du roi, op. cit.*, p. 16, note 1.

<sup>112</sup> SCHRAMM P. E., *Der König von Frankreich*, t. 1, *op. cit.*, p. 178. La chronique de Morigny qui relate pour la première fois un sacre par la Sainte Ampoule au bénéfice de Louis VII en 1131 (voir note 110) : « présente : 1<sup>o</sup> la doctrine du pouvoir royal selon Louis VI et son entourage, forgée pour mettre le roi au-dessus de la féodalité, et justifier son indépendance vis-à-vis de l'extérieur ; 2<sup>o</sup> une étape de la formulation de la théorie statutaire de la Couronne : deux siècles avant la formulation de Jean de Terrevermeille, l'image de la subrogation servit à exprimer la continuité de la monarchie. » (LE ROY Y., « La Chronique de Morigny et le sacre de Louis VII. Le pouvoir royal vers 1131 », in *RHD*, vol. 65, n<sup>o</sup> 4, octobre-décembre 1987, p. 527-544, p. 542)

<sup>113</sup> Voir COLKER M. L., « The "Karolinus" of Egidius Parisiensis », in *Traditio*, vol. 29, 1973, p. 199-325, p. 21.

<sup>114</sup> Voir 1 Sam 26, 11.

<sup>115</sup> « *qui infideliter et contumaciter in unctum quaecumque Domini manum mittit, dominum christorum Christum contemnit, et in anima procul dubio spiritualis gladii animadversione perit.* » (HINCMAR DE REIMS, *Epistola synodi Carisiacensis ad Ludovicum regem Germaniae directa*, novembre 858, n<sup>o</sup> 297, *MGH Capit.* 2, p. 439) Le *Psautier de Charles le Chauve* et le *Codex Aureus* mettent en scène l'image de Charles le Chauve comme vassal de Dieu et médiateur entre Dieu et les hommes, ce qui le place dans une position sacrale l'extirpant « des velléités contestataires des grands tout comme de l'envahissante volonté de contrôle des évêques » (ALIBERT D., « Le roi, divin vassal ? Note sur la relation du roi à Dieu au IX<sup>e</sup> siècle », in Institut catholique d'études supérieures (dir.), *op. cit.*, p. 51-64, p. 60-62). L'onction religieuse n'est pas le seul moyen qui préserve l'intégrité et l'autorité du roi, car comme le relève Éric Bournazel on trouve des occurrences de la lèse-majesté du droit romain comme fondement de condamnation des rebelles, notamment dans les *Annales royales* carolingiennes (BOURNAZEL É., « Du droit romain aux lois barbares : du bon usage de la lèse-majesté aux temps carolingiens », in BOURNAZEL É., *Mutations, op. cit.*, p. 205-214, p. 234 et 235). Toutefois saint Augustin n'admet pas l'inviolabilité du roi sacré Saül. Selon lui, David « n'avait pas ordre de le tuer, mais ce n'était pas prohibé » ; il a choisi librement d'« accompli[r] le précepte du Christ » qui est d'« aim[er] [ses] ennemis » (« *Non enim erat iussus occidere, sed neque prohibitus* » ; « *implevit praeceptum Christi, quod accepimus, ut diligamus inimicos* » (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Adimantum*, 17, 6, *PL* 42, 161).

<sup>116</sup> Voir les « Fondements de la religion royale » bien résumés par DEMOUY P., *Le Sacre du Roi, op. cit.*, p. 45-51 ; ainsi que BUR M., « Aux origines de la "religion de Reims", Les sacres carolingiens : un réexamen du dossier (751-1131) », in ROUCHE M. (dir.), *Clovis, histoire et mémoire, actes du Colloque international d'histoire de Reims (19-25 septembre 1996)*, vol. 2 : *Le baptême de Clovis. Son écho à travers les siècles, op. cit.*, p. 45-72 ; DEMOUY P., « De la royauté germanique à la royauté sacrée : le *Rex Francorum* du V<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle », in DUREL H. (dir.), *Acculturation / inculturation du christianisme en Europe. Actes de la Journée d'études du 4 avril 1997*, Paris, Didier-Érudition, 1998, p. 1-21 ; et BOURNAZEL É. et POLY J.-P., « Couronne et mouvance : institutions et représentations mentales », in BAUTIER R.-H. (dir.), *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations. Actes du Colloque international organisé par le C.N.R.S., (Paris, 29 septembre – 4 octobre 1980)*, Paris, CNRS, 1982, p. 217-236, p. 229-233.

<sup>117</sup>

<i>Debent venire monachi beati Remigii processionaliter cum crucibus et cereis cum sacrosancta ampulla,</i>	Les moines de Saint-Remi doivent venir en procession avec des croix et des cierges, avec la sacro-sainte
---	--

<i>debet archiepiscopus [...] cum acu aurea aliquantulum de oleo celitus misso attrahere, et crismati parato diligentius immiscere ad inungendum regem qui solito inter universos reges terre hoc glorioso prefulget privilegio, ut oleo celitus misso singulariter inungatur.</i> <sup>118</sup>	l'archevêque doit [...] prélever un peu de l'huile <i>descendue du ciel</i> avec une aiguille d'or, et la mélanger soigneusement au chrême pour en oindre le roi, qui seul d'entre tous les rois de la terre peut se prévaloir du <i>privilège</i> glorieux d'être l'unique à recevoir une onction d'huile <i>descendue du ciel</i> . <sup>119</sup>
---	--

L'*ordo* de Charles V introduit en 1364 dans la liturgie du sacre l'antienne de l'office de saint Remi<sup>120</sup> composée « dans les années 860 » par Hincmar, de sorte que le récit du miracle de la Sainte Ampoule devient par lui-même une prière publique d'action de grâce<sup>121</sup>. Intégrée progressivement dans la liturgie du sacre, la Sainte Ampoule devient un élément majeur de compréhension de la nature de la cérémonie. Le *Songe du Vergier* en 1378 voit dans « l'Ampoule » céleste servant à tous les sacres une preuve que le « roy de France [est] roy ordené et establi de Dieu »<sup>122</sup> comme nous l'avons déjà signalé. Des historiens comme Jeannine Quillet et Jacques Krynen en concluent qu'il s'agirait donc dès ce temps-là d'une monarchie « de droit divin »<sup>123</sup>. C'est en ce sens que le merveilleux rejoint finalement le droit : l'ampoule miraculeuse interroge la nature du régime monarchique que le sacre sanctionne. C'est en définitive la nature même du sacre qui renvoie à la constitution et à la consécration du pouvoir.

En parlant de la nature juridique du sacre et du couronnement, il est donc question tout d'abord de la constitution<sup>124</sup> du pouvoir. À ce propos, ce serait sous-estimer le sujet que de

<i>quam debet abbas reverentissime deferre sub cortina serica [...] debet archiepiscopus [...] occurrere sancte ampulle, et eam de manu abbatis recipere [...] et sic ad altare cum magna populi reverentia deferre</i> (OCF, p. 382)	ampoule, que l'abbé doit très révérencieusement apporter sous un dais de soie [...]. L'archevêque doit [...] aller au-devant de la Sainte Ampoule et la recevoir des mains de l'abbé [...] et ainsi l'apporter à l'autel sous la grande révérence du peuple. (Nous traduisons)
---	--

<sup>118</sup> OCF, p. 301.

<sup>119</sup> GOULLET M. (trad.), « Texte latin et traduction française du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France », *op. cit.*, p. 304.

<sup>120</sup> Voir la transcription de cette antienne dans l'*ordo* de Charles V dans OCF, p. 483.

<sup>121</sup> Marie Isaïa traduit l'antienne ainsi : « Le bienheureux Remi sanctifia dans l'eau du baptême le peuple illustre des Francs en même temps que leur noble roi, après avoir reçu du ciel un chrême sacré et il leur accorda pleinement le don du saint Esprit, lui qui, par la faveur singulière de la grâce, apparut sous la forme d'une colombe, et délivra du ciel au pontife le divin chrême. » (ISAÏA M., *op. cit.*, p. 154). Voir le texte original et sa tradition manuscrite dans *id.*

<sup>122</sup> *Le songe du Vergier*, *op. cit.*, t. 1, chap. XXXVI, § 16.

<sup>123</sup> QUILLET J., *La philosophie politique du Songe du Vergier (1378). Sources doctrinales*, Paris, Vrin, coll. « L'Église et l'État au Moyen Âge », dir. CONGAR Y., 1977, 180 p., p. 80 et 81 ; KRYNEN J., *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1993, 556 p., p. 351.

<sup>124</sup> Aux temps carolingiens, on utilise fréquemment le verbe « *constituere* » pour désigner l'élévation d'une personne à la dignité de roi, maire du palais, duc, comte, pape ou évêque. Dans un sens équivalent mais un peu

réduire la nature du sacre à la question de son caractère constitutif ou déclaratif de la royauté. La constitution de la royauté ne dépend pas du sacre, elle dépend en France d'un rapport entre l'élection et l'hérédité. En ce sens, Jean Dhondt démontre de quelle manière la succession royale est réglée au Moyen Âge selon « deux principes opposés » : « l'élection et l'hérédité »<sup>125</sup>. Ainsi, l'onction ou la remise de la couronne ne sont pour rien dans la constitution d'un nouveau roi ; elles servent au mieux de support à l'élection<sup>126</sup>, ou du moins à l'acclamation du peuple. C'est pourquoi, il n'y a pas eu en France de sacre primo-constituant qui n'ait été en même temps le théâtre d'une élection ou d'une acclamation – comme nous le constaterons au cours de cette étude. Dès lors, la question – le sacre constitue-t-il le roi ? – est mal posée. Il vaudrait mieux dire : l'élection du sacre constitue-t-elle le roi ? Et de répondre simplement : l'élection du sacre constitue un nouveau roi pourvu qu'elle ne soit pas devancée par une autre élection ou par une hérédité parfaite. Selon cette logique, c'est à juste titre que selon les mots de Jean Barbey, au cours du XIII<sup>e</sup> siècle : « La disparition de l'élection et l'affirmation de l'hérédité font peu à peu perdre au sacre sa valeur constitutive. »<sup>127</sup> En définitive, la question du moment de la création du pouvoir royal ne concerne pas la nature du sacre, mais touche uniquement au régime de l'élection vis-à-vis de l'hérédité.

Il importe donc de pénétrer plus avant la nature juridique de la cérémonie d'investiture du roi de France. Le sacre français n'est autre qu'une liturgie catholique. Or, la liturgie suit une doctrine théologique formulée par Prosper d'Aquitaine, disciple de saint Augustin, dans l'adage suivant : « *Legem credendi lex statuat supplicandi* » – « Que la loi de la prière établisse la loi de la foi »<sup>128</sup> ; – une maxime consacrée par le pape saint Célestin au V<sup>e</sup> siècle dans une lettre adressée aux évêques des Gaules<sup>129</sup>. Autrement dit, la liturgie a pour rôle de signifier

---

moins usité, on utilise aussi pour le roi les verbes « *ordinare* » et « *instituere* » (voir DEPREUX Ph., « Investitures et destitutions aux temps carolingiens », in SASSIER Y. et FALKOWSKI W. (dir.), *Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 157-181, p. 161-162).

<sup>125</sup> DHONT J., « Élection et hérédité sous les Carolingiens et les premiers Capétiens », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 18, fasc. 4, 1939, p. 913-953. Voir aussi GOURGUES P., « Royauté et élection au X<sup>e</sup> siècle », in Institut catholique d'études supérieures (dir.), *Dieu, le prince et le peuple au Moyen Âge (VI<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Cujas, 2012, p. 65-88 ; et du même auteur « Qui faut-il appeler roi ? Remarques sur la légitimité royale au haut Moyen Âge », in *Dixième cahier de l'Association des Amis de Guy Augé, La légitimité*, 2005, n° 51, p. 11-53.

<sup>126</sup> Si le sacre exerce un rôle légitimant pour un changement dynastique, c'est là aussi en raison de l'élection qu'il exprime, à savoir celle en particulier des évêques, voir en ce sens WERNER K., « Les sources de la légitimité royale à l'avènement des capétiens (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 49-60.

<sup>127</sup> BARBEY J., « Le sacre », in RIALS S. (dir.), *Le miracle capétien*, Paris, Perrin, coll. « Passé simple », 1987, p. 77-86, p. 83.

<sup>128</sup> PROSPER D'AQUITAINE, *De gratia Dei et libero arbitrio voluntatis*, 8, PL 51, 209.

<sup>129</sup> CÉLESTIN I<sup>er</sup>, *Epistola XXI. B. Coelestini papae I ad episcopos Galliarum*, 11, PL 50, 535 (cf. JAFFÉ Ph., SCHÜTZ M., HERBERS K. (éd.), *Regesta pontificum romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum*

publiquement<sup>130</sup> par des paroles, gestes et objets la croyance chrétienne. Aussi, ce n'est pas par essence, mais par accident que la liturgie peut, dans certains cas, exprimer en sus une idée politique ou juridique. Par suite, en tant que liturgie, les rites du sacre ont d'abord pour fonction de signifier à tous certaines vérités sur l'investiture du pouvoir royal ; et ce, indépendamment du régime politique et juridique successoral régi variablement par les principes de l'élection et de l'hérédité. Dans cette perspective, il convient de prendre du recul vis-à-vis de l'école cérémonialiste américaine selon laquelle les cérémonies royales françaises – dont fait partie le sacre<sup>131</sup> aux côtés des funérailles, du lit de justice et des entrées royales – traduiraient avant tout une « ritualité politique » et une « idéologie constitutionnelle »<sup>132</sup>. Dès lors, notre but est non seulement de chercher le sens politique et constitutionnel des rites du sacre, mais aussi de comprendre les éventuelles vérités immuables que la liturgie voudrait enseigner sur le pouvoir au-delà de toute considération politique et juridique contingente. En définitive, en accord avec l'esprit de la liturgie définie par l'adage « *Legem credendi lex statuat supplicandi* », nous pensons que s'intéresser à la *nature* juridique du sacre et couronnement revient à se poser une question touchant à l'essence même du pouvoir : le sacre signifie-t-il l'avènement d'un pouvoir constitué par Dieu et le peuple ou par Dieu seul ?

En posant cette question, nous traitons de la première définition du « peuple » qui, selon saint Isidore de Séville – dont l'autorité doctrinale marque tout le Moyen Âge – est « l'ensemble

---

*natum MCXCVIII*, t. 1 : *A S. Petro usque ad a. DCIV*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2016, 584 p., incipit « *Apostolici verba praecepti* », regeste n° 845).

<sup>130</sup> L'adage « *Legem credendi lex statuat supplicandi* » récuse selon nous une lecture initiatique de la liturgie selon laquelle elle ne serait compréhensible que par la connaissance de secrets réservés à des initiés. Selon la maxime, la « loi de la prière » sert en effet une « foi » chrétienne par nature publique et universelle. Aussi, nous n'adhérons pas à l'interprétation parfois « initiatique » des rites du sacre et du couronnement chez BAYARD J.-P., *Sacres et couronnements royaux*, Paris, Trédaniel, 1984, 376 p., notamment p. 41. Voir à ce sujet la critique de POULAT É., « Bayard (Jean-Pierre). *Sacres et couronnements royaux* », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°60/2, 1985, p. 223. De plus, en preuve du caractère public du couronnement, lors de l'avènement de l'imprimerie, c'est tout naturellement que se diffusent dans les pays occidentaux, dès les années 1480 et auprès d'un lectorat de plus en plus nombreux, des exemplaires commentés des sacres des souverains que ces derniers encouragent, voir POUSPIN M., « Les livrets de sacres et de couronnements en Europe aux XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 125-142 ; et LAVIELLE G., « Des cérémonies de papier. Faire connaître et interpréter les sacres et couronnements royaux français au XVII<sup>e</sup> siècle », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 143-156.

<sup>131</sup> Représenterait cette école en particulier R. A. Jackson (JACKSON R. A., *Vivat rex*, *op. cit.*) selon BOUREAU A., « Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique », in *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 46<sup>e</sup> année, n° 6, 1991, p. 1253-1264, p. 1253.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 1253 et 1254. Sur ce débat, voir aussi BOUREAU A., « Proposition pour une histoire restreinte des mentalités », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 44, n° 6, 1989, p. 1491-1504 ; BOUREAU A., « Ritualité politique et modernité monarchique », in BULST N., DESCIMON R. et GUERREAU A. (dir.), *L'État ou le Roi. La fondation de la modernité monarchique en France (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996, p. 9-25 ; PARADIS B., « Regards français et américains sur un thème politique : l'historiographie de l'État français de la fin du Moyen Âge. Première partie », in *Bulletin d'histoire politique*, vol. 10, n° 2, hiver 2002, p. 100-112, p. 106-109 ; et PARADIS B., « Regards français et américains sur un thème politique : l'historiographie de l'État français de la fin du Moyen Âge. 2<sup>e</sup> partie », in *Bulletin d'histoire politique*, vol. 10, n° 3, printemps 2002, p. 140-151, p. 140-143.

des citoyens »<sup>133</sup> ou, ce qui est quasiment équivalent, l'ensemble des sujets<sup>134</sup>. Il ne faudra pas toutefois négliger la seconde définition plus restrictive du peuple, désignée par Isidore comme la « plèbe », c'est-à-dire « la partie vulgaire [du peuple], à l'exclusion des grands »<sup>135</sup>, que l'on reconnaît dans les sources médiévales par le contexte<sup>136</sup>. En outre, notre question, soulignons-le, émet l'hypothèse d'un pouvoir constituant du peuple au Moyen-Âge, en dépit des réticences de l'historiographie, sur au moins trois aspects relatifs à Dieu, la souveraineté constitutionnelle et la constitution. Premièrement, dans sa *Verfassungslehre*, Carl Schmitt soutient que : « Pour la conception médiévale, seul Dieu a une *potestas constituens* »<sup>137</sup>, en raison de l'épître aux Romains 13, 1 – « *non est enim potestas nisi a Deo* ». Selon le publiciste allemand : « Même la littérature politique de la Réforme s'y tient ferme, surtout la théorie des monarchomaques calvinistes. »<sup>138</sup> L'origine divine du pouvoir ne laisserait donc pas de place à un peuple constituant<sup>139</sup>. En ce qui touche à la souveraineté, deuxièmement, des travaux en droit public de haute importance posent comme « conditions indispensables à la genèse du pouvoir constituant : l'abandon de la loi de nature au profit de la décision collective, l'idée selon laquelle le peuple est antérieur au pouvoir politique et l'attribution à ce peuple d'une caractéristique essentielle : la souveraineté. »<sup>140</sup> Cette opinion, tout à fait défendable, a pour conséquence de considérer le pouvoir constituant du peuple comme un concept très récent dans l'histoire du droit public :

---

<sup>133</sup> Cité et traduit par HÉBERT M., *La voix du peuple. Une histoire des assemblées au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2018, 304 p., p. 147.

<sup>134</sup> Selon certaines sources dont les préambules des rois de France, le peuple peut aussi dans son acception la plus large englober tous les sujets, c'est-à-dire tous les habitants du royaume, qu'ils soient citoyens ou non-citoyens comme les étrangers (voir GUYOTJEANNIN O., « Le roi de France en ses préambules (XI<sup>e</sup> - début XIV<sup>e</sup> siècle) », *op. cit.*, p. 37). De fait, les mots citoyen et sujet désignent en pratique quasiment la même population car, comme le conceptualise Jean Bodin, dans une république telle que le royaume de France, il n'y a guère que les esclaves et les habitants étrangers qui puissent être sujets sans être aussi citoyens. En effet, selon le juriste, « "les prérogatives et privilèges que les uns ont pardessus les autres" n'ajoutent rien à la qualité de citoyen » (FERRIÈRE G., « Sujets et citoyens selon Bodin », in GANZIN M. (dir.), *Sujet et citoyen. Actes du Colloque de Lyon (Septembre 2003)*, Aix-en-Provence, PUAM, 1999, p. 99-113, p. 90 citant entre guillemets Jean Bodin). Sur les notions de « Citoyen » et de « Sujet », voir BABOT A., BOUCAUD-MAÎTRE A., DELAIGUE Ph., *Dictionnaire d'histoire du droit et des institutions publiques (476-1875)*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Ellipses, 2007 (2002), p. 66 et 545.

<sup>135</sup> HÉBERT M., *loc. cit.*

<sup>136</sup> Comme le résume Michel Hébert, dès la période médiévale « le mot [peuple] évoque à la fois un tout et l'une de ses parties, celle du vulgaire, du menu peuple, du commun » (*ibid.*, p. 146). Sur la définition ambivalente du peuple au Moyen Âge, voir *ibid.*, p. 142-155. Sur la notion de « petit » peuple, voir aussi BOGLINI P., DELORT R. et GAUVARD C. (dir.), *Le petit peuple dans l'Occident médiéval. Terminologies, perceptions, réalités. Actes du Congrès international tenu à l'Université de Montréal, 18-23 octobre 1999*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, 632 p.

<sup>137</sup> SCHMITT C., *Théorie de la constitution*, DEROUCHE L. (trad.), Paris, PUF, 1993 (1928), 576 p., p. 213-214, spécialement p. 213.

<sup>138</sup> *Id.*

<sup>139</sup> Cette opinion est suivie par MARTI G., *Le pouvoir constituant européen*, thèse de doctorat en droit, Université Nancy 2, 2008, 800 p., p. 35.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 56.

La période qui précède les révolutions américaine et française semble marquée par l'inexistence du concept de pouvoir constituant, celui-ci paraissant avoir surgi spontanément de la plume des Pères fondateurs de la constitution américaine et, en France, de celle de l'abbé Sieyès. La majorité des auteurs ayant analysé le concept de pouvoir constituant commencent d'ailleurs leur étude à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Absent dans l'histoire des idées avant la période prérévolutionnaire, le concept de pouvoir constituant du peuple ne deviendrait une réalité institutionnelle qu'à partir de 1787 :

De cette Convention, qui s'est réunie à Philadelphie du 25 mai 1787 au 17 septembre 1787, est issue la constitution américaine qui met en œuvre pour la première fois le principe du pouvoir constituant du peuple.<sup>141</sup>

John Locke lui-même dans son *Second traité du gouvernement* publié en 1690, parce qu'il maintient la « loi naturelle comme principe de légitimité » sur laquelle il fonde le « droit de résistance au peuple » comme marque de sa « souveraineté », n'élabore que les « linéaments du concept de pouvoir constituant ». Pour théoriser pleinement le pouvoir constituant du peuple, Locke aurait dû – en lieux et places de la loi naturelle et de son corolaire le droit de résistance – reconnaître que « la constitution se charge d'énoncer les conditions de légitimité du pouvoir politique et donne au peuple les moyens d'agir afin de sauvegarder sa souveraineté »<sup>142</sup>. Pour affiner l'analyse, on pourrait dire que Locke – dans une certaine continuité avec saint Thomas et les monarchomaques<sup>143</sup> – en reste encore à une souveraineté du peuple *naturelle* en ce qu'elle est légitimée par la loi naturelle et non par la constitution ; tandis qu'avec l'avènement d'un véritable pouvoir constituant du peuple, sa souveraineté devient *constitutionnelle* puisqu'elle est légitimée – et surtout organisée et protégée – par une constitution supplantant la loi naturelle. Cela nous conduit, troisièmement, à une dernière objection quant à l'hypothèse d'un pouvoir constituant du peuple au Moyen-Âge, à savoir que le pouvoir constituant aurait pour objet, selon Gaëlle Marti, « un texte appelé constitution »<sup>144</sup>, qui comme nous l'avons dit est la condition nécessaire à une souveraineté du peuple *constitutionnelle*. En somme, si selon nous le pouvoir constituant de Dieu n'est pas nécessairement contraire au pouvoir constituant du peuple comme nous l'avons déjà constaté en creux<sup>145</sup>, et comme nous l'étudierons en profondeur, force est de reconnaître toutefois que la France médiévale ne connaît pas de souveraineté du peuple

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 34 et 58.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 52 et 56.

<sup>143</sup> Voir *ibid.*, p. 45-49.

<sup>144</sup> « Le concept de pouvoir constituant, tel que nous en avons retracé la genèse, peut être défini *a minima* comme le pouvoir que possède le peuple de mettre en place le gouvernement qu'il choisit de se donner et par là même de limiter son action en adoptant un texte appelé constitution. » (*ibid.*, p. 74)

<sup>145</sup> Voir p. 30-35.

*constitutionnelle*, et encore moins de texte constitutionnel légitimant et organisant une telle souveraineté. Mais ces deux dernières objections ne connaissent-elles pas de contre-exemples ? Selon le droit constitutionnel du Royaume-Uni, la souveraineté n'appartient pas au peuple mais au Parlement, tandis que le peuple britannique n'a pas légitimé et réglé la souveraineté par un texte constitutionnel<sup>146</sup>. De même, comme l'analyse d'ailleurs Gaëlle Marti, lors de la Révolution française, « l'assemblée législative, parée de l'aura de la nation qu'elle représente et de la volonté générale qu'elle est censée exprimer, apparaît comme la véritable souveraine » – en dépit de la doctrine de Sieyès<sup>147</sup>. C'est ce qui fait conclure à l'auteur que « le principe du pouvoir constituant du peuple ne trouvera jamais véritablement sa place »<sup>148</sup> sous l'empire de l'assemblée nationale législative. Si donc même l'actuel Royaume-Uni et la constitution française du 3 septembre 1791 – pour ne prendre que ces deux exemples – ne peuvent se prévaloir entièrement du principe du pouvoir constituant du peuple, on imagine facilement qu'il puisse être inexistant au Moyen-Âge. Aussi, nous pensons que l'excellente thèse de Gaëlle Marti ne conceptualise non pas tant le pouvoir constituant du peuple dans son principe universel, que le pouvoir constituant du peuple tel que sorti des États-Unis en 1787. Construite dans le but de « faire disparaître toute souveraineté à l'intérieur de l'ordre juridique », en réponse à la « querelle constitutionnelle entre fédéralistes et antifédéralistes », la conception américaine du pouvoir constituant du peuple reconnaît la souveraineté au seul peuple<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> D'après Iris Nguyen-Duy spécialiste du sujet : « alors qu'en France, l'article 3 de la Constitution du 4 octobre 1958 reconnaît que la souveraineté nationale appartient au peuple français qui l'exerce directement ou par ses représentants, la souveraineté, au Royaume-Uni, est détenue, sans texte, par le Parlement qui, lorsqu'il exerce son pouvoir souverain "au nom du peuple", a législativement tous les pouvoirs. » (NGUYEN-DUY Iris, *La souveraineté du Parlement britannique*, Paris, L'Harmattan, 2011, 816 p., p. 25). Selon Lord Neuberger, président de la Cour suprême britannique de 2012 à 2017 : « Contrairement à tous les autres pays européens, nous n'avons pas de constitution écrite et notre parlement est souverain. Il faut en effet le dire avec force : nous n'avons pas de constitution en tant que telle, seulement des conventions constitutionnelles. La souveraineté parlementaire en découle. Ce système, où il n'y pas de constitution écrite et où le parlement est souverain, est assez pragmatique. C'est pourquoi notre approche de l'exercice du pouvoir politique est très différente de celle du reste de l'Europe, où les principes sont plus forts, mais la flexibilité moindre. » (NEUBERGER D., « The British and Europe », Cambridge Freshfields Annual Law Lecture, 12 février 2014 ; cite par FOURTON C., *Le Royaume-Uni, un pays en crises ?*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2021, 176 p., p. 49).

<sup>147</sup> « Dans la conception de Sieyès, la nation titulaire du pouvoir constituant ne peut exercer elle-même ses pouvoirs et doit de ce fait être représentée par une assemblée élue. Afin d'éviter que cette assemblée législative, chargée de former par délibération collective la volonté nationale, ne profite de ce statut pour s'attribuer un pouvoir absolu, Sieyès a érigé la constitution en norme suprême. La théorie du pouvoir constituant de la nation permet donc de forcer l'assemblée législative, simple pouvoir constitué, à rester dans les limites qui lui ont été assignées par la nation. La clef de voûte de l'édifice réside dans l'existence d'un organe constitutionnellement chargé du contrôle de constitutionnalité des lois : le jury constitutionnaire. Le système échafaudé par Sieyès, remarquable par sa cohérence, ne sera cependant pas repris dans son intégralité par les premiers constituants. » (MARTI G., *op. cit.*, p. 71)

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 71-73, spécialement p. 73.

<sup>149</sup> En l'espèce aux peuples au pluriel selon l'interprétation dominante par respect pour l'indépendance des États fédérés, voir *ibid.*, p. 63.



constituant, qui l'exerce par la suprématie de sa constitution garantie par un organe judiciaire<sup>150</sup>. Il faut donc bien voir que cette conception très particulière du pouvoir constituant du peuple est le fruit du contexte politique américain de 1787 qui devait résoudre la question épineuse du titulaire de la souveraineté et qu'à ce titre, en raison de contextes différents, on admet dans d'autres pays qu'une assemblée soit *souveraine*, sans pour autant nier qu'elle soit *constituée* par le peuple, et en dehors de tout *texte* constitutionnel, comme le Parlement britannique l'illustre. De même, pourquoi ne pourrait-on pas admettre que ce soit non pas une assemblée mais une seule personne qui soit constituée souveraine par le peuple et sans formalisme. En ce sens, Jean de Paris citant un commentaire d'Averroès sur l'*Éthique* d'Aristote datant du XII<sup>e</sup> siècle soutient l'idée que « le roi est roi par la volonté du peuple, mais que quand il est roi il est naturel qu'il ait la domination »<sup>151</sup> ; – il y a bien une distinction entre la volonté du peuple constituante de la royauté d'une part, et la domination souveraine du roi sur ce même peuple d'autre part, sans qu'il soit nécessaire de solenniser cette volonté populaire par un diplôme et des élections. Par suite, puisque c'est le contexte américain de 1787 qui a confondu dans le peuple d'une part le pouvoir constituant et d'autre part la souveraineté constitutionnelle (garantie par un texte et une cour), il paraît légitime de considérer qu'avant cette date ou en dehors de cette idéologie, le pouvoir constituant du peuple puisse recouvrer une définition beaucoup plus simple et universelle. Aussi, dans le cadre de notre travail, l'idée d'un pouvoir constituant du peuple est caractérisée lorsqu'il est considéré que les institutions politiques sont constituées *in fine*, quel qu'en soit le moyen expresse ou tacite, par le peuple composé de l'ensemble de ses citoyens ou de ses sujets. Il conviendra donc de déterminer si cette idée existe dans nos sources médiévales, si de plus elle bénéficie d'un consensus, et plus encore si elle est reconnue par le droit savant, le droit positif, la monarchie et les rites du sacre et du couronnement.

Notre question constitutionnelle – à savoir, pour rappel, si le sacre signifie l'avènement d'un pouvoir constitué par Dieu et le peuple ou par Dieu seul – n'interroge toutefois qu'à moitié la nature du sacre, car les titres mêmes des *ordines* médiévaux informent qu'un sacre consiste avant tout en une « consécration » ou « bénédiction » du « roi »<sup>152</sup>. Quoiqu'elle touche au sujet

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 57-66 et 103 ; et GRIMM D., « Souveraineté et *checks and balances* », in TROPER M. et JAUME L. (dir.), *1789 et l'invention de la constitution*, Paris, LGDJ, Bruxelles, Bruylant, 1994, p. 226-232, p. 231.

<sup>151</sup> Voir p. 156.

<sup>152</sup> - « *Regalis benedictio quando elevatur in regno.* » (*Ordo* du Sacramentaire d'Angoulême, vers 800, *OCF*, p. 58) ;

- « *Benedictio super principem.* » (*Ordo* de la Collection de Saint Emmeram, 824-827, *OCF*, p. 66) ;

- « *Benedictio regis in regno.* » (*Ordo* du bénédictionnaire de Freising, avant 900, *OCF*, p. 70) ;

- « *Orationes ad regem benedicendum.* » (*Ordo* du Sacramentaire de Saint-Thierry, 878, *OCF*, p. 127) ;

de la constitution du pouvoir, la nature juridique du sacre et du couronnement interroge donc aussi la consécration du pouvoir. Qu'est-ce au juste une consécration ? Citant un texte aujourd'hui perdu de saint Papias évêque de Hiérapolis durant la première moitié du II<sup>e</sup> siècle, Jean de Paris théologien de l'Université de la capitale enseigne en 1302-1303 à propos du sacre royal que : « consacrer c'est donner à Dieu »<sup>153</sup>. Le sacre consisterait donc en une donation de la royauté et du roi à Dieu – indépendamment d'ailleurs de la sainteté du prince<sup>154</sup>. En parlant de *donation*, le sacre à nouveau donne au droit une place de choix. Cette acception est paradoxale. Si donation il y a, ce devrait être davantage de Dieu envers le roi que l'inverse. Car, selon la liturgie, le roi reçoit son onction et sa couronne au nom du Seigneur<sup>155</sup>. Dès lors, pourquoi faudrait-il une donation à Dieu alors qu'il s'agit au contraire d'investir le roi au nom de Dieu ? Ce problème peut être résolu par l'hypothèse suivante : Dieu ne donnerait au roi que ce qu'il reçoit de lui ; il faut donner à Dieu la royauté, pour que Dieu puisse en investir en retour le prince. En deux mots, c'est l'hypothèse de la *double donation*, qui n'a pas encore été explorée à notre connaissance.

Quel est le sens *théologique* d'une consécration conçue comme une double donation ? Le Père de l'Église Origène dévoile le sens spirituel de l'offrande sacrificielle sur l'autel :

- 
- « *Oratio ad regem benedicendum.* » (*Ordo* d'Eudes, 888, *OCF*, p. 136) ;
  - « *Benedictio cum rex elevatur in regnum* » (*Ordo* du second Sacramentaire de Tours, vers 900, *OCF*, p. 140) ;
  - « *Consecratio regis in regem.* » (*Ordo* des Onze formules, 900-950, *OCF*, p. 159) ;
  - « *Incipit percunctatio sive electio episcoporum ac clericorum nenon populorum ad regem consecrandum sive ad benedicendum.* » (*Ordo* de Ratold, vers 980, *OCF*, p. 177) ;
  - « *Ordo ad consecrandum regem.* » (*Ordo* royal de Cologne Dombibliothek 141, 1000-1050, *OCF*, p. 203) ;
  - « *Incipit ordo ad benedicendum regem, quando a clero et populo novus in regno sublimatur.* » (*Ordo* de Saint-Bertin, vers 1150-1200, *OCF*, p. 241) ;
  - « *Incipit ordo ad benedicendum regem, quando novus a clero et populo sublimatur in regno.* » (*Ordo* de 1200, vers 1200, *OCF*, p. 250) ;
  - « *Incipit ordo ad consecrandum et coronandum regem.* » (*Ordo* de 1250, 1240-1250, *OCF*, p. 380).

L'idée de consécration est parfois signifiée par la référence à l'onction elle-même :

- « *Ordo ad inungendum regem.* » (*Ordo* de Reims, vers 1230, *OCF*, p. 297) ;
- « *Ordo ad inungendum et coronandum regem in ecclesia Remensi.* » (Dernier *ordo* capétien, vers 1250-1270, *OCF*, p. 380) ;
- « *Ordo ad inungendum et coronandum regem.* » (*Ordo* de Charles V, 1364, *OCF*, p. 469) ;

On note également la variante suivante : « *Incipit ordo ad ordinandum regem.* » (*Ordo* d'Erdmann, vers 900, *OCF*, p. 147). Notez que les *ordines* de Louis XI et Charles VIII ne comportent pas de titre (*OCF*, p. 528 et 560). Les titres pouvant varier en fonction des manuscrits, nous citons toujours le plus ancien.

<sup>153</sup> JEAN DE PARIS, *Tractatus de potestate regia et papali*, LECLERCQ J. (éd.), *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, coll. « L'Église et l'État au Moyen Âge », n° 5, 1942, 268 p., p. 229.

<sup>154</sup> Sur la distinction entre le roi sacré et le roi saint au Haut Moyen Âge, voir NELSON J. L., « Royal Saints and Early Medieval Kingship », in *Politics and ritual in early medieval Europe*, *op. cit.*, p. 69-74.

<sup>155</sup> L'*ordo* de 1200 introduit la formule de consécration suivante : « *ungo te in regem de oleo sanctificato, in nomine Patri et Filii et Spiritus sancti* » – « Je t'oins en roi de l'huile sanctifiée, au nom du Père, du Fils et du saint Esprit » (*OCF*, p. 25 ; nous traduisons). En imposant la couronne, l'officiant prie Dieu de couronner lui-même le roi : « *Coronet te Dominus corona gloriae atque iustitiae* » – « Que le Seigneur te couronne d'une couronne de gloire et de justice » (*Ordo* de Charles le Chauve, 9 septembre 869, *OCF*, p. 108 ; *Ordo* de Louis le Bègue, 877, *OCF*, p. 121 ; *Ordo* d'Erdmann, vers 900, *OCF*, p. 149 ; *Ordo* de Ratold, vers 980, *OCF*, p. 186 ; Dernier *ordo* capétien, vers 1250-1270, *OCF*, p. 401 ; *Ordo* de Charles V, 1364, *OCF*, p. 499 ; *Ordo* de Louis XI, 1461, *OCF*, p. 544 ; *Ordo* de Charles VIII, 1484, *OCF*, p. 604).

Dieu demanda à Abraham de lui offrir son fils Isaac, sur la montagne qu'il lui montrerait. Et Abraham, sans hésiter, offrit son fils unique : il l'a placé sur l'autel, sortit le couteau pour l'égorger ; mais aussitôt, une voix le retint et un bélier lui fut donné à immoler à la place de son fils (Gn 22).

Tu le vois : *ce que nous offrons à Dieu reste à nous* ; mais cette offrande nous est demandée afin qu'en la présentant nous témoignions de notre amour pour Dieu et de notre foi en lui.<sup>156</sup>

Ce commentaire souligne d'abord que l'autel est le lieu de l'offrande à Dieu, ensuite qu'en principe Dieu rend aussitôt ce qu'on lui offre. Cette double donation par l'autel entre l'homme et Dieu serait un gage d'amour et de foi. Si Abraham peut réaliser la double donation de son fils par l'autel, c'est toutefois grâce à un premier don de Dieu envers le patriarche, à savoir la fécondité de son épouse stérile et âgée (Gn 19 et 20). La double donation aurait ainsi un sens théologique valable pour le sacre : quoique son pouvoir vient de Dieu (Rm 13, 1), le roi pourrait offrir la royauté à Dieu sur l'autel pour la recevoir en retour de lui, de sorte à lui témoigner ses vertus de religion.

Quel est le sens *juridique* d'une consécration conçue comme une double donation ? Appliquée au sacre royal, une telle liturgie emporterait d'importantes conséquences constitutionnelles. Si lors du sacre Dieu ne donne au roi que le pouvoir que ce dernier lui a offert, alors il faut conclure que la royauté tient certainement sa cause du peuple, quoique son origine vient toujours de Dieu selon saint Paul (Rm 13, 1). Si au contraire Dieu donne unilatéralement au prince le pouvoir, sans rien recevoir au préalable, alors il faut conclure que la royauté tient sa cause uniquement de Dieu. En somme, la question de la consécration du pouvoir rejoint la question de la constitution du pouvoir : le sacre signifie-t-il une consécration en forme de double donation du pouvoir entre le prince et Dieu, confirmant alors la cause populaire de la royauté ? Pour répondre, il faut puiser aux sources de la tradition française médiévale.

Une tradition suppose une transmission continue dans le temps. Est-il possible que les Carolingiens, les premiers Capétiens, puis les Valois transmettent durant près de huit siècles une même conception de la nature juridique du sacre et du couronnement ? Existe-t-il à propos du sacre une tradition française médiévale constante et dominante sur la constitution et la consécration du pouvoir susceptible soit de valider au moins en germe le droit divin des rois,

---

<sup>156</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur les nombres*, n° 12, ISABELLE DE LA SOURCE (éd. et trad.), *Lire la Bible avec les Pères*, t. 2 : *Le cycle de Moïse (Exode – Lévitique – Nombres – Deutéronome)*, Paris, Médiaspaul, 1990, 252 p., p. 182.

soit au contraire de le rejeter comme une idée anachronique ? Seules les sources médiévales peuvent restituer les éléments traditionnels de l'institution du sacre. Selon un ordre globalement chronologique, il s'agit de sources liturgiques, historiographiques, doctrinales, et juridiques.

À propos de la liturgie du sacre, la dette morale des historiens français du sacre envers leur homologue américain Richard Jackson est immense. Aidé des travaux de Percy E. Schramm<sup>157</sup>, il publie une édition exhaustive des *Ordines coronationis franciae*, appareil critique à l'appui, et datation éprouvée par ses soins<sup>158</sup>. Nous citons donc la liturgie française médiévale du sacre et couronnement telle que publiée par Richard Jackson et renvoyons le lecteur à son édition s'il s'interroge sur l'authenticité, la tradition manuscrite, la datation ou le caractère français des *ordines*. D'une manière générale, nous ne considérons la liturgie du sacre et couronnement de la reine de France<sup>159</sup> qu'à titre accessoire, puisqu'il s'agit d'honneur et non de pouvoir. Aussi, les *ordines*<sup>160</sup> médiévaux de couronnement des rois de France sont les suivants :

- l'*ordo* royal du sacramentaire de Gellone (790-800),
- l'*ordo* du sacramentaire d'Angoulême (ca. 800),
- l'*ordo* de la collection de Saint Emmeram (824-827),
- l'*ordo* royal du bénédictionnaire de Freising (avant 900),
- l'*ordo* de Charles le Chauve (869),
- l'*ordo* de Louis le Bègue (877),
- l'*ordo* royal du sacramentaire de Saint-Thierry (878),

---

<sup>157</sup> Voir OCF, p. 6.

<sup>158</sup> Comme l'explique Richard Jackson, pour consulter les *ordines* médiévaux francs, il fallait « utiliser pas moins de neuf ouvrages, et qui ne représentent pas nécessairement la meilleure édition dans chaque cas » (JACKSON R. A., « Les ordines des couronnements royaux au Moyen Âge », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 63-74, p. 63).

<sup>159</sup> Sur l'*ordo* du sacre de la reine de Wessex Judith, fille de Charles le Chauve, forgé en 856 par le consécrateur Hincmar de Reims, qui s'inspire du premier *ordo* anglais et qui influence durablement le rite du couronnement des reines de France, voir DEMOUY P., « Hincmar et les *ordines* des sacres dans le royaume des Francs », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 25-35, 25-28. Voir aussi DEMOUY P., « Le sacre de la reine dans le pontifical de l'Église de Reims (BM Reims, ms. 343) », in *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, séance du 27 novembre 2013, 2015, p. 284-297 ; RICHTER SHERMAN C., « The queen in Charles V's coronation book : Jeanne de Bourbon and the *Ordo ad reginam benedicendam* », in *Viator*, n° 8, 1977, p. 255-298 ; SMITH J. A., « The earliest Queen-Making Rites », in *Church History*, vol. 66, n° 1, 1997, p. 18-35 ; NOURRIGEON P., « Illustrer le sacre de la reine : l'exemple de Jeanne de Bourbon », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 89-102 ; et VALET S., « Reine de France : un titre sans puissance. Les déconvenues de Marie-Antoinette sur le sacre », in *Mémoires de la Société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands*, vol. 66, 2009, p. 135-147. Sur la place de la reine dans la monarchie française, voir COSANDEY F., *La reine de France. Symbole et pouvoir. XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 2000, 414 p.

<sup>160</sup> L'édition de Jackson emploie ce terme selon une acception générique englobant certains textes qui ne sont pas destinés à l'usage liturgique mais qui renseignent l'historien sur le contenu de la cérémonie (voir OCF, p. 7).

- la *petitio* et la *promissio* de Carloman (882),
- l'*ordo* du premier couronnement d'Eudes (888),
- l'*ordo* royal du second sacramentaire de Tours (ca. 900 ou avant),
- l'*ordo* d'Erdmann (ca. 900),
- l'*ordo* des onze formules (900-950),
- l'*ordo* de Ratold (ca. 980),
- l'*ordo* royal de Cologne Dombibliothek 141 (1000-1050),
- le mémorandum du couronnement de Philippe I<sup>er</sup> (1059),
- l'*ordo* de Saint-Bertin (ca. 1150-1200),
- l'*ordo* de 1200 (ca. 1200),
- l'*ordo* de Reims (ca. 1230),
- l'*ordo* de 1250 (1240-1250),
- le dernier *ordo* capétien (ca. 1250-1270),
- l'*ordo* de Charles V (1364),
- l'*ordo* de Louis XI (1461 et 1478),
- l'*ordo* de Charles VIII (1484)<sup>161</sup>.

Ces différents textes restituent les paroles prononcées par l'officiant, le clergé, le roi et le peuple ; ils décrivent également les gestes et les objets utilisés ; ils contiennent parfois quelques mots de commentaires à la manière d'une glose. Ce dernier aspect souligne la valeur doctrinale des *ordines* de couronnements royaux ou impériaux en général. En effet, ces textes qui se diffusent principalement dans les pontificaux – c'est-à-dire les livres liturgiques réservés au ministère propre de l'évêque – ne sont pas destinés à une utilité pratique, puisque peu d'évêques jouent un rôle dans un sacre, mais à un usage « scolaire »<sup>162</sup>. Ceci explique en partie pourquoi plusieurs *ordines* ne semblent pas avoir servi à un sacre particulier, tel que l'*ordo* d'Erdmann vers 900<sup>163</sup> ; ou que l'on ne sait pas précisément pour quels sacres ils ont été exécutés, tel l'*ordo* de Ratold commandé par l'abbé Ratold de Corbie vers 980 mais probablement employé plus tard au XII<sup>e</sup> et début XIII<sup>e</sup> siècles<sup>164</sup>. Il ne faut pas chercher d'auteur

---

<sup>161</sup> *OCF*, vol. 2, *contents*.

<sup>162</sup> Sur le « but théorique, intellectuel ou éducatif » des *ordines* de couronnement dans les pontificaux, voir EXARCHOS J., « Les *ordines* pour le couronnement du roi et de l'empereur dans la province ecclésiastique de Reims et leur dimension locale aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 37-50, spécialement p. 46.

<sup>163</sup> Le manuscrit vient de la « province de Sens », il « est le premier qui juxtapose les sacres du roi et de la reine, sans qu'on puisse le rattacher à un évènement précis puisque [...] les couronnements joints sont rares et tardifs » (DEMOUY P., *Le Sacre du Roi*, *op. cit.*, p. 98 et 99).

<sup>164</sup> Voir p. 113. Sur l'histoire des livres du sacre à laquelle nous reviendrons tout au long de cette étude, voir *ibid.*, p. 97-102 et *OCF*.

particulier à ces textes, si ce n'est Hincmar de Reims qui a laissé sa marque pour le sacre de Charles le Chauve en 869 et de Louis le Bègue en 877 dans les *Annales de Saint-Bertin*<sup>165</sup>. Toutefois, certaines nouvelles compilations d'*ordines* du bas Moyen Âge font l'objet d'une initiative royale et traduisent alors officiellement l'idéologie politique du temps et la célébration d'une dynastie, telles qu'en particulier l'*ordo* de 1250 sous le règne de saint Louis<sup>166</sup> et l'*ordo* de Charles V<sup>167</sup>. Notons de plus que l'histoire de la liturgie suit un développement progressif de sorte que les quatre premiers *ordines* listés ci-dessus ne contiennent que quelques oraisons sans mention d'onction ou de couronne, tandis que le dernier *ordo* médiéval compte 173 paragraphes<sup>168</sup>. Toutes ces informations forment le noyau de la croissance de la tradition française médiévale, dont le caractère proprement français s'affirme avec l'*ordo* de Reims vers 1230 qui mentionne désormais la Sainte Ampoule, les pairs de France<sup>169</sup>, le serment contre les hérétiques, la remise des chausses et des éperons<sup>170</sup>. En outre, l'analyse de ces *ordines* français passe aussi par un travail de comparaison sur certains aspects avec les *ordines* de couronnement étranger, de l'Angleterre à Byzance, dont les sources sont listées en propre aux côtés de traités de liturgie<sup>171</sup>.

Aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, principalement à l'instigation de commandes aristocratiques ou royales, les liturgistes parachèvent ce trésor littéraire de quatre manuscrits enluminés, dont l'importance n'est pas moindre. Il s'agit des enluminures de l'*ordo* de 1250 (Paris, BNF, MS latin 1246, fol. 1<sup>r</sup>-42<sup>r</sup>) ; de l'*ordo* de Wolfenbüttel à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, MS Cod. Guelf. 82.3 Aug. 2<sup>o</sup>, fol. 1<sup>r</sup>-30<sup>v</sup>) ; de l'*ordo* de Charles IV et Jeanne d'Évreux (Urbana, University of Illinois Library, MS non numéroté intitulé *Ordo ad consecrandum et coronandum regem et reginam Francia*, fol. 1<sup>r</sup>-23<sup>v</sup>) ; de la traduction de l'*ordo* de Reims et de l'*ordo* de Charles V (Londres, British Library, MS Cotton, Tiberius B

<sup>165</sup> Voir *OCF*, p. 87-123 ; et DEMOUY P., « Hincmar et les *ordines* des sacres dans le royaume des Francs », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 25-35. On pourrait rajouter le mémorandum de l'archevêque de Reims Gervais à propos du sacre qu'il administre à Philippe I<sup>er</sup> en 1059, mais ce récit ne retranscrit pas le contenu des oraisons et des rites exceptés les serments et l'élection, voir *OCF*, p. 217-232.

<sup>166</sup> Voir LE GOFF J., « Reims, ville du sacre », *op. cit.* ; et nous ajoutons : LE GOFF J. *et al.*, *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis. d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*, Paris, Gallimard, coll. « Le temps des images », 2001, 333 p.

<sup>167</sup> Voir FERGUSON O'MEARA C., *Monarchy and consent : the Coronation book of Charles V of France : British Library, Cotton MS Tiberius B.VIII*, Londres, Harvey Miller, 2001, 371 p.

<sup>168</sup> L'édition de Richard Jackson les numérote, voir *OCF*, p. 617.

<sup>169</sup> Sur le rôle des pairs de France au sacre du roi, voir DESPORTES P., « Les pairs de France et la couronne », in *RH*, t. 282, fasc. 2 (572), septembre-décembre 1989, p. 305-340 ; CONTAMINE Ph., « Les pairs de France au sacre des rois (XV<sup>e</sup> siècle). Nature et portée d'un programme iconographique », in *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France*, 1988, 1990, p. 321-348 ; et BLANCHARD J.-Ch., « Les pairs de France laïcs : fiction symbolique et réalité politique (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). L'exemple des princes lorrains issus de la seconde maison de Vaudémont », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 51-70.

<sup>170</sup> *OCF*, p. 291.

<sup>171</sup> Sur les sources liturgiques, voir p. 567 et svt.

VIII/2, 1365, fol. 35<sup>r</sup>-41<sup>r</sup> (traduction de l'*ordo* de Reims), fol. 43<sup>r</sup>-74<sup>v</sup> (*ordo* de Charles V)). Ces images médiévales sont en partie reproduites respectivement aux annexes 3 à 6. Elles favorisent la compréhension des symboles de la liturgie à propos du consentement du peuple, et surtout à l'égard du sens juridique d'une consécration du pouvoir temporel.

On ne peut toutefois ouvrir avec fruit ce trésor littéraire et artistique sans le regard éclairant des chroniques ou épîtres des contemporains. Quelle que soit l'époque et l'auteur, les chroniques traduisent bien souvent une certaine idée juridique d'un sacre ou couronnement particulier de l'histoire. À la différence de la liturgie dont l'évolution reste tributaire d'un respect des textes anciens, les chroniqueurs présentent de manière sans cesse renouvelée et selon des points de vue divers la réalité institutionnelle de l'investiture des princes français. De la sorte, le discours historiographique se situe à mi-chemin entre le texte liturgique et le texte doctrinal : il décrit les événements, voire les rites, tout en les liant selon une acception juridique particulière. Mis bout à bout, et à force de comparaison, il peut alors se dégager des éléments de discours communs et constants au fil des siècles, reflétant en définitive une tradition historiographique sur la nature du sacre, située au-dessus de la question contingente du régime variable de l'élection et de l'hérédité.

À vrai dire, jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, outre les *ordines*, les chroniques forment la principale source de réflexion sur la nature du sacre, aux côtés de quelques épîtres. Jusqu'alors, le sacre ne fait pas l'objet d'une problématique méritant une réponse doctrinale et argumentée. Il faut donc se tourner vers toute sorte de chronique médiévale ayant un lien avec le sacre et couronnement français. Pour ce faire, il n'est point utile de dépouiller des archives. Les chroniques forment une source si importante pour l'histoire médiévale, notamment du haut Moyen Âge, qu'aussitôt connues, les historiens ne tardent pas à en dresser une édition critique. En particulier pour le haut Moyen Âge, les principales éditions de chroniques et épîtres se situent dans la collection allemande des *Monumenta Germaniae Historica* débutant en 1823 sous la direction de Georg H. Pertz, et dans la collection française de la *Patrologie latine* conduite entre 1844 et 1855 par Jacques-Paul Migne. Le lecteur trouvera la liste exhaustive des diverses chroniques et épîtres utilisées et leur édition correspondante dans la bibliographie<sup>172</sup>. Sur la tradition manuscrite de ces textes, leur datation ou leur paternité éventuelle, nous renvoyons à nouveau aux éditions critiques. Nous compléterons toutefois au besoin ces informations par des éléments de bibliographie.

---

<sup>172</sup> Voir p. 573 et svt.

Quoiqu'indispensables, les sources historiographiques restent limitées. À partir du XIV<sup>e</sup> siècle, plusieurs textes doctrinaux relatifs au sacre et couronnement achèvent et parfont l'intelligence juridique de cette cérémonie. Aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, la doctrine française sur le sacre et couronnement se limite à quelques mots de commentaire. À la fin du XII<sup>e</sup> siècle parisien, elle est formulée dans des gloses sur la Bible par Pierre le Chantre et Raoul le Noir<sup>173</sup>, et dans des gloses sur le *Décret* de Gratien par l'auteur de la *Summa Et est sciendum*. Ensuite, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, les décrétistes parisiens dissertent sur l'investiture de l'empereur dans l'apparat *Ecce vicit leo* et la glose *Animal est substantia* ; tandis que dans le même temps, l'Anglais Étienne Langton enseignant dans l'école parisienne dédie quelques lignes de ses *Questiones* au sens de l'investiture de l'épée par l'Église. Ces modestes apports doctrinaux sur le sacre sont en Europe complétés entre autres par les *Quaestiones Orielenses II* d'origine probablement anglaise au XII<sup>e</sup> siècle ; puis par la *Summa Lipsiensis* française ou anglo-normande du dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle ; enfin par Laurent d'Espagne, et une glose commune à la *Summa* du décrétiste Huguccio, à la *Glossa palatina* et à la *Glossa ordinaria* sur le *Decretum* de Jean le Teutonique, au début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>174</sup>.

De ces gloses et commentaires ne ressort pas une doctrine spécifique sur le sacre et couronnement français. Pour cela, il faut attendre le XIV<sup>e</sup> siècle où éclosent d'importants développements liés à l'investiture des rois de France. Aussi, entre le XIV<sup>e</sup> siècle et le début du XVI<sup>e</sup> siècle, on peut citer les doctrines de : Jean de Paris et l'Université de Paris en 1302-1303<sup>175</sup>, Guillaume Durand de Saint-Pourçain en 1329<sup>176</sup>, Jean Golein en 1374<sup>177</sup>, l'auteur du *Songe du Vergier* en 1378<sup>178</sup>, Jean de Terrevermeille en 1419<sup>179</sup> et Jacques Alemain (+1515)

<sup>173</sup> PIERRE LE CHANTRE, *Commentaire sur les Livres des Rois*, in 1 Roi 1, 35, Paris, BNF Arsenal, MS 44, 382<sup>a</sup>, cité par BUC Ph., *L'Ambiguïté du livre*, *op. cit.*, p. 316, note 13 ; et in 1 Sam 10, 24, Oxford, MS Bodley SC 2717, 7<sup>va</sup>, cité par BUC Ph., *op. cit.*, p. 320 ; ROUAL LE NOIR, *Moralia regum*, II, xix, in 1 Sam 8, 17 ; III, xviii, in 1 Sam 10, 24 ; V, lii, in 1 Sam 24, 5-6 ; Lincoln, MS Cathedral 25, 32<sup>rb</sup>, 42<sup>va</sup>, 80<sup>vb</sup>-81<sup>ra</sup> ; cités et traduits par BUC Ph., *op. cit.*, p. 372, 371, 374.

<sup>174</sup> Voir l'ensemble des sources relatives au « Droit savant médiéval », p. 580 et svt.

<sup>175</sup> JEAN DE PARIS, *Tractatus de potestate regia et papali*, LECLERCQ J. (éd.), *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, coll. « L'Église et l'État au Moyen Âge », n° 5, 1942, 268 p. ; et *Quaestio de potestate papae*, DUPUY P. (éd.), *op. cit.*, p. 663-683.

<sup>176</sup> GUILLAUME DURAND DE SAINT POURÇAIN, *Circa originem potestatum et iurisdictionum quibus populus regitur*, VANDERJAGT A. J. (éd.), *Laurens Pignon, op : Confessor of Philip the Good*, Venlo, Jean Miélot, p. 57-133.

<sup>177</sup> JEAN GOLEIN, *Traité de la consecracion des princes*, BRUCKER Ch. et DEMAROLLE P. (éd.), *Le "Racional des divins offices" de Guillaume Durand. Livre IV, La messe, les "Prologues" et le "Traité du sacre" : liturgie, spiritualité et royauté : une exégèse allégorique*, Genève, Droz, 2010, 1082 p.

<sup>178</sup> *Le songe du Vergier. Édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library*, SCHNERB-LIÈVRE M. (éd.), t. 1 : *Livre I*, Paris, CNRS, 1982, XCII p., 502 p.

<sup>179</sup> JEAN DE TERREVERMEILLE, *Contra rebelles suorum regum*, BONNAUD J. (éd.), Lyon, C. Fradin, 1526 (1419), 121 f.



en 1518<sup>180</sup>. À cette liste s'ajoutent à titre de comparaison : d'une part Marsile de Padoue en 1324<sup>181</sup> et Guillaume d'Ockham entre 1339 et 1342<sup>182</sup> dans le camp impérial ; et d'autre part Jacques de Viterbe<sup>183</sup> et Gilles de Rome entre 1301 et 1302<sup>184</sup>, puis Jacques Cajétan en 1511<sup>185</sup> dans le camp papal. Le corpus doctrinal utilisé dans cette thèse est cependant beaucoup plus vaste, puisqu'il doit englober depuis l'Antiquité des discours théologiques et politiques concourant indirectement à la compréhension du sacre et couronnement<sup>186</sup>.

Si le sacre et couronnement français devient au bas Moyen Âge un objet doctrinal, cette cérémonie est aussi saisie par le droit. Sous les règnes de Charles V et Charles VI, la loi fixe progressivement le régime juridique du sacre royal français, révélant ce faisant la nature de cette institution au sein de l'État. Pour la connaissance des lois royales, nous nous référons classiquement aux recueils d'Isambert<sup>187</sup> et de Laurière<sup>188</sup> qui mettent à jour comme nous le verrons cinq ordonnances intéressant la cérémonie rémoise entre 1374 et 1407<sup>189</sup>. Au-delà de ce cycle législatif particulier, durant le Moyen Âge divers diplômes des rois de France ou du pape intéressent de près ou de loin le sujet, telles les bulles de Boniface VIII contre Philippe le Bel<sup>190</sup>. Il faut aussi signaler d'autres types de textes juridiques utiles à notre étude : les traités, les règles monastiques et les canons conciliaires, ainsi que les minutes du procès de Jeanne d'Arc<sup>191</sup>.

L'ensemble de ces sources de diverses natures restitue la tradition française du sacre et couronnement dans toutes ses dimensions. Il faut remarquer toutefois que ces sources sont dans

---

<sup>180</sup> ALMAIN J., *De potestate ecclesiastica. Clarissima et admodum utilis acutissimi doctoris Theologi magistri Jacobi Almain Senonensis Expositio : circa quaestionum decisiones magistri Guillelmi de Occam, super potestate summi pontificis*, s. l., Gilles de Gourmont, 1518, 45 fol.

<sup>181</sup> MARSILE DE PADOUE, *Defensor pacis*, SCHOLZ R. (éd.), fasci. 1 et 2, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1932-1933, 638 p.

<sup>182</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Octa quaestiones de potestate pape*, SIKES J. G. (éd.), *Opera Politica*, vol. 1, Manchester, University of Manchester at the University Press, 1940, 374 p.

<sup>183</sup> JACQUES DE VITERBE, *De regimine christiano*, ARQUILLÈRE H.-X. (éd.), *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe. De regimine christiano (1301-1302)*, Paris, Beauchesne, 1926, 314 p.

<sup>184</sup> GILLES DE ROME, *De ecclesiastica potestate*, DYSON R. W. (éd. et trad.), *Giles of Rome's. On Ecclesiastical Power*, New York, Columbia university press, 2004, 406 p.

<sup>185</sup> CAJÉTAN J., *Auctoritas pape et concilii sive Ecclesia comparata*, Rome, Marcellum Silber, 1511, 58 fol.

<sup>186</sup> Sur les traités spécifiquement liturgiques, voir « Les sources liturgiques », p. 567 et svt ; sur la « Littérature politique et [la] théologie médiévales », voir p. 576 et svt ; et voir aussi en complément les « sources diverses antiques » p. 584 et svt et « modernes » p. 586 et svt.

<sup>187</sup> ISAMBERT Fr.-A., DECRUSY N., et JOURDAN A. (éd.), *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 1420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, 1822-1833, 19 vol., (abréviation : *Isambert*).

<sup>188</sup> LAURIÈRE (de) E. (éd.), *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, Paris, 1723-1849, 22 vol., (abréviation : *ORF*).

<sup>189</sup> Voir p. 234.

<sup>190</sup> Voir l'ensemble des « sources législatives », p. 582 et svt.

<sup>191</sup> Voir ces sources listées à la page 585 et svt.

l'ensemble connues, du moins identifiées. Dès lors, quel est l'intérêt de dépouiller et d'étudier à nouveau ces sources médiévales relatives au sacre français ?

Pour mesurer cet intérêt, il faut premièrement sonder l'opinion des historiens sur la nature du sacre dans son rapport à la *constitution* du pouvoir. Dans son paragraphe dédié au « sacre royal », Philippe Nemo définit par-delà les siècles la nature constitutionnelle du sacre français :

Le sacre conserve [...], même au temps des Lumières et jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, une signification idéologique extraordinaire pour ceux qui croient dans les valeurs qui lui sont sous-jacentes. Il manifeste que le roi et la dynastie capétienne sont *institués par Dieu, non par les hommes*.<sup>192</sup>

Le sacre serait une manifestation du droit divin du « roi » et de la « dynastie », « institués par Dieu, non par les hommes ». Selon un point de vue semblable, l'historien américain du sacre royal français, Richard Jackson, estime qu'il « ne viendrait sans doute jamais à l'idée des historiens [...] de penser que la monarchie française était élective ». Pour marquer son étonnement, il se demande à propos des monarchomaques : « comment, au XVI<sup>e</sup> siècle, certains ont-ils pu en venir à croire que l'élection du roi de France faisait partie du droit ? »<sup>193</sup>. Prenant le contre-pied de ces doctrines, Richard Jackson pense que « la cérémonie du sacre et du couronnement [...] aidait à jeter les bases de la royauté de droit divin et même de la royauté absolutiste. »<sup>194</sup> De manière significative, le grand historien médiéviste du sacre royal, Patrick Demouy, résume la nature du sacre français par ces mots : « Une liturgie de droit divin »<sup>195</sup>. L'historien du droit Jacques Krynen définit quant à lui un « trinôme médiéval, *sacre* – royauté très chrétienne – royauté *de droit divin* »<sup>196</sup>, marquant ainsi l'actualité du droit divin à propos du sacre médiéval français. De manière plus nuancée, Jean Barbey énonce pour sa part que « la doctrine du droit divin des rois n'aurait pu s'épanouir sans la force d'une onction solennisant la transmission d'un mandat venu d'en haut. »<sup>197</sup> En somme, l'historiographie contemporaine a tendance à classer le sacre royal français dans le registre du droit divin des rois. Or, notre hypothèse selon laquelle Jean Du Tillet serait le premier auteur en 1566 à formuler en France la doctrine du droit divin des rois – selon laquelle le pouvoir vient de Dieu *sans le consentement*

---

<sup>192</sup> NEMO Ph., *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, op. cit., p. 837. Nous soulignons.

<sup>193</sup> JACKSON R. A., *Vivat rex*, op. cit., p. 107.

<sup>194</sup> JACKSON R. A., « Le pouvoir monarchique dans la cérémonie du sacre et couronnement des rois de France », in BLANCHARD J. (dir.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge. Actes du colloque organisé par l'Université du Maine les 25 et 26 mars 1994*, Paris, Picard, 1995, p. 237-251, p. 247.

<sup>195</sup> C'est le titre de l'« Avant-propos » dans DEMOUY P., *Le Sacre du Roi*, op. cit., p. 7.

<sup>196</sup> KRYNEN J., *L'Empire du roi*, op. cit., p. 351. Nous soulignons.

<sup>197</sup> BARBEY J., *Être roi. Le roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI*, Paris, Fayard, 1992, 574 p., p. 65.

*constituant du peuple* – invite à approfondir ce consensus universitaire. C'est en ce sens qu'il y a un intérêt à réétudier les sources médiévales du sacre, et cela de manière exhaustive.

Il faut secondement sonder également l'opinion des historiens sur la nature du sacre dans son rapport à la *consécration* du pouvoir accepté dans le sens d'une donation à Dieu, et *in fine* d'une double donation entre le prince et Dieu, comme nous l'avons dit. Mais, force est de constater que, sur ce sujet précis, la bibliographie est inexistante<sup>198</sup>. Pour cause, l'idée même du droit divin des rois, telle que répandue dans l'historiographie contemporaine, suppose une donation *unilatérale* de Dieu au roi<sup>199</sup>, et rend ce faisant inaudible l'idée inverse d'une donation double par laquelle il appartient d'abord au roi de donner à Dieu.

Le fait d'avoir identifié une apparition probable du droit divin des rois au début des guerres de religion, sous la plume de Jean Du Tillet en 1566, remet en cause l'idée que le sacre médiéval français traduirait un pouvoir venant de Dieu sans le peuple et sans donation préalable de la royauté sur l'autel. Aussi, nous pouvons formuler la question suivante : dans l'hypothèse où la doctrine du droit divin des rois – dans un sens exclusif du rôle constituant du peuple – serait étrangère au Moyen Âge, la tradition française du sacre et du couronnement, dans ses sources médiévales liturgiques, historiographiques, doctrinales et juridiques, reconnaît-elle le consentement constituant du peuple d'une part, et la double donation du pouvoir entre le prince et Dieu d'autre part ?

Dans l'affirmative, la constitution de la royauté s'incarnerait dans un consentement constituant du peuple ritualisé (première partie), tandis que la consécration de la royauté impliquerait une double donation (seconde partie).

---

<sup>198</sup> Au mieux, on lit que le fait de déposer sur « l'autel » les insignes permet de leur « transmet[tre] une sacralité » (LE GOFF J., *Aspect religieux et sacré de la monarchie française du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, in MAGNOU-NORTIER É. (dir.), *Pouvoirs et libertés au temps des premiers Capétiens*, Maulévrier, Hérault, 1992, p. 309-322, p. 311). Propos que Jacques Le Goff répète dans LE GOFF J., « A coronation Program for the Age of Saint Louis : The Ordo of 1250 », in BAK M. (dir.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 46-56, p. 51.

<sup>199</sup> Par exemple, dans son avant-propos titré « Une liturgie de droit divin », Patrick Demouy évoque l'idée d'une « délégation divine » envers le roi, mais point de donation préalable du roi envers Dieu (DEMOUY P., *Le Sacre du Roi*, *op. cit.*, p. 7 et 8).

## **Première partie : La constitution de la royauté ou le consentement constituant du peuple ritualisé**

À la question de la constitution de la royauté, le sacre ou le couronnement répond par le rite du consentement constituant du peuple. De manière générale, le consentement constituant du peuple se vérifie à propos du sacre, considéré dans son rapport : à l'élection ou acclamation constituante telle que pratiquée entre 751 et 1271 (chapitre 1) ; à la succession telle que pensée dans la doctrine française entre 1302 et 1378 (chapitre 2) ; à la législation constitutionnelle telle que produite entre 1374 et 1407 (chapitre 3) ; et à la coutume successorale telle que théorisée par Jean de Terrevermeille en 1419 (chapitre 4).

### **Chapitre 1 : Le sacre et l'élection ou acclamation constituante (751-1271)**

En France, la période s'étendant de 751 à 1271 se caractérise par un régime successoral fait d'un dosage variable entre les deux principes de l'hérédité et de l'élection ; elle laissera la place après 1271 à une hérédité royale pure comme nous le verrons. Dans ce régime, l'élection constitue en propre le pouvoir temporel de celui qui y est le plus souvent appelé par l'hérédité, c'est pourquoi l'on peut parler d'élection *constituante*. L'élection est généralement précédée d'une interrogation adressée à l'assemblée qui répond en principe oralement et d'une seule voix afin d'exprimer son consentement à la constitution du pouvoir. À la différence de l'élection, l'acclamation qui est également orale et unanime n'est pas précédée d'une question, elle se réalise au moment d'un rite majeur tels le couronnement, l'onction ou l'intronisation. Or, comme nous l'avons vu en introduction, le sacre et le couronnement offrent le cadre liturgique dans lequel peut être solennisée une élection ou une acclamation. Nous pouvons dès lors nous demander si, entre 751 et 1271, la tradition française inscrit dans la nature du sacre l'élection ou l'acclamation, et si ces rites expriment le consentement constituant non seulement d'une assemblée, mais également du peuple. Pour ce faire, nous étudions les origines fondatrices que sont le premier sacre de Pépin en 751 et le couronnement de Charlemagne en 800 (section 1), de sorte à mettre ensuite en exergue la tradition du consentement rituel constituant du peuple (section 2).



## Section 1 : Les origines fondatrices : le premier sacre de Pépin (751) et le couronnement de Charlemagne (800)

Le premier sacre franc de 751 constitue la royauté par l'onction associée à l'élection constituante du peuple (A). De manière semblable, le premier couronnement franc de 800 constitue le pouvoir par la couronne associée à l'acclamation constituante du peuple (B). Plus que l'onction de Pépin le Bref, le couronnement carolin est fondateur comme le montrent l'importance de la dignité impériale de Charlemagne et de son couronnement dans la tradition française (C).

### A. Le sacre de 751 : une constitution de la royauté par l'onction associée à l'élection constituante du peuple

C'est là le génie de l'avènement de 751 : l'élection constituante du peuple (1) prévue par la coutume mérovingienne est désormais associée à l'onction (2). Il s'agit en fait d'un rituel conforme au modèle biblique (3).

#### 1. Une élection constituante du peuple

En 751, comme maire du palais, Pépin « exer[ce] le pouvoir depuis dix ans, dont quatre en maître unique » face à un roi nominal, Childéric, incapable comme ses dix prédécesseurs<sup>200</sup>. C'est alors, comme nous l'apprend une chronique commandée par l'oncle de Pépin<sup>201</sup>, que

<i>una cum consilio et consensu omnium Francorum, missa relatione, a sede apostolica auctoritate percepta, praecelsus Pippinus electione totius Franciae in sedem regni cum consecratione episcoporum, et subiectione principum, una cum regina Bertradane, ut antiquitus ordo deposcit, sublimatur in regno.</i> <sup>202</sup>	de l'avis et du consentement de tous les Francs, après en avoir reçu le pouvoir du Siège apostolique, d'après le rapport qui avait été envoyé, le très-haut Pépin, par l'élection de toute la Francie pour le trône du royaume, avec la consécration des évêques et la soumission des princes, ainsi que la reine
--	---

<sup>200</sup> GOBRY I., *Pépin le Bref. 751-768. Père de Charlemagne*, Paris, Pygmalion, coll. « Histoire des Rois de France », 2011, 248 p., p. 96.

<sup>201</sup> Selon le continuateur, la chronique est commandée par « Childebrand, oncle dudit roi Pépin » (Troisième continuateur de Frédégaire, *Chronique de Frédégaire*, GUIZOT Fr. (trad.), *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, Paris, Brière, 1823, p. 155-265, p. 249).

<sup>202</sup> Troisième continuateur de Frédégaire, *Chronicum*, année 751, PL 71, 684.

	Bertrade, est élevé au royaume, comme l'antique usage l'exige. <sup>203</sup>
--	---

Cette source souligne par deux fois l'importance du « consentement » puis de « l'élection » de « tous les Francs ». Que dans les faits, « l'avis » initial provienne d'une assemblée des grands, d'ailleurs surement incomplète, du moins non unanime<sup>204</sup>, c'est le plus réaliste. Pour autant, aux yeux du chroniqueur, Pépin n'est pas devenu roi par l'élection de quelques-uns, mais bien par celle de « tous les Francs » ou de « toute la Francie ». L'onction quant à elle ne fait qu'accompagner (« avec ») une élection constituante en soi.

D'autres sources confirment que l'élection du peuple suffit à constituer la royauté. Selon la chancellerie de Charlemagne relatant dans les années 790 les événements encore récents du règne de Pépin<sup>205</sup>, Zacharie « ordonna par autorité apostolique que *Pépin soit fait roi* »<sup>206</sup>. L'usage du verbe *faire (facio)* montre que l'existence de la royauté nécessite un acte créateur, en l'espèce un acte constituant. La chronique aussitôt montre de quelle manière Pépin a été *fait* roi : « Suivant l'usage des Francs, Pépin fut *élu roi* et oint par la main de l'archevêque Boniface [...] et élevé par les Francs à la royauté »<sup>207</sup>. Là encore, force est de constater que l'onction accompagne certes, mais ne constitue pas le pouvoir. Ce sont seulement les « Francs » qui « élèv[ent] » Pépin « à la royauté », eux seuls – c'est ici sous-entendu et comme nous l'avons vu confirmé par Éginhard – l' « éli[isent] » en « roi ».

Le motif suffisant de l'élection s'illustre encore dans les *Annales sanctae Columbae Senonensis* qui pour l'année « 751 » notent, sans considération du sacre, les seuls mots suivants : « Pépin fut élu en roi, Childéric tonsuré. »<sup>208</sup> Aux yeux du moine, l'élection explique à elle seule l'avènement d'un nouveau roi en lieu et place d'un autre, quand l'onction dont il n'est rien dit ne semble pas nécessaire à ce changement de régime.

Pour autant, d'autres sources insistent sur l'importance nouvelle de l'onction.

---

<sup>203</sup> Nous traduisons.

<sup>204</sup> Plusieurs historiens « concluent que Pépin n'a pas pu monter sur le trône sans mécontenter une part de l'aristocratie, qu'elle soit austrasienne, bavaroise ou alamane » selon CLOSE F., « Le sacre de Pépin de 751 ? Couliesses d'un coup d'État », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 85, fasc. 3-4, 2007, p. 835-852, p. 842 et 843 et note 22.

<sup>205</sup> Pour une présentation critique des *Annales regni Francorum*, voir MINOIS G., *Charlemagne*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2014, 896 p., p. 90-96.

<sup>206</sup> « *per auctoritatem apostolicam iussit Pippinum regem fieri* » (*Annales regni Francorum*, MGH SS rer. Germ. 6, p. 8). Nous traduisons.

<sup>207</sup> « *Pippinus secundum morem Francorum electus est ad regem et unctus per manum [...] Bonifacii archiepiscopi et elevatus a Francis in regno* » (*id.*). Nous traduisons.

<sup>208</sup> « *Pipinus electus est in regem, Hildericus tonsoratus.* » (*Annales sanctae Columbae Senonensis*, MGH SS 1, p. 102)

## 2. Une élection désormais associée à l'onction

Quoique la chronique commandée par l'oncle de Pépin insiste sur le respect de « l'antique usage », la consécration reste bien une nouveauté. Sa place est surtout particulière : en l'accompagnant, l'onction est explicitement associée à l'élection. Selon le texte, « l'élection de toute la Francie » s'est faite « avec la consécration »<sup>209</sup>. Or, jusqu'alors, « l'antique usage » de « l'élection » du peuple suffisait à fonder l'avènement du chef. Mais le contexte particulier d'un changement dynastique conduit l'entourage royal et le clergé à vouloir légitimer cette élection. Pour ce faire, on a élevé l'élection populaire dans la sphère du sacré, de sorte que cette élection soit inattaquable. C'est en définitive peut-être plus l'élection que l'élu que les évêques ont désiré consacrer.

Cette association nouvelle de l'élection avec l'onction est plus patente encore dans la *Clausula* de l'onction du roi Pépin composée vers 767 à l'abbaye Saint-Denis<sup>210</sup>. Selon le contemporain,

<i>Pippinus [...] per auctoritatem et imperium [...] Zachariae papae et unctionem sancti chrismatis per manus beatorum sacerdotum Galliarum et electionem omnium Franchorum [...] in regni solio sublimatus est.</i> <sup>211</sup>	Pépin [...] fut élevé au trône du royaume [...], par l'autorité et sur ordre [...] du pape Zacharie et par l'onction du saint chrême, reçue des mains des bienheureux prêtres des Gaules, et par l'élection de tous les Francs. <sup>212</sup>
---	--

Ici, outre l'ordre papal, l'élévation de Pépin à la royauté s'opère tant par l'onction que par l'élection, de sorte que seul l'éclairage des autres sources permet de savoir que c'est en réalité l'élection du peuple et non point l'onction des prêtres qui fait le roi. Le texte marque un glissement sémantique : le « cum »<sup>213</sup> (avec) est devenu « per » (par) ; ce n'est plus seulement avec la consécration et par l'élection, c'est désormais par la consécration et par l'élection. C'est ainsi que dès le temps de Pépin, les contemporains ont vu dans l'onction une force créatrice, en raison de son association avec l'élection constituante du peuple.

<sup>209</sup> Voir note 202.

<sup>210</sup> L'auteur indique lui-même la date à laquelle il écrit ce texte ; son authenticité n'a pas été remise en cause de manière « convaincante », voir BAUTIER R.-H., « Sacres et couronnements sous les carolingiens et les premiers capétiens », *op. cit.*, p. 12, note 13 et BRUNTERC'H J.-P., *Archives de la France*, FAVIER J. (dir.), t. 1 : *Le Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Fayard, 1994, 468 p., p. 208. Les doutes sur l'authenticité du texte ont été émis par STOCLET A., « La *Clausula de unctione Pippini regis* : mises au point et nouvelles hypothèses », in *Francia*, n° 8, 1980, p. 1-42 ; et « La *Clausula de unctione Pippini regis*, vingt ans après », *Revue belge de philologie et d'histoire*, n° 78, 2000, p. 719-771.

<sup>211</sup> *Clausula de unctione Pippini regis*, MGH SS 15, 1, p. 1.

<sup>212</sup> Nous traduisons.

<sup>213</sup> Voir note 202.



Quelques décennies plus tard, le recul sur l'évènement de 751 conduit à une simplification de l'histoire de la part d'Éginhard<sup>214</sup> (770 ca.-840). Certes, selon le bénédictin, le pape Zacharie aurait « command[é] au peuple des Francs que Pépin, qui usait de la puissance royale, pût aussi jouir de la dignité de <ce> nom »<sup>215</sup> ; autrement dit, en vue de fonder la « dignité » royale de Pépin, l'évêque de Rome ne s'est pas adressé au clergé, ni n'a évoqué l'utilité d'une onction, il s'adresse au contraire en propre « au peuple des Francs », comme si à lui seul pouvait revenir le pouvoir de conférer une telle dignité. Cependant, lorsqu'il s'agit de décrire l'avènement de Pépin, le chroniqueur ne juge pas utile de rappeler le fait de l'élection du peuple. Il écrit ainsi que : « Pépin [...], oint en roi par le saint archevêque Boniface, fut élevé à l'honneur du royaume. »<sup>216</sup> De même : « Pépin fut appelé roi des Francs, et oint pour la dignité de cet honneur par l'onction sacrée de la main de Boniface [...], et élevé sur le trône du royaume selon la coutume des Francs »<sup>217</sup>. L'élection bien qu'omise reste néanmoins suggérée par Éginhard lorsqu'il évoque la « coutume des Francs ». Pour cause, grâce à Grégoire de Tours notamment, les écrivains carolingiens savent que cette coutume prescrit depuis Clovis l'élévation sur le pavois du chef sous le cri électif *constituant* du peuple<sup>218</sup>. En fait, les conjonctions « et » dans la dernière citation maintiennent l'association entre d'une part l'onction et d'autre part l'élévation selon la « coutume ». L'historiographe de la cour de Charlemagne ne prétend donc pas attribuer à la seule onction un pouvoir créateur. Pour preuve, selon Éginhard, à la mort de Pépin ses deux fils « furent créés rois par le consentement de tous les Francs » à l'occasion duquel furent donnés des « insignes » mais point d'onction<sup>219</sup> ; de même à la mort de son frère, à nouveau, « Charles [...] est constitué roi par le consentement de

<sup>214</sup> La partie des *Annales Fuldenses* qui nous intéresse est composée par Éginhard (LOT F., « *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*, par F. Kurze », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 53, 1892, p. 450-452, p. 450).

<sup>215</sup> « *Zacharias papa, ex auctoritate sancti Petri apostoli, mandat populo Francorum ut Pippinus, qui potestate regia utebatur, nominis quoque dignitate frueretur.* » (ÉGINHARD, *Annales Fuldenses I, MGH SS rer. Germ.* 7, p. 6)

<sup>216</sup> « *Pippinus [...] a sancto Bonifatio archiepiscopo in regem unctus regni honore sublimatus est.* » (*Id.*) Nous traduisons et soulignons.

<sup>217</sup> « *Pippinus rex Francorum appellatus est, et ad huius dignitatem honoris unctus sacra unctione manu sanctae memoriae Bonifatii archiepiscopi et martiris, et more Francorum elevatus in solium regni* » (ÉGINHARD, *Annales Laurissenses et Einhardi, MGH SS 1*, p. 139). Nous traduisons et soulignons.

<sup>218</sup> « *Chlodovechus [...] convocat omnem populum illum [...]. At illi ista audientes, plaudentes tam parvis quam vocibus, eum clypeo evectum super se regem constituunt.* » (GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, 2, 40, PL 71, 237 et 238) Nous traduisons et soulignons : « Clovis [...] convoqua tout le peuple [...]. Après avoir entendu cela, ils l'applaudirent de leurs mains et de leurs bouches, et l'ayant élevé sur un bouclier, ils le constituèrent leur roi. »

Pour une analyse de l'élection des Francs sous les Mérovingiens, voir LE JAN R., « La sacralité de la royauté mérovingienne », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 58<sup>e</sup> année, n° 6, 2003, p. 1217-1241.

<sup>219</sup> « *consensu omnium Francorum reges creati, et [...] insignia regni susceperunt* » (ÉGINHARD, *Annales Laurissenses et Einhardi, MGH SS 1*, p. 147).

tous les Francs »<sup>220</sup>. Si l'onction peut faire le roi, c'est donc en raison de son association à la « coutume » franque, qui attribue bien au peuple le pouvoir de créer et constituer le roi.

Cela étant dit, il ne fait pas difficulté de lire dans les *Premières Annales de Metz* composées sous le règne de Charlemagne : « le Prince Pépin, oint par l'archevêque Boniface, fut constitué roi des Francs »<sup>221</sup> – il faut ici entendre que la constitution du roi des Francs fut accompagnée de l'onction.

Le fait, en 751, de l'association de l'élection constituante du peuple avec l'onction royale est d'autant plus compréhensible qu'elle correspond au modèle biblique.

### 3. Un rituel conforme au modèle biblique

Comme l'a souligné Jean de Pange, par exception Saül et David reçoivent chacun deux sacres. Le premier s'opère presque secrètement, sans le peuple<sup>222</sup>, et il n'a pas de « lien apparent avec leur avènement »<sup>223</sup>. C'est lors du deuxième sacre qu'ils sont faits roi. L'onction secrète ne représente pas un principe car il n'en est mention que pour ces deux rois. De manière générale, les rois juifs font l'objet du seul sacre constitutif. C'est bien sûr ce modèle-là qui guide le sacre également constitutif de Pépin en 751.

Nonobstant les onctions secrètes exceptionnelles de Saül et David, les nombreux récits bibliques de sacres juifs établissent clairement un principe<sup>224</sup> : c'est le *peuple* qui à travers ou avec l'onction *fait* le roi. Jean de Pange, analysant les textes scripturaires, l'a démontré facilement<sup>225</sup>. Pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir la Vulgate :

<i>dixit autem Samuhel ad populum venite et eamus in Galgala et innovemus ibi regnum et perrexit omnis populus in Galgala et</i>	Samuel dit au <i>peuple</i> : « Venez, allons à Guilgal et nous y renouvellerons <sup>226</sup> la royauté. » Tout le <i>peuple</i> alla donc à Guilgal
--	---

<sup>220</sup> « *Karolus autem fratre defuncto consensu omnium Francorum rex constituitur.* » (ÉGINHARD, *Vita Karoli*, *MGH SS rer. Germ.* 25, p. 6)

<sup>221</sup> « *Pippinus princeps a Bonefacio archiepiscopo unctus rex Francorum constituitur* » (*Annales Mettenses priores*, *MGH SS rer. Germ.* 10, p. 42). Nous traduisons.

<sup>222</sup> 1 Sam 10, 1 ; 1 Sam 16, 13.

<sup>223</sup> PANGE (de) J., *Le Roi très chrétien*, Paris, Fayard, 1949, 448 p., p. 49, voir aussi p. 47 et 48.

<sup>224</sup> On compte une exception, l'onction de Jéhu pour laquelle l'intervention ou la participation du peuple n'apparaît pas (2 Roi 9, 6).

<sup>225</sup> PANGE (de) J., *op. cit.*, p. 49-53.

<sup>226</sup> « renouvellerons » car quelques jours plus tôt, indépendamment d'une cérémonie de sacre, Saül fait l'objet d'une ovation spontanée du peuple qui lui reconnaît déjà sa royauté : « *ait Samuhel ad omnem populum certe videtis quem elegit Dominus quoniam non sit similis ei in omni populo et clamavit cunctus populus et ait vivat rex* » (1 Sam 10, 24) – « Samuel dit à tout le peuple : "Avez-vous vu celui que le Seigneur a choisi ? Car il n'a pas son pareil dans tout le peuple." Et tout le peuple l'acclama, en criant : "Vive le roi !" » (Nous traduisons).

<p><i>fecerunt ibi regem Saul coram Domino (1 Sam 11, 14-15)</i></p> <p><i>veneruntque viri Iuda et unxerunt ibi David ut regnaret super domum Iuda (2 Sam 2, 4)</i></p> <p><i>[« senes de Israhel » avec ou à l’initiative de « universae tribus Israhel »] unxeruntque David in regem super Israhel (2 Sam 5, 1-3 ; récit similaire dans 1 Chro 11, 1-3)</i></p> <p><i>omnis quoque populus certabat in cunctis tribubus Israhel dicens [...] Absalom autem quem unximus super nos (2 Sam 19, 10)</i></p> <p><i>sumpsitque Sadoc sacerdos cornu olei de tabernaculo et unxit Salomonem et cecinerunt bucina et dixit omnis populus vivat rex Salomon (1 Roi 1, 39)</i></p> <p><i>produxitque filium regis et posuit super eum diadema et testimonium feceruntque eum regem et unxerunt et plaudentes manu dixerunt vivat rex audivit Athalia vocem currentis populi (2 Roi 11, 12-13 ; récit similaire dans 2 Chro 23, 11)</i></p> <p><i>tulitque populus terrae Ioahaz filium Iosiae et unxerunt eum et constituerunt eum regem (2 Roi 23, 30 ; récit similaire dans 2 Chro 36, 1)</i></p> <p><i>[« ecclesia » « popul[i] » selon 1 Chro 29, 20 et 17] unxerunt [Salomonem] autem Domino in principem (1 Chro 29, 22)</i></p> <p><i>constituerunt autem habitatores Hierusalem Ochoziam [...] regem (2 Chro 22, 1)</i></p>	<p>et ils firent Saül roi sur eux en présence du Seigneur<sup>227</sup></p> <p>les hommes de Juda vinrent et là oignirent David afin qu’il règne sur la maison de Juda</p> <p>Ils [« les anciens d’Israël » avec ou à l’initiative de « toutes les tribus d’Israël »] oignirent David en roi sur Israël.</p> <p>Tout le peuple discutait dans chaque tribu d’Israël, disant : [...] Absalom, lui que nous avons oint sur nous</p> <p>Le prêtre Sadoc prit dans la Tente la corne d’huile et oignit Salomon. On sonna du cor et tout le peuple dit : « Vive le roi Salomon ! »</p> <p>Joad fit avancer le fils du roi, lui remit le diadème sur lui et le testament. Ils le firent roi et l’oignirent, et battant des mains, ils dirent : « Vive le roi ! ». Athalie entendit la voix du peuple qui accourait.</p> <p>Le peuple du pays prit Joakaz, fils de Josias, et ils l’oignirent et le constituèrent roi</p> <p>[L’ « assemblée » du « peuple »] oignit [Salomon] en prince pour le Seigneur</p> <p>Les habitants de Jérusalem constituèrent Ocozias [...] roi</p>
---	--

<sup>227</sup> La « présence du Seigneur » et l’initiative du prophète Samuel supposent une onction sacrée.

<i>populi multitudo [...] constituit regem Iosiam (2 Chro 33, 25)</i>	la <i>multitudo du peuple</i> [...] constitue Josias roi <sup>228</sup>
---	---

Parmi ces relations, celle qui reflète le mieux le sacre de Pépin vient de 1 Roi 1, 39 : « Le prêtre Sadoc prit dans la Tente la corne d’huile et oignit Salomon. On sonna du cor et tout le peuple dit : "Vive le roi Salomon !" » En effet, pour Salomon comme pour Pépin c’est le sacerdoce seul qui oint, non pas le peuple dans son ensemble comme le voudraient en particulier 2 Sam 5, 1-3 ; 2 Sam 19, 10-11 ; 2 Roi 11, 12-13 ; 2 Roi 23, 30 et 1 Chro 29, 22. Toutefois, pour le roi juif comme le Carolingien, l’onction du sacerdoce est bien associée à l’acclamation – ou à l’élection selon le vocabulaire pépinien – de « tout le peuple ». Du reste, en lisant 2 Sam 2, 4 ; 2 Sam 5, 3 2 ; 2 Sam 19, 10-11 et 1 Chro 29, 22 les clercs peuvent constater que dans ces passages où il n’est question que d’*oindre*, sans autre action constituante, l’acte n’en demeure pas moins celui du peuple. Cette littérature biblique tend dès lors à conférer à l’onction royale la présomption d’une volonté constituante du peuple ; ce qui peut expliquer pourquoi un Éginhard – temps où le thème de la royauté davidienne bat son plein<sup>229</sup> – n’estime pas nécessaire de préciser que l’onction de Pépin fut accompagnée de l’élection du peuple, et se limite à évoquer la « coutume des Francs » selon laquelle, comme on le sait, le roi est constitué par le cri électif constituant du peuple<sup>230</sup>. De manière plus générale, le modèle biblique des premiers liturgistes francs leur montre : d’abord, que c’est bien le peuple qui *fait* et *constitue* le roi ; ensuite, que la « coutume » franque de l’élection constituante du peuple s’accorde parfaitement avec l’onction royale.

Ce qui est vrai pour l’onction l’est-il également pour le couronnement ?

B. Le couronnement de 800 : une constitution du pouvoir par la couronne associée à l’acclamation constituante du peuple

Le récit du couronnement de Noël 800 est établi dans cinq sources contemporaines que Robert Folz a consignées et traduites : les Annales royales de la cour de Charlemagne, le *Liber Pontificalis* de la cour papale, les Annales de l’abbaye de Lorsch dirigées par l’abbé Ricbod<sup>231</sup> (qu’Anschaire de Brême réinterprétera comme nous le verrons), la *Vita Karoli* d’Eginhard, et

<sup>228</sup> Nous traduisons et soulignons. Sur ces deux dernières citations, la coutume de l’onction royale étant établie, il est probable qu’elle soit pratiquée pour Ocozias et Josias quoique le texte ne le précise pas.

<sup>229</sup> FOLZ R., *25 décembre 800. Le Couronnement impérial de Charlemagne*, Paris, Gallimard, coll. « Trente journées qui ont fait la France », 2008, 334 p., p. 118-120.

<sup>230</sup> Voir p. 62.

<sup>231</sup> Selon FOLZ R., *25 décembre 800. Le couronnement impérial de Charlemagne, op. cit.*, p. 165.

la *Chronographia* du byzantin saint Théophane<sup>232</sup>. Or, les deux sources officielles que sont les Annales royales et le *Liber Pontificalis*, représentant le point de vue royal pour l'une et le point de vue papal pour l'autre, de concert avec les Annales de Lorsch et Anschaire de Brême, soulignent unanimement le rôle joué par le peuple dans l'avènement de l'empereur. Certes, la mobilisation de la foule a une portée diplomatique : pour ménager l'irritation de Byzance vivant le couronnement impérial comme une usurpation, on feint que le roi des Francs fut forcé tantôt par le peuple, tantôt par le pape ou le clergé de ceindre et accepter le titre impérial<sup>233</sup>. Mais l'acclamation du peuple est avant tout de nature constitutionnelle, comme le montrent les Annales royales (1), le *Liber pontificalis* (2), les Annales de Lorsch réinterprétées par saint Anschaire de Brême (à partir de 838) (3) et le modèle byzantin du couronnement et de l'acclamation (4).

### 1. Les Annales royales

Considérons d'abord le point de vue de la cour du nouvel empereur. Les *Annales regni Francorum* relatent :

<p><i>ante confessionem beati Petri apostoli [...] Leo papa coronam capiti eius imposuit, et a cuncto Romanorum populo adclamatum est : "Carolo augusto, a Deo coronato magno et pacifico imperatori Romanorum, vita et victoria !" Et post laudes ab apostolico more antiquorum principum adoratus est atque ablato patricii nomine imperator et augustus est appellatus.</i><sup>234</sup></p>	<p>devant la confession du bienheureux apôtre Pierre [...] le pape Léon lui posa sur la tête une couronne et tout le peuple des Romains acclama : "À Charles Auguste, couronné par Dieu, grand et pacifique empereur des Romains, vie et victoire". Et après les laudes, il fut adoré par le seigneur apostolique, à la manière des anciens empereurs ; ayant déposé le titre de patrice, il fut appelé par tous empereur et Auguste.<sup>235</sup></p>
--	---

Les Annales royales ne font pas état d'une élection, ni *a fortiori* d'une succession héréditaire, qui puisse établir un pouvoir impérial en amont de la cérémonie. C'est donc en toute logique que la relation présente le couronnement comme proprement constitutif. En ce sens, l'incise finale « ayant déposé le titre de patrice, il fut appelé par tous empereur » marque bien la

<sup>232</sup> Voir ces textes dans *ibid.*, p. 276-282.

<sup>233</sup> Sur ce sujet voir HALPHEN L., *Études critiques sur l'histoire de Charlemagne*, Paris, Alcan, 1921, 314 p., p. 235-238.

<sup>234</sup> *Annales regni Francorum*, MGH SS rer. Germ. 6, p. 112.

<sup>235</sup> Traduit par FOLZ R., *op. cit.*, p. 277.

transformation opérée par le rituel. Outre les laudes et la proskynèse – rite d’inclination ou de prosternation envers un supérieur – qui illustrent la préoccupation des Romains d’imiter les usages des Orientaux, le point d’orgue de la cérémonie consiste en deux actes accomplis ensemble : l’imposition de la couronne par le pape et l’acclamation de « *tout* le peuple des Romains ». On retrouve l’idée de la représentation symbolique selon laquelle la partie du peuple présente physiquement représente le tout du peuple. Du point de vue du rituel retenu pour la postérité, le pouvoir impérial est constitué par l’association de la couronne à l’acclamation de « tout le peuple ». Cela n’est pas sans rappeler le sacre de Pépin où semblablement sont associés ensemble l’onction et l’élection du peuple. Dès lors, l’acclamation du peuple en 800 revêt-elle un caractère constituant au même titre que l’élection du peuple de 751 ? Le point de vue de la cour papale<sup>236</sup> donne une réponse.

## 2. Le *Liber pontificalis*

Le chroniqueur du pape consigne les faits suivants :

<p><i>Et tunc venerabilis et almificus presul manibus suis propriis pretiosissima corona coronavit eum. Tunc universi fideles romani videntes tanta defensione et dilectione quam erga sanctam romanam ecclesiam et eius vicarium habuit, unanimiter altisona voce, Dei nutu atque beati Petri clavigeri regni caelorum, exclamaverunt : "Karolo, piissimo augusto a Deo coronato, magno et pacifico imperatore, vita et victoria !" Ante sacram confessionem beati Petri apostoli, plures sanctos invocantes, ter dictum est ; et ab omnibus constitutus est imperator Romanorum.</i><sup>237</sup></p>	<p>Alors le vénérable et auguste pontife couronna de ses propres mains le roi en lui imposant une couronne très précieuse. Alors tous<sup>238</sup> les fidèles romains voyant l’amour si grand qu’il portait à l’Église romaine et à son vicaire (dont il avait assuré la défense), poussèrent unanimement sur l’ordre de Dieu et du bienheureux Pierre portier du royaume des cieux l’acclamation : "À Charles, très pieux auguste, couronné par Dieu grand et pacifique empereur, vie et victoire." Cette acclamation se fit entendre trois fois devant la confession du bienheureux Pierre ; on invoqua de nombreux saints ; <i>par tous il fut constitué empereur des Romains.</i><sup>239</sup></p>
--	---

<sup>236</sup> Sur le point de vue politique papal du couronnement de Charlemagne, voir LLEWELLYN P., « Le contexte romain du couronnement de Charlemagne. Le temps de l’Avent de l’année 800 », in *Le Moyen Âge*, vol. 96, 1990, p. 209-225.

<sup>237</sup> *Liber pontificalis*, DUCHESNE L. (éd.), t. 2, Paris, Ernest Thorin, 1892, 650 p., p. 7.

<sup>238</sup> Nous traduisons ici le terme « *universi* » absent de la traduction de Robert Folz.

<sup>239</sup> Nous soulignons. Traduit par FOLZ R., *op. cit.*, p. 281.

Les derniers mots que nous avons soulignés sont riches d'enseignement : c'est bien « par tous » que Charlemagne est « constitué empereur des Romains ». Ce « tous » désigne sans conteste « tous les fidèles Romains ». Or, comme dans les Annales royales, ce sont les deux mêmes rites que l'on associe ensemble pour opérer la constitution du pouvoir impérial, à savoir la remise de la couronne – par les mains du « pontife » – et l'acclamation du peuple. Partant, puisque c'est « tous » qui « constitu[ent] » l'empereur, alors il faut bien admettre que la vertu constituante réside non en soi dans la couronne ou les seules mains du pape, mais dans l'acclamation du peuple. Ainsi, le parallélisme des formes entre le sacre constitutif de 751 et le couronnement constitutif de 800 est conservé : c'est dans les deux cas l'élection ou l'acclamation du peuple franc ou romain qui constitue le pouvoir, non pas l'onction ou la couronne ou l'ecclésiastique seuls.

Remarquons en outre à quel rang le chroniqueur élève la dignité de l'ovation du peuple : elle est voulue par Dieu et saint Pierre. En d'autres termes, pour l'annaliste, Dieu *veut* constituer Charlemagne empereur et, pour ce faire, il recourt à l'acclamation du peuple. On en déduit l'enseignement théologique suivant : Dieu n'instituerait pas le pouvoir temporel sans la volonté constituante du peuple.

L'acception du consentement constituant du peuple à propos de Charlemagne se lit également dans des sources monastiques.

### 3. Les Annales de Lorsch réinterprétées par saint Anshaire de Brême (à partir de 838)

L'auteur présumé des Annales de l'abbaye, l'abbé Ricbod, est peut-être informé des événements romains de l'an 800 « par l'intermédiaire de son ami, l'archevêque Riculf de Mayence, témoin oculaire des faits »<sup>240</sup>. Il rapporte que le concile, réuni à propos des accusations portées contre le pontife, examine ensuite la question de la promotion impériale du roi des Francs. La composition de l'assemblée est à relever :

<p><i>tunc visum est et ipso apostolico Leoni et universis sanctis patribus qui in ipso concilio aderant, seu reliquo christiano populo, ut ipsum Carolum regem Franchorum imperatorem nominare debuissent [...]. Quorum petitionem ipse rex Karolus</i></p>	<p>il parut au pape Léon lui-même et à tous les saints pères qui étaient présents au concile ainsi qu'à tout le peuple chrétien qu'il convenait de donner le nom d'empereur au roi des Francs Charles [...]. À cette demande le roi Charles ne voulut pas opposer un refus,</p>
--	---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 165.

<i>denegare noluit, sed cum omni humilitate subiectus Deo et petitione sacerdotum et universi christiani populi in ipsa nativitate domini nostri Iesu Christi ipsum nomen imperatoris cum consecratione domini Leonis papae suscepit.</i> <sup>241</sup>	mais se soumettant humblement à Dieu en même temps qu'au vœu des prêtres et de tout <sup>242</sup> le peuple chrétien, il reçut le jour de Noël le nom d'empereur avec la consécration du pape Léon. <sup>243</sup>
--	---

Le chroniqueur insiste sur l'unanimité du « vœu des prêtres » et du « peuple » en faveur de l'élévation du « roi des Francs » à la dignité « d'empereur » au moyen d'une « consécration ». C'est donc en vertu de la volonté du peuple qu'à Noël le roi des Francs reçoit « le nom d'empereur ».

Peu après 838, dans sa *Vita Willehadi*, Anschaire de Brême évêque de cette ville et archevêque d'Hambourg confirme le caractère constituant du concile, tant et si bien qu'il situe davantage l'avènement impérial dans l'assemblée plutôt que dans le couronnement annoncé. Se fondant manifestement sur les informations collectées par l'abbaye de Lorsch qui seule relate la résolution du concile pour le couronnement<sup>244</sup>, il réinterprète les faits de la manière suivante :

<i>imperialis potestas [...] per electionem romani populi in maximo episcoporum aliorumque Dei servorum concilio, ad Francorum translatum est dominium</i> <sup>245</sup>	le pouvoir impérial [...], par l'élection du peuple romain dans le très grand concile des évêques et autres serviteurs de Dieu, a été transféré à la seigneurie des Francs. <sup>246</sup>
---	--

<sup>241</sup> *Annales Laureshamenses*, MGH SS 1, p. 38.

<sup>242</sup> Nous traduisons ici le terme « *universi* » absent de la traduction de Robert Folz.

<sup>243</sup> Nous soulignons. Traduit par FOLZ R., *op. cit.*, p. 279.

<sup>244</sup> De plus, Anschaire relève les mêmes considérations introductives que les Annales de Lorsch, à savoir la vacance du siège impérial de Byzance et le fait qu'une femme y exerce le pouvoir :

<i>Et quia iam tunc cessabat a parte Graecorum nomen imperatoris, et femineum imperium apud se abebant. (Annales Laureshamenses, MGH SS 1, p. 38)</i>	<i>Siquidem imperialis potestas, quae post Constantinum piissimum augustum apud Graecos in Constantinopolitana hactenus regnaverat sede, cum deficientibus iam inibi viris regalis prosapiae, feminea magis ditione [directione] res administraretur publica (ANSCHAIRE DE BRÊME, Vita S. Willehadi, MGH SS 2, p. 381).</i>
---	---

Semblablement encore, les deux auteurs justifient le choix de Charlemagne par le fait que ses possessions le place au rang des « Césars » :

<i>qui ipsam Romam tenebat, ubi semper Caesaras sedere soliti erant, seu reliquas sedes quas ipse per Italiam seu Galliam nec non et Germaniam tenebat (Annales Laureshamenses, MGH SS 1, p. 38).</i>	<i>Quoniam ipse et eandem quae caput imperii fuerat, et multas alias tunc in orbe videbatur tenere provincias; ob quod et iure caesarea dignus esset appellatione. (ANSCHAIRE DE BRÊME, Vita S. Willehadi, MGH SS 2, p. 381).</i>
---	---

<sup>245</sup> *Id.*

<sup>246</sup> Nous soulignons et traduisons.



Ce regard extérieur venu du nord de l'Europe sur un avènement impérial datant de quelques décennies met à jour l'opinion commune que pouvait se faire un prélat catholique. Pour l'archevêque, ce qui mérite d'être retenu c'est plus « l'élection du peuple romain » que le couronnement dont il n'est rien dit. Pour cause, selon lui, c'est cette « élection du peuple » qui a « transféré » « le pouvoir impérial ». L'élection constituante du peuple est ici d'autant plus mise en valeur qu'elle a lieu en dehors et en amont du couronnement.

Que la force constituante du pouvoir impérial gît dans le peuple romain, cela ne fait guère de doute pour les contemporains. La Chronique de Moissac, qui de 803 à 814 « utilise une source non identifiée du nord de la France »<sup>247</sup>, atteste du maintien par Charlemagne de l'acclamation constituante du peuple pour le couronnement de son fils Louis le Pieux en 813. Après avoir reçu le consentement d'une assemblée des grands et l'acquiescement de « tout le peuple », Charlemagne « constitue son fils Louis comme empereur *avec le consentement et l'acclamation de tous les peuples*, et lui remet aussi l'*imperium* par une couronne d'or, tandis que *les peuples acclamaient* en disant : "Vive l'empereur Louis !" »<sup>248</sup>. Les sources officielles carolingiennes laisseront ainsi à la postérité l'idéal d'un couronnement associé à l'acclamation constituante du peuple, comme nous le verrons<sup>249</sup>.

#### 4. Le modèle byzantin du couronnement et de l'acclamation

Le premier motif de l'acclamation populaire de Charlemagne en 800 se fonde sur le précédent de l'élection par le peuple de son père Pépin en 751. Toutefois, tandis que les sources sur l'avènement de 751 insistent unanimement sur « l'élection »<sup>250</sup>, et sans s'attarder sur sa forme ; les Annales royales et le *Liber pontificalis* préfèrent parler d'acclamation (« *adclamatum est* »<sup>251</sup> ; « *exclamaverunt* »<sup>252</sup>), tout en prenant soin d'en transcrire les

---

<sup>247</sup> MINOIS G., *Charlemagne, op. cit.*, p. 97.

<sup>248</sup> « *cum consensu et acclamatione omnium populorum Ludovicum filium suum constituit imperatorem secum, ac per coronam auream tradidit et imperium, populis acclamantibus et dicentibus : Vivat imperator Ludovicus !* » (*Chronicon Moissiacense, MGH SS 1*, p. 310 ; nous traduisons et soulignons). Éginhard ajoute que trente jours après la mort de Charlemagne, son fils Louis arrivant à Aix « succéda à son père *par le plus grand consentement et la faveur de tous les Francs* » – « *summoque omnium Francorum consensu ac favore patri successit* » (ÉGINHARD, *Annales Laurissenses et Einhardi, MGH SS 1*, p. 201 ; nous soulignons et traduisons).

<sup>249</sup> Comme on le voit dans le *Songe du Vergier*, voir p. 203 et svt.

<sup>250</sup> Voir p. 59 et svt.

<sup>251</sup> Voir p. 66.

<sup>252</sup> Voir p. 67.

termes<sup>253</sup>. Cet attachement à l'acclamation et à une formule codifiée – remarquons que les versions royale et pontificale retiennent chacune presque les mêmes mots<sup>254</sup> – provient d'une influence byzantine.

Selon les Annales de Lorsch, contemporaines de Noël 800, c'est en raison de la vacance du pouvoir impérial « dans le pays des Grecs » qu'il a été envisagé d'investir le roi des Francs du titre impérial<sup>255</sup>. La prétention d'un transfert du siège de l'empire vers l'occident est si évidente qu'il fallait, comme en témoigne Éginhard, ménager diplomatiquement « l'indignation » des empereurs d'orient<sup>256</sup>. Aussi, la légitimation impériale de Charlemagne ne pouvait faire l'économie d'une appropriation du cérémonial byzantin, seul rite connu permettant l'élévation au trône de l'empire. Quelle influence exerce alors le couronnement byzantin sur le premier couronnement franc ?

Les plus anciens témoignages sur les couronnements<sup>257</sup> byzantins proviennent du cérémonial de Pierre le Patrice rédigé en grec « entre 539 et 565 »<sup>258</sup> et conservé dans le *Livre des cérémonies* de Constantin VII<sup>259</sup>. Les diverses relations décrivent de nombreuses et longues acclamations rituelles au nouveau souverain que nous ne pouvons copier ici. Nous sélectionnons seulement quelques extraits où le cri et la volonté du peuple sont particulièrement mis en avant.

Au couronnement de Léon I<sup>er</sup> en 457, « tous se mirent à crier ainsi : / [...] Que Léon soit empereur [...] / Tels sont les vœux du peuple ! »<sup>260</sup> Pour Léon II en 474, Pierre le Patrice rapporte que

---

<sup>253</sup> Selon les Annales royales : « À Charles auguste, couronné par Dieu, grand et pacifique empereur des Romains, vie et victoire. » (Voir note 234) ; et selon le *Liber pontificalis* : « À Charles, très pieux auguste, couronné par Dieu grand et pacifique empereur, vie et victoire. » (Voir note 237).

<sup>254</sup> Voir note précédente.

<sup>255</sup> « *Et quia iam tunc cessabat a parte Graecorum nomen imperatoris, et femineum imperium apud se abebant, tunc visum est et ipso apostolico Leoni et universis sanctis patribus qui in ipso concilio aderant, seu reliquo christiano populo, ut ipsum Carolum regem Franchorum imperatorem nominare debuissent, qui ipsam Romam tenebat* » (*Annales Laureshamenses*, MGH SS 1, p. 38).

<sup>256</sup> « Quant à la jalousie inspirée par le titre qu'il avait pris et l'indignation qu'en conçurent les empereurs romains, il les supporta néanmoins, avec une grande patience et il eut raison de leur mauvaise volonté grâce à sa magnanimité, qui mettait en évidence sa grande supériorité. Il parvint, en leur envoyant de nombreuses ambassades et en leur donnant le nom de « frères » dans ses lettres, à vaincre finalement leur résistance » (ÉGINHARD, *Vie de Charlemagne*, HALPHEN L. (éd. et trad.), Paris, Les belles lettres, 1938, 128 p., p. 80)

<sup>257</sup> Nous parlons de couronnement et non de sacre car l'onction de l'empereur apparaît à Byzance à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, voir LILIE R.-J., *op. cit.*, p. 321–327.

<sup>258</sup> FEISSEL D., « Troisième Partie. Extraits du cérémonial de Pierre le Patrice (Livre I, 93-104) », in DAGRON G., FEISSEL D., et FLUSIN B., *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, DAGRON G. et FLUSIN B. (dir.), t. 4, 1<sup>ère</sup> section : *Commentaire du livre I*, Paris, ACHCByz, 2020, p. 469-624, p. 475.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 473.

<sup>260</sup> CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, DAGRON G. et FLUSIN B. (dir.), t. 2 : *Livre I, chapitres 47-92 et 105-106*, FLUSIN B. (éd.), DAGRON G. (trad. et notes), *Livre I, chapitres 93-104*, FEISSEL (éd., trad. et notes), Paris, ACHCByz, 2020, 472 p., p. 406.

se rassemblèrent à l'Hippodrome le peuple [...]. Et il y eut encore quantité d'acclamations, eux le priant de couronner l'empereur, [...] (Léon) promettant de le faire. [...] Et le préposite remit à l'empereur une couronne, et celui-ci la posa sur la tête du César, <et le peuple cria :> "Heureuse fortune [...]" [...]. Et le petit Léon salua le peuple, et tous s'exclamèrent : "Auguste !" <sup>261</sup>

À propos de l'avènement d'Anastase I<sup>er</sup> en 491, ce dernier « salua le peuple, et tous crièrent : / "Auguste, vénérable !" » L'historiographe prête à l'empereur un discours dans lequel le consentement constituant du peuple est patent : il déclare qu'il doit notamment « la charge de l'empire » à « l'élection du très glorieux sénat et [du] consentement des puissantes armées et du peuple loyal » <sup>262</sup>. Justin I<sup>er</sup> en 518 est élu et acclamé par les « membres du sénat, de l'armée et des dévotes » <sup>263</sup>. Un autre auteur, le poète *Corippe*, dans son *Éloge de l'empereur Justin II* (couronné en 565), relate qu'après la remise de la couronne par le patriarche « une clameur soudaine des sénateurs [s]e mit à gronder, puis les acclamations des clients <sup>264</sup> grandissent » <sup>265</sup>.

Aux côtés des extraits de Pierre le Patrice, le *Livre des cérémonies* de Constantin VII fait connaître le couronnement de Nicéphore en 936, où dans une parfaite continuité, « les deux factions <sup>266</sup> l'ovationnèrent [l'empereur] ainsi : / "[...] Tels sont les vœux du peuple !" » <sup>267</sup> En ce milieu du X<sup>e</sup> siècle, Constantin VII fait également compiler deux *ordines* dans lesquels le couronnement s'associe pleinement avec l'acclamation du peuple. L'*ordo* prévu pour un grand empereur <sup>268</sup> dispose :

le patriarche la prend [la couronne] lui-même et la pose sur la tête du souverain. Aussitôt le peuple crie : "Saint, Saint, Saint ! Gloire à Dieu dans les hauteurs et paix sur terre !", trois fois, puis : "À untel, grand empereur et *autokratôr*, nombreuses années, etc." <sup>269</sup>

---

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 426 et 428.

<sup>263</sup> Les « dévotes » « symbolise[nt] le peuple de la nouvelle Rome » (CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, DAGRON G. et FLUSIN B. (dir.), t. 5 : *Glossaire*, DAGRON G., revu par STAVROU M., *Index*, STAVROU M., *Notes sur la langue*, FLUSIN B., Paris, ACHCByz, 2020, 476 p., p. 47).

CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, t. 2, *op. cit.*, p. 434 et voir p. 432 et 436.

<sup>264</sup> « *clientum* » désignent « des individus ou des peuples » (GAFFIOT F., *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934, entrée « *cliens* »).

<sup>265</sup> « *Intonuit patrum subitus fragor, inde clientum clamores crescunt.* » (CORIPPE, *Éloge de l'empereur Justin II*, ANTÈS S. (éd. et trad.), Paris, Les belles lettres, 1981, 160 p., p. 40).

<sup>266</sup> Les « factions » « représentent le peuple » (CONSTANTIN VII, t. 5, *op. cit.*, p. 46).

<sup>267</sup> CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, t. 2, *op. cit.*, p. 454.

<sup>268</sup> Le grand empereur désigne celui qui détient à la fois le titre et le pouvoir (voir CONSTANTIN VII, t. 5, *op. cit.*, p. 54).

<sup>269</sup> CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, DAGRON G. et FLUSIN B. (dir.), t. 1 : *Introduction générale. Livre I, chapitres 1-46*, FLUSIN B. (éd. trad. et notes), Paris, ACHCByz, 2020, 356 p., p. 4.

Le second *ordo* composé pour un petit empereur<sup>270</sup> prescrit qu'une fois la couronne bénie par le « patriarche » et remise par le « grand empereur » : « Aussitôt les deux factions<sup>271</sup> crient le "Digne !" [...]. » Il s'en suit une longue série d'acclamations que des « crieurs » font répéter au « peuple »<sup>272</sup>.

Nous ne disposons pas d'autre source proche de l'an 800 sur le couronnement byzantin. Mais ces couronnements des V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles et du X<sup>e</sup> siècle illustrent à Byzance la tradition sans doute constante d'un couronnement associé à l'acclamation constituante du peuple jointe à d'autres corps constitués tels que le sénat et l'armée. Cette tradition byzantine continue d'ailleurs la tradition romaine, perdue avec l'effondrement de l'empire d'occident en 476, selon laquelle l'empereur est au premier chef investi par l'acclamation de l'armée représentant le peuple<sup>273</sup>. Du reste, l'adhésion des chrétiens byzantins pour l'acclamation du peuple est d'autant plus naturelle qu'elle est conforme aux avènements des rois hébreux dans la Bible<sup>274</sup>. À la lumière de la tradition byzantine et du contexte politique, il paraît certain que le couronnement romain de l'an 800 s'est approprié les traits caractéristiques de la cérémonie byzantine, à savoir le couronnement et l'acclamation rituelle du peuple, deux éléments que ne connaissait pas le sacre de Pépin en 751<sup>275</sup>.

Le couronnement et l'acclamation du peuple s'insèrent d'autant plus facilement dans la tradition française que l'avènement de Charlemagne fait figure d'origine fondatrice.

---

<sup>270</sup> Le petit empereur est nommé tel parce qu'il est associé au grand empereur ; dans l'attente de la succession, il détient le titre et non le pouvoir (voir CONSTANTIN VII, t. 5, *op. cit.*, p. 54).

<sup>271</sup> Voir note 266.

<sup>272</sup> CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, t. 2, *op. cit.*, p. 6.

<sup>273</sup> Sous le Bas-Empire, l'investiture impériale consiste principalement dans l'acclamation du futur prince par l'armée, comme l'enseigne saint Jérôme (+ 420) écrivant que « *exercitus imperatorem faciat* » – « l'armée fa[it] l'empereur » (JÉRÔME DE STRIDON, *Epistola CXLVI*, PL 22, 1194 ; nous traduisons). Or, comme le définit Aulu-Gelle, magistrat et grammairien romain du II<sup>e</sup> siècle, la convocation de cette armée (« *exercitus* ») forme une représentation de « l'universalité [...] du peuple » réunie en « comices par centuries » (voir note 1342). C'est donc bien en définitive l'acclamation du peuple qui fait l'empereur. Jusqu'à « Maximin le Thrace » (+ 238), l'investiture devait être ensuite confirmée par le vote du sénat et des assemblées du peuple romain dites comices (voir SCHEID J., « Chapitre premier. Du *princeps* à l'empereur », in JACQUES Fr. et SCHEID J., *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C.-260 ap. J.-C.)*, t. 1 : *Les structures de l'Empire romain*, Paris, PUF, coll. « Nouvelle Clio », 2010, p. 1-46, p. 23-25 et en particulier p. 25). Du reste, les rites du « triomphe » de l'empereur (correspondant à son entrée à Rome en vue du couronnement) sont perçus dès le XII<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la Renaissance comme un héritage de l'Antiquité, de sorte que le couronnement dans son sens large d'avènement s'inscrit dans « l'héritage romain », voir HUIJBERS A., « Le couronnement impérial de Sigismond de Luxembourg à Rome (1433) : entre rite papal et perception humaniste », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 207-220, spécialement p. 216.

<sup>274</sup> Sur le rôle du peuple hébreux dans la constitution du pouvoir royal, voir p. 63 et svt. Quoiqu'ils ne pratiquent pas d'onction jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, les Byzantins restent réceptifs au modèle biblique : les oraisons de l'*ordo* du couronnement consignées dans l'*Euchologion* au milieu du X<sup>e</sup> siècle comparent l'empereur à « David » (voir YANNOPOULOS P., « Le couronnement de l'empereur à Byzance : rituel et fond institutionnel », in *Byzantion*, vol. 61, n°1, 1991, p. 71-92, p. 87).

<sup>275</sup> Rappelons-nous que les sources pépiniennes parlent d'élection mais point d'acclamation.

## C. L'importance de la dignité impériale de Charlemagne et de son couronnement dans la tradition française

Le couronnement de 800 peut être dit franc dans la mesure où il est concédé au roi des Francs. Toutefois, il s'agit bien de la couronne de l'empire *romain*. Dès lors, en quoi le couronnement impérial romain de Charlemagne peut-il passer pour être l'origine fondatrice du couronnement français ? Pour le savoir, il faut se rendre compte de l'estime que porte la tradition française pour la dignité impériale acquise par Charlemagne en général, et pour son couronnement impérial en particulier. Les médiévaux regardent ainsi le roi de France comme l'empereur de France (1). Ils croient que l'épée du sacre « Joyeuse » vient de Charlemagne (2) ; tandis que Charles V réalise un sceptre du sacre à l'effigie d'un Charlemagne impérial et fleurdelysé (3). On professe enfin que Charlemagne a légué son oriflamme impérial aux rois de France (4).

### 1. Le roi de France empereur de France

Le petit-fils de Charlemagne, le roi des Francs Charles le Chauve, portait un manteau impérial une fois devenu empereur en 875. Or, Eudes, lors de son accession au trône des Francs en 888, s'approprie l'insigne impérial alors même qu'il ne jouit pas du titre. Le symbole paraît important car en même temps qu'il cède sur son lit de mort la royauté à Charles le Simple en 898, Eudes lui rend le manteau<sup>276</sup>. Dans sa biographie de Robert le Pieux, composée entre 1031 et 1041, Helgaud de Fleury relate que la reine Adélaïde offre à saint Denis dans l'abbaye éponyme un vêtement appelé « *orbis terrarum* », qui selon l'historiographe est « très différent de celui de Charles le Chauve », comme s'il fallait que les capétiens possèdent leur propre manteau impérial pour éviter l'accusation d'une usurpation<sup>277</sup>. Helgaud assume ce faisant le titre impérial du roi Robert qu'il magnifie comme « un grand empereur des Francs »<sup>278</sup>. C'est que, dès le XI<sup>e</sup> siècle, la *Chanson de Roland* illustre l'attachement des Français au couronnement impérial de Noël 800. Comme le remarque Gaston Zeller, dans ce texte,

---

<sup>276</sup> Voir SCHRAMM, *Der König von Frankreich*, t. 1, *op. cit.*, p. 87, 132 et 160 ; et SASSIER Y., *Hugues Capet. Naissance d'une dynastie*, Paris, Éditions de la Seine, 1987, 358 p., p. 55 et svt.

<sup>277</sup> BOURNAZEL É., « Robert, Charles et Denis. "Le roi empereur de France" », in BOURNAZEL É., *Mutations, op. cit.*, p. 253-260, p. 257 et 258.

<sup>278</sup> HELGAUD DE FLEURY, *Epitoma vitae regis Rotberti Pii*, BAUTIER R.-H., et LABORY G. (éd.), *Vie de Robert le Pieux*, Paris, Éditions du Centre national de recherche scientifique, 1965, 166 p., XIII, p. 80. Sur ce sujet, voir BOURNAZEL É., « Robert, Charles et Denis. "Le roi empereur de France" », *op. cit.* ; et BOURNAZEL É., « Rome, *regnum*, empire aux premiers temps des Capétiens », in BOURNAZEL É., *Mutations, op. cit.*, p. 261-270, p. 263-265.

« Charlemagne était dit *empereur des Francs*, mais aussi *empereur de France* ». Est signifié par-là que le royaume de France est aussi l'*empire* de France. C'est ainsi que Léon Gautier compte « 170 passages du poème où la France est identifiée à l'Empire ». Plus tard, au XIII<sup>e</sup> siècle, les chroniques « célèbre[nt] dans l'avènement de Louis VIII, fils d'Isabelle de Hainaut et de Philippe Auguste, le retour de la couronne de France à la race de Charlemagne »<sup>279</sup>. Les Capétiens revendiquent ainsi l'héritage de « Charlemagne *empereur* »<sup>280</sup>. Dans le même sens, en 1256, Jean de Blanot déclare dans son *Tractatus de actionibus* que « *rex Franciae in regno suo principes est* » pour assimiler le capétien au prince souverain du droit romain, c'est-à-dire à l'empereur<sup>281</sup>. Selon cette nouvelle acception juridique, les rédacteurs des coutumiers des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles s'efforcent d'identifier le pouvoir édictal renaissant du roi de France à celui de l'empereur romain<sup>282</sup>. Dans un style plus littéraire, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, Guillaume de Nangis, historiographe de Saint-Denis, fait l'éloge de Louis IX comme « un autre Charlemagne »<sup>283</sup>. Parallèlement, en 1297 environ, la *Disputatio inter clericum et militem* soutient la doctrine selon laquelle le royaume de France est issu d'une partie souveraine de l'empire de Charlemagne<sup>284</sup>. Ce faisant, en 1302 dans la *Quaestio in utramque partem*, puis

<sup>279</sup> ZELLER G., « Les rois de France candidats à l'Empire. Essai sur l'idéologie impériale en France », in *RH*, t. 173, fasc. 2, 1934, p. 273-311, p. 278 et 279. Sur cette légitimité caroline, voir aussi BROWN E., « La notion de la légitimité et la prophétie à la cour de Philippe Auguste », in BAUTIER R.-H. (dir.), *La France de Philippe Auguste*, op. cit., p. 77-110.

<sup>280</sup> Par exemples :

- « *In hoc ergo rediit regnum ad stirpem Caroli magni imperatoris, de qua originem ex patre matris dignoscitur contraxisse* » (*Gesta Ludovici octavi, Francorum regis*, BRIAL M.-J.-J. (éd.), DELSILE L. (nouvelle éd.), *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 17, Paris, Victor Palmé, 1878, p. 302-311, p. 302) ;

- « *Cum igitur iste Ludovicus in regno successerit patri, patet regnum in ipso reductum ad progeniem Caroli magni. Ex praedicta vero sanctorum corporum relatione videtur illa regni translatio per Dei voluntatem facta fuisse.* » (VINCENT DE BEAUVAIS, *Bibliotheca mundi seu speculi maioris*, t. 4 : *Speculum historiale*, Douai, Balthazar Bellère, 1624, 1334 p., livre 30, chap. 106, p. 1276) ;

- « et comment cil Loys [...] eust la succession du royaume après son pere, il appert donc que l'estat du royaume est retourné à la lignée de Charlemaine le grant. Et puet l'en veoir par l'avison des II corps saint Richier et saint Waleri que la translacion du royaume fu faite de la volenté Notre Seigneur. » (*Les grandes chroniques de France*, VIARD J. (éd.), t. 7 : *Louis VIII et Saint Louis*, Paris, Honoré Champion, 1932, 296 p., p. 7).

- Voir aussi le *Carolinus* de Gilles de Paris vers 1200, et le *Philippide* de Guillaume le Breton au douzième livre, selon les indications de FOLZ R., *Le couronnement impérial de Charlemagne*, op. cit., p. 255 et 256.

<sup>281</sup> FEENSTRA B., « Jean de Blanot et la formule "*Rex franciae in regno princeps est*" », in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, t. 2, Paris, Sirey, 1965, p. 885-895.

<sup>282</sup> Voir RIGAUDIÈRE A., « Chapitre II. La pénétration du vocabulaire édictal romain dans les coutumiers du Nord de la France aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », in RIGAUDIÈRE A., *Penser et construire l'État dans la France du Moyen Âge. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2003, p. 62-82, p. 66-69, spécialement p. 68.

<sup>283</sup> Selon CHAZAN M., « Guillaume de Nangis et la translation de l'Empire aux rois de France », in AUTRAND Fr. et al. (travaux réunis par), *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, Publications de la Sorbonne, coll. « Histoire ancienne », n° 59, 1999, p. 463-480, p. 477-480.

<sup>284</sup> « *si Karoli magni registrum inspicitis et historias probatissimas revoluatis, invenietis quod regnum Francorum dignissime condicione imperii imperii portio est, pari divisione ab eo disiecta, et equali dignitate et auctoritate a quingentis annis circiter insignita.* » (*Disputatio inter clericum et militem*, NORMAN N. E. (éd.), « A dispute between a priest and a knight », in *American Philosophical Society*, vol. 111, n° 5, 1967, p. 288-309, p. 300) – « si

vers 1303 dans le *Mémoire* de Guillaume Durand le Jeune, la célèbre maxime pensée par Jean de Blanot assimile désormais directement le roi de France à l'empereur : « le roi de France est *empereur* en son royaume »<sup>285</sup>. Au XIV<sup>e</sup> siècle, en 1372, on parle à nouveau de « l'empereur de France » qui devient un synonyme de roi de France<sup>286</sup> sous la plume de Jean Golein dans son *Traitié de la consecracion des princes*<sup>287</sup>. Puis, en 1378, le *Songe du Vergier* consacre le modèle impérial carolin. Lorsque qu'il s'agit de confesser « la sainteté » de la « lygnie » des rois de France, le *Songe du Vergier* cite en premier lieu « lez fés et lez miracles de monseigneur saint Charlemagne », puis ceux de « saint Louys »<sup>288</sup>. Charlemagne est donc regardé à la fois comme un saint vénérable au même titre que Louis IX et comme un père de la « lygnie » des rois de France. Or, pour la cour de Charles V, Charlemagne lègue aux rois de France bien plus que l'aura de sa personne. Selon le *Songe du Vergier* : « puis que l'ampyre fust divisé [par Charlemagne] en aucunes parties principales, chascune partie puet et doit estre appellee empire. » C'est pourquoi bien que ce soit « chose plus honorable que le roy de France soit appellé roy de France », il pourrait s'il le voulait se faire appeler « impereur de France », tout comme il est d'ailleurs pour cette raison « impereur en son royaume »<sup>289</sup>.

La tradition française montre que le sacre et couronnement du roi de France est donc également le sacre et couronnement de l' « impereur de France ». Dès lors, il n'est pas étonnant que la puissance impériale de Charlemagne s'incarne dans la liturgie du sacre de Reims aux côtés de la puissance royale.

---

tu consultes les registres de Charlemagne et reviens aux histoires très approuvées, tu trouveras que le royaume des Francs est issu d'une partie très digne de l'empire, séparée d'elle par une division équitable et une dignité et autorité égale remarquable depuis cinq-cents ans environ. » (Nous traduisons).

<sup>285</sup> Voir RIVIÈRE J., *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, Champion, 1926, 500 p., Appendice IV, p. 424-430.

<sup>286</sup> JEAN GOLEIN, *Traitié de la consecracion des princes*, BRUCKER Ch. et DEMAROLLE P. (éd.), *Le "Racional des divins offices" de Guillaume Durand. Livre IV, La messe, les "Prologues" et le "Traité du sacre" : liturgie, spiritualité et royauté : une exégèse allégorique*, Genève, Droz, 2010, 1082 p., p. 708.

<sup>287</sup> Ce texte est davantage connu sous le titre de *Traité du sacre*, comme l'emploient les éditeurs ci-dessus, et l'éditeur Richard Jackson (JEAN GOLEIN, *Traitié de la consecracion des princes*, JACKSON R. A. (éd.), « The "Traité du Sacre" of Jean Golein », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 113, n° 4, 15 août 1969, p. 305-324). Toutefois, nous retenons ici le titre que suggère Jean Golein lui-même dans ses premiers mots : « Mais, pour ce que nous avons petit *Traitié de la consecracion des princes* qui ne doit mie ci estre oubliée » (JEAN GOLEIN, *Traitié de la consecracion des princes*, BRUCKER Ch. et DEMAROLLE P. (éd.), *op. cit.*, p. 675 ; nous soulignons).

<sup>288</sup> *Le songe du Vergier. Édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library*, SCHNERB-LIÈVRE M. (éd.), t. 1 : *Livre I*, Paris, CNRS, 1982, XCII p., 502 p., chap. LXXXVIII, § 11. C'est un passage original du *Songe*.

<sup>289</sup> *Ibid.*, chap. LXXXVIII, § 12 et 13. Même remarque que ci-dessus.

## 2. L'épée du sacre « Joyeuse » de Charlemagne

Peut-être dès l'avènement de Philippe Auguste en 1179, de manière sûre depuis Philippe III le Hardi en 1271, l'épée du sacre est réputée être l'épée « Joyeuse » ayant appartenu à Charlemagne, celle-là que conte la *Chanson de Roland* au XI<sup>e</sup> siècle<sup>290</sup>. Or, l'épée symbolise selon la rubrique de l'*ordo* de 1250 « le gouvernement fidèle de tout le royaume qui lui est confié »<sup>291</sup>. La remise de la Joyeuse rappelle donc que les rois de France reçoivent sur leur royaume le même pouvoir que reçut jadis Charlemagne sur l'empire. Le manuscrit enluminé de l'*ordo* de couronnement de Charles V, en 1365, magnifie la Joyeuse par sa présence répétée : l'épée est arborée sur l'autel, lors de sa *traditio*, puis au plus près du roi tenue droite par le sénéchal, tout ceci dans l'espace de pas moins vingt-quatre enluminures<sup>292</sup>.

Charles V enrichit davantage le thème carolin en modifiant le sceptre et la couronne.

## 3. Le sceptre du sacre à l'effigie d'un Charlemagne impérial et fleurdelysé

Charles V commande un nouveau sceptre pour son « sacre de 1364 ou plus tard, en prévision de celui de son fils Charles VI ». Il le fait surmonter d'une statuette de Charlemagne tenant un « globe crucifère, coiffé d'une couronne fermée et assis sur un trône ». Une « inscription au pied du trône » confirme qu'il s'agit de « saint Charles le Grand, [souverain] d'Italie, de Rome, de la Gaule [et] de Germanie »<sup>293</sup>. Outre la titulature, les attributs de l'effigie impriment dans le Carolingien son caractère impérial : le globe et la couronne fermée signifient l'idée d'un pouvoir universel aux dimensions sphériques du monde. La couronne impériale de

---

<sup>290</sup> Selon le témoignage de Guillaume de Nangis évoquant au sacre de 1271 « l'espée de Charles Le Grant ». Voir à ce propos GABORIT-CHOPIN D., *Regalia. Les instruments du sacre des Rois de France. Les « honneurs de Charlemagne »*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1987, 126 p., p. 64-66.

<sup>291</sup> GOULLET M. (trad.), « Texte latin et traduction française du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France », in LE GOFF J. et al., *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis. d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*, Paris, Gallimard, coll. « Le temps des images », 2001, p. 257-295, p. 280.

<sup>292</sup> *Ordo* de Charles V, Londres, British Library, MS Cotton, Tiberius B VIII/2, 1365, fol. 43<sup>r</sup>-74<sup>v</sup>, sur l'autel : 46<sup>v</sup>-48<sup>v</sup> ; lors de sa *traditio* : 49<sup>r</sup>-50<sup>r</sup> ; portée par le sénéchal auprès du roi : 50<sup>v</sup>-51<sup>v</sup>, 54<sup>v</sup>-57<sup>r</sup>, 58<sup>r</sup>, 59<sup>r</sup>, 59<sup>v</sup>, 63<sup>r</sup>, 64<sup>r</sup>, 65<sup>r</sup> et 65<sup>v</sup>.

<sup>293</sup> PINOTEAU H., *La symbolique royale française. V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, La Roche-Rigault, PSR, 2003, 896 p., p. 312 et 315. Selon des témoignages remontant à 1534, l'inscription annoncerait : « *sanctus Karolus magnus italia roma galia germania* » (*ibid.*, p. 313), mais on lit de nos jours à la place du terme « *germania* » les mots « *et alia* ». Cette modification serait peut-être le fait des restaurateurs de 1804 qui, pour combler des lettres fragiles et manquantes, aurait inscrit à l'improviste la solution « *et alia* » (sur cette question débattue, voir *ibid.*, p. 399, note 372).



cette statuette confortera d'ailleurs peut-être l'ambition des rois de France<sup>294</sup> de ceindre à partir du XVI<sup>e</sup> siècle une couronne fermée et dite de « Charlemagne »<sup>295</sup>.

Or, Charles V souhaite associer aux marques de l'empire les marques du royaume de France. L'effigie de Charlemagne est ainsi coiffée d'une couronne fleurdelisée à la manière des couronnes françaises<sup>296</sup>. De la sorte, la couronne royale s'identifie explicitement à la couronne impériale de Charlemagne. Par ailleurs, le trône de Charlemagne repose sur un large lys, tandis que le sceptre de l'empereur est lui-même terminé par la fleur royale<sup>297</sup>. La statuette de Charlemagne fichée sur le sceptre du sacre incarne en somme l'union du royaume de France et de l'empire romain refondé par Charlemagne.

Il faut savoir qu'un sceptre à la gloire de Charlemagne figure la première fois dans les enluminures de l'*ordo* de Charles V peintes en 1365<sup>298</sup>. L'enlumineur prend soin de représenter la statuette du sceptre dans cinq scènes successives du sacre, depuis la remise du sceptre jusqu'à l'acclamation des pairs après le couronnement et l'intronisation<sup>299</sup>. L'effigie bénéficie d'une proportion généreuse ; elle est aussi grande que les têtes des divers personnages. De plus, elle est toujours placée haute, au-dessus du roi, des évêques et des laïcs. Cette valorisation maximisée de la figure de Charlemagne place ainsi la cérémonie du sacre sous son saint patronage impérial.

Au-delà de la cérémonie du sacre, Charlemagne patronne enfin la France par son oriflamme.

---

<sup>294</sup> Le sceptre commandé par Charles V est « utilisé par tous nos rois sauf Charles VII et Henri IV », selon PINOTEAU H., *op. cit.*, p. 315.

<sup>295</sup> En 1547, Henri II reçoit à son sacre une couronne fermée (PINOTEAU H., *op. cit.*, p. 302) et la fait figurer telle sur son sceau de majesté ; l'archevêque de Reims dit alors qu'il « a posé sur la tête du souverain "la grande couronne de Charlemagne apportée de Saint-Denis" » (FRANÇOIS M., « Le pouvoir royal et l'introduction en France de la Couronne fermée », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 106<sup>e</sup> année, n° 2, 1962, p. 404-413, p. 412). Le port d'une couronne fermée en référence au pouvoir impérial pourrait remonter à l'entrée de Louis XII à Paris le 2 juillet 1498 (voir PINOTEAU H., *op. cit.*, p. 302).

<sup>296</sup> Sur l'histoire et la description des couronnes françaises médiévales du sacre, ornées de fleurs de lys, voir *ibid.*, p. 287-304.

<sup>297</sup> Actuellement, l'extrémité du sceptre de la statuette de Charlemagne présente non pas un lys mais un globe (voir la photographie dans DEMOUY P., *op. cit.*, p. 138). Il s'agit sans doute d'une modification commandée par Napoléon I<sup>er</sup>. Celui-ci a d'ailleurs fait ajouter un aigle sur chacun des accoudoirs du trône comme le note Patrick Demouy (*id.*). Une aquarelle de François Roger de Gaignières (1642-1715) restitue heureusement la véritable forme de l'insigne royal (voir l'image dans *ibid.*, p. 141).

<sup>298</sup> Ce n'est pas une preuve que l'insigne existait à ce moment-là – il peut s'agir d'un sceptre à l'état de projet, d'autant que le dessin reste approximatif –, on sait seulement qu'il est confié « en garde à Saint-Denis le 7 mai 1380 » grâce à un inventaire. Sur cette question discutée, voir PINOTEAU H., *op. cit.*, p. 399, note 365.

<sup>299</sup> *Ordo* de Charles V, Londres, *op. cit.*, fol. 58<sup>r</sup>, 59<sup>r</sup>, 59<sup>v</sup>, 63<sup>r</sup>, 64<sup>r</sup>.

#### 4. L'oriflamme impérial de Charlemagne légué aux rois de France

La naissance de l'oriflamme et son rattachement à Charlemagne suivent un long processus historique. Selon une hypothèse de Hervé Pinoteau, ce serait l'abbé de Saint-Denis Suger (élu en 1122, mort en 1151) qui aurait inventé un étendard de couleur rouge pour mieux affirmer l'autorité impériale du roi de France face à l'empereur<sup>300</sup>. En 1124, Louis VI est le premier à lever cet étendard dionysien contre l'empereur Henri V et d'autres rois médiévaux le prirent plusieurs fois dessus l'autel du saint pour guider leurs armées à Bouvines et lors des Croisades<sup>301</sup>. Vers 1170, la chanson de geste *Fierabras* nomme l'étendard royal « oriflambe ». La curiosité d'un tel nom pour un objet rouge s'explique : l'auteur entend perpétuer le souvenir de l'oriflamme de Charlemagne glorifié dans la *Chanson de Roland* au XI<sup>e</sup> siècle<sup>302</sup>. Puis, vers 1200, Gervais de Canterbury établit explicitement l'identité de l'étendard capétien avec « l'enseigne du roi Charles »<sup>303</sup>. Tandis que la légende prospère, en 1374, Jean Golein exalte l'origine caroline et impériale de l'insigne :

Si veulent aucuns dire que celle baniere bailliee par la vision de l'empereur de Constantinnoble a Charlemaine pronostiquoit qu'il devoit estre empereur du pueple rommain, si come il fu après et, appelé patrician et empereur, et celle enseigne imperial voutt laissier en France en signe de empire perpetuel par succession de hoir masle<sup>304</sup>

L'étendard des rois de France n'est donc autre que l'oriflamme donné providentiellement à Charlemagne en annonce de sa vocation à l'empire romain. D'ailleurs, Golein ne manque pas de remarquer que la couleur « vermeille » de l'étendard l'identifie à la « Semblable baniere » des empereurs romains<sup>305</sup>. Charlemagne lui-même aurait laissé « en France » son oriflamme « en signe de empire perpetuel » en ce royaume. Cette interprétation correspond manifestement à l'opinion de Charles V, car rappelons-nous que le manuscrit du *Rational ou manuel des divins offices* où figure la version originale du *Traitié de la consecracion des princes* est signé par Charles V lequel a écrit de sa main : « est a nous. / Charles le. V<sup>e</sup>. de notre nom / et le. fimes translater escrire et tout. parfere »<sup>306</sup>.

---

<sup>300</sup> PINOTEAU H., *op. cit.*, p. 621.

<sup>301</sup> Voir *id.*

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 622.

<sup>303</sup> « *signum regis Karoli* » (cité dans *ibid.*, p. 624).

<sup>304</sup> JEAN GOLEIN, *Traitié de la consecracion des princes*, BRUCKER Ch. et DEMAROLLE P. (éd.), *op. cit.*, p. 708.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 707.

<sup>306</sup> GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Rational ou manuel des divins offices*, JEAN GOLEIN (trad.), Paris, BNF, MS Français 437, 1374, 404 fol., fol. 402<sup>v</sup> et 403<sup>r</sup>.

Il se trouve que l'oriflamme n'est pas à proprement parlé un insigne du sacre et, comme le remarque Patrick Demouy, il ne figure dans aucune relation de sacre sauf, justement, dans l'*ordo* de couronnement de Charles V<sup>307</sup>. Celui-ci prescrit à l'issue de la cérémonie, après la messe, non pas une remise de l'oriflamme à l'instar d'un insigne royal mais sa bénédiction par l'archevêque consécrateur devant l'autel de Notre-Dame de Reims<sup>308</sup>. De la sorte, Charles V associe le symbole de l'oriflamme impérial de Charlemagne au cycle liturgique du sacre royal. L'épée, le sceptre et l'oriflamme de Charlemagne en somme sont les symboles impériaux qui prouvent que le sacre royal est en même temps le théâtre d'un couronnement impérial puisque, succédant à Charlemagne tant à son pouvoir royal qu'à son pouvoir impérial, le roi de France doit aussi être « impereur de France ».

Ainsi ancrée dans les modèles du sacre pépinien et en particulier du couronnement carolin, la tradition française se développe à la lumière du consentement constituant du peuple.

---

<sup>307</sup> DEMOUY P., *op. cit.*, p. 146. Comme dans l'*ordo* de Charles V, l'*ordo* de Ratold (vers 980) prévoit toutefois aussi une « *Benedictio vexilli* » après la messe du sacre (*OCF*, p. 200). Néanmoins, selon Richard Jackson, il n'y a pas de preuve qu'une telle bénédiction ait été prononcée lors d'un couronnement, bien qu'elle se lit dans la plupart des exemplaires de l'*ordo* de Ratold et dans nombre d'*ordines* français après 1200. Pour cause, à l'origine l'*ordo* du sacre et la bénédiction de l'étendard formaient sans doute deux liturgies sans rapport et distinguées dans les sacramentaires par une numérotation ; mais, à la suite de l'abandon de la pratique de la numérotation des textes dans les pontificaux, les copistes de l'*ordo* de Ratold auraient fortuitement associé le sacre avec la bénédiction de l'étendard (*OCF*, p. 170 et 171).

<sup>308</sup> Voir l'enluminure dans l'*Ordo* de Charles V, Londres, *op. cit.*, fol. 73<sup>r</sup>. Dans cette image dédiée à la bénédiction de l'oriflamme, l'archevêque est revêtu des ornements fleurdelysés du sacre royal ce qui montre qu'il s'agirait du dernier rituel avant que le roi nouvellement sacré sorte de la cathédrale. Il faut toutefois plutôt y voir une description symbolique, car il n'existe pas d'autre précédent où l'oriflamme est censé sortir de l'abbaye Saint-Denis en vue du sacre de Reims, comme le pense H. Pinoteau (voir PINOTEAU H., *op. cit.*, p. 624).

## Section 2 : La tradition du consentement rituel constituant du peuple

L'histoire du sacre français souffre d'abord d'une éclipse du consentement rituel pépinien et carolin au profit de l'assemblée du peuple sous les règnes de Louis le Pieux et de Jean VIII (A). Le IX<sup>e</sup> siècle voit cependant aussitôt un retour au consentement rituel du peuple dans le sacre sous l'impulsion d'Hincmar (B). De 877 jusqu'à peut-être – les sources manquent – 936, cette même ritualisation est ensuite conservée malgré l'élection constituante des grands (C). Cependant, entre 954 et 1059, pour abaisser le pouvoir des grands sur la succession, les Robertiens et premiers Capétiens intègrent progressivement l'élection des grands dans le consentement rituel du peuple (D). Indépendamment de ces évolutions institutionnelles, la tradition liturgique entérine le consentement rituel du peuple à partir de 900 environ (E). En 1271, l'anticipation du consentement rituel du peuple au plus près de la succession marque le dernier pas vers l'hérédité parfaite (F).

### A. L'éclipse du consentement rituel pépinien et carolin au profit de l'assemblée du peuple sous les règnes de Louis le Pieux et de Jean VIII

Le successeur de Charlemagne, Louis le Pieux, remet en cause le sacre et couronnement au profit de l'assemblée du peuple (1). Dans la même veine, sous le pontificat du pape Jean VIII en 875, le consentement rituel semble s'effacer au profit des assemblées (2).

#### 1. Une remise en cause du sacre et couronnement au profit de l'assemblée du peuple sous le règne de Louis le Pieux

Sur la procédure de l'élection et de la constitution du pouvoir, Louis le Pieux s'écarte en partie de la ligne tracée par son père et son grand-père, comme l'illustrent les deux partages de l'empire : en 817 à Aix selon l'*ordinatio imperii* (a), puis à Worms en 839 (b).

a. Le partage d'Aix selon l'*ordinatio imperii* (817)

Suivant les termes du capitulaire de juillet 817, dit *ordinatio imperii*, l'empereur convoque au palais d'Aix « l'assemblée sainte et générale de [son] peuple »<sup>309</sup>. Il faut souligner ici une précision terminologique légale : la réunion des grands du royaume forme bien une représentation du « peuple ». Par cette assemblée, l'empereur fonde l'association et la succession de son fils aîné à la dignité impériale sur les motifs suivants :

<i>nostra et totius populi nostri in dilecti primogeniti nostri Hlutharii electione vota concurrerent. [...] placuit et nobis et omni populo nostro, more solemni imperiali diademate coronatum nobis et consortem et successorem imperii [...] communi voto constitui.</i> <sup>310</sup>	nos vœux et ceux de notre peuple tout entier convergèrent pour élire notre cher fils aîné, Lothaire. [...] il nous a plu ainsi qu'à tout notre peuple qu'une fois couronné, selon l'usage solennel, du diadème impérial, il fût institué d'après le vœu commun notre associé et notre successeur à l'empire <sup>311</sup>
--	--

L'agrément double du peuple, sur l'élection et sur la constitution, suit le modèle originel. L'élection se fait au suffrage du « peuple tout entier » dans son assemblée. L'institution en revanche, conformément à la volonté de « tout [le] peuple », doit se faire ultérieurement lors d'un couronnement opéré « d'après le vœu commun », c'est-à-dire probablement au son de l'acclamation populaire. Ainsi, comme dans le modèle pépinien et carolin, l'élection – au sens de choix – est concédée à l'assemblée du peuple, tandis que la constitution est confiée à l'acclamation rituelle du peuple.

Paradoxalement, dans la même *ordinatio imperii*, Louis le Pieux s'écarte du modèle de son père et de son grand-père à propos de l'institution royale de ses deux autres fils. Selon le capitulaire, « par une commune délibération » il est conféré aux puînés Pépin et Louis « la puissance royale sous leur frère aîné »<sup>312</sup> sur certaines portions de l'empire ; et ce, sans égard aux solennités du sacre et du couronnement. Contrairement à l'aîné, les deux autres enfants sont donc élus *et* constitués rois dans la seule assemblée du peuple. Louis le Pieux ne pose donc pas le consentement rituel attaché au sacre ou au couronnement comme un principe nécessaire à la constitution du pouvoir. Cette dévalorisation du rôle constitutionnel du sacre s'aggrave lors du second partage de l'empire.

<sup>309</sup> « *sacrum conventum et generalitatem populi nostri* » (LOUIS I<sup>er</sup>, *Ordinatio imperii*, n° 136, juillet 817, *MGH Capit.* 1, p. 270). Traduit par : BRUNTERC'H J.-P., *op. cit.*, p. 235.

<sup>310</sup> LOUIS I<sup>er</sup>, *op. cit.*, p. 271.

<sup>311</sup> Traduit par : BRUNTERC'H J.-P., *op. cit.*, p. 236.

<sup>312</sup> « *communi consilio* » ; « *sub seniore fratre regali potestate potiantur* » (LOUIS LE PIEUX, *loc. cit.* ; nous traduisons).

## b. Le partage de Worms (839)

La seconde épouse de Louis le Pieux, Judith de Bavière, donne à l'empereur Louis en 823 un dernier héritier, Charles le Chauve. L'empereur envisage alors en 839 de redistribuer les terres de son empire au profit de son dernier fils. Pour ce faire, selon l'Astronome biographe anonyme de Louis le Pieux, l'empereur prend soin de convoquer « tout le peuple », afin que ses deux fils Lothaire et Charles consentent « devant tout le peuple » une division équitable du territoire impérial – exceptée la Bavière laissée à leur frère Louis. Charles le Chauve reçoit ainsi la partie occidentale de l'empire, laissant à son demi-frère Lothaire la partie orientale. Le biographe note encore qu'après la conclusion du partage « tout en applaudissant de tels faits, tout le peuple disait que tout cela lui plaisait »<sup>313</sup>. Le plaisir du peuple en son assemblée souligné par l'Astronome contraste avec l'absence du sacre ou du couronnement, et par suite, du consentement rituel liturgique. Quoiqu'il en soit de l'élection qui ne paraît plus avoir lieu en 839, le consentement constituant est désormais sorti de la liturgie du sacre et du couronnement au profit d'une assemblée réunie en dehors d'une église.

La désacralisation de la constitution du pouvoir s'explique en partie par la dégénérescence de la dignité impériale et de l'empire en général. En 817, Lothaire avait été couronné empereur et régnait sur ses frères rois<sup>314</sup>. En 839, il perd l'autorité sur près de la moitié de son empire. Cet abaissement de la dignité impériale ne pouvait être fêté dans une pompe ecclésiastique. Par contraste, l'élévation de Charles sur la partie occidentale de l'empire n'aurait pu être sanctionnée par l'éclat d'une onction et d'un couronnement sans heurter l'amour propre de son frère aîné censé être empereur. Suivant une prudence diplomatique, leur père Louis le Pieux abandonne donc toute solennité religieuse. Cette même prudence conduit le biographe à passer sous silence la question des titulatures ; on ne sait si Lothaire reste empereur en dépit du partage, ni si le partage de l'empire élève Charles à la qualité impériale ou le cantonne à une royauté. Quoiqu'il en soit, comme le remarque G. Minois, dans l'assemblée de Worms « il n'est même plus question d'empire » ; il en ressort *de facto* « trois rois [qui] seront sur un pied d'égalité complet »<sup>315</sup>.

---

<sup>313</sup> « *universoque populo evocatis* » ; « *coram cuncto populo* » ; « *cunctus populus talibus factis adplaudens omnia sibi placere dicebat* » (L'ASTRONOME (anonyme), *Vita Hludowici*, MGH SS rer. Germ. 64, p. 530).

<sup>314</sup> Selon le capitulaire de 817, Lothaire tenait une certaine autorité sur les royaumes de ses frères, eux qui recevaient « la puissance royale sous leur frère aîné » (voir note 312). Concrètement, les frères rois étaient liés à l'empereur notamment en matière de guerre, de paix et de diplomatie (voir les articles 7 et 8 de l'*ordinatio imperii*).

<sup>315</sup> MINOIS G., « La cinq morts de l'Empire carolingien (800-899) », in GUENIFFEY et LENTZ T. (dir.), *La fin des Empires*, Paris, Perrin, coll. « Synthèses Historiques », 2016, p. 103-120, p. 110.

Pour d'autres raisons, la papauté aussi en 875 privilégie le consentement des assemblées profanes.

## 2. L'effacement du consentement rituel au profit des assemblées sous le pontificat de Jean VIII (875)

Appelé par le pape Jean VIII à prendre la succession du défunt empereur Louis II, Charles le Chauve reçoit l'onction et la couronne impériale à Rome le 25 décembre 875 des mains du pontife. C'est donc trois quarts de siècle jour pour jour après le couronnement impérial de Charlemagne que son petit-fils ceint à son tour la couronne romaine. Mais entre le grand-père et le petit-fils, qu'est devenue l'acclamation populaire du couronnement ? Les actes du synode romain en 877 enregistrent un discours de Jean VIII dans lequel il revient sur l'évènement du sacre impérial en ces termes :

<p><i>Elegimus hunc merito et approbavimus, una cum annisu et voto omnium fratrum et coepiscoporum nostrorum, atque aliorum sanctae romanae Ecclesiae ministrorum, amplique Senatus, totiusque romani populi, gentisque togatae.</i><sup>316</sup></p>	<p>C'est à bon droit que nous l'avons élu et approuvé, avec l'appui et le vœu de tous nos frères et coévêques, ainsi que des autres ministres de la sainte Église romaine, de l'illustre Sénat, de tout le peuple romain et de la nation vêtue de la toge.<sup>317</sup></p>
--	--

Certes ce discours honore par un vocabulaire élogieux « l'appui » et le « vœu » entre autres « de tout le peuple » et « de la nation ». Le pape reconnaît que son élection et son approbation personnelle de l'empereur n'est rien sans le concours d'un plébiscite. En cela le pape met pleinement en œuvre le consentement constituant du peuple. Mais, dans ce discours, Jean VIII place le lieu du consentement du peuple dans des assemblées réunies en dehors de la liturgie du sacre – comme le sénat –, en contradiction avec le modèle carolin originel. Poursuivant son discours, l'évêque de Rome décrit ensuite les rites qui méritent à ses yeux d'être publiquement commémorés :

<p><i>secundum priscam consuetudinem, solemniter ad imperii romani sceptraprovehimus, et augustali nomine decoravimus, ungentes eum oleo extrinsecus,</i></p>	<p>selon l'ancienne coutume, nous l'avons solennellement élevé aux sceptres de l'empire romain, décoré du titre d'auguste et l'avons oint extérieurement avec de l'huile</p>
---	--

<sup>316</sup> JEAN VIII, *Sermo domini apostolici Johannis in synodo episcoporum*, MARTIN BOUQUET (éd.), *Recueil des historiens de des Gaules et de la France*, t. 7, Paris, 1870, p. 694-697, p. 695.

<sup>317</sup> Nous traduisons.

<p><i>ut interioris quoque Spiritus sancti unctionis monstrarem virtutem, qua unxit eum Dominus Deus suus prae consortibus suis, Christum hunc oleo laetitiae delibutum extrinsecus, faciens, et principem populi sui constituens, ad imitationem scilicet veri regis Christi filii sui Domini nostri ; ita ut quod ipse possidet per naturam, iste conesqueretur per gratiam.</i><sup>318</sup></p>	<p>pour rendre manifeste la vertu de l'onction intérieure du Saint-Esprit, de laquelle le Seigneur son Dieu l'a oint de préférence à ses consorts, le faisant Christ après l'avoir oint extérieurement par une huile de joie, et le constituant prince de son peuple, à l'imitation du vrai Christ-Roi fils de notre Seigneur ; afin que ce qu'il possède par nature, lui l'acquière par grâce.<sup>319</sup></p>
--	---

Robert Folz s'étonne à juste titre « que le pape ne dise rien du couronnement », alors que l'imposition d'une couronne impériale ne fait pas de doute<sup>320</sup>. Ajoutons qu'il est aussi frappant que Jean VIII ignore l'acclamation populaire, alors qu'elle occupe une place centrale et consubstantielle au couronnement de Charlemagne dans le *Liber pontificalis*, la chronique romaine officielle, comme dans les Annales royales. Que dans les faits cette acclamation ait eu lieu ou non, on ne sait. En tout cas, le pape préfère louer le vœu des assemblées profanes que celui de l'assemblée d'église. Est-ce pour satisfaire une aristocratie romaine flattée de tenir lieu de sénat ? Quoiqu'il en soit le pape remet bien l'acte constituant aux assemblées et, dépouillant le couronnement carolin originel de sa portée constitutionnelle, il en offre un tableau plus spirituel.

À ce propos, ne tirons pas de conclusion hâtive accusant une sorte de droit divin dans le fait que par l'onction le souverain « acquière par grâce » ce que Dieu « possède par nature ». En effet, Jean VIII ne fait que développer à propos du sacre une théologie déjà établie pour tout chrétien. Citons saint Jérôme qui dissipe tout malentendu :

<p><i>Quod dii sumus, non est naturae, sed gratiae. [...] Non dixit : Ego dixi, dii estis, reges et principes, sed omnes quibus aequaliter corpus dedi, et animam, et spiritum : aequaliter donavi, et deitatem, et adoptionem. Aequaliter omnes nascimur, et imperatores, et pauperes : aequaliter et morimur. Aequalis enim conditio est.</i><sup>321</sup></p>	<p>Que nous sommes des dieux, ce n'est pas par nature mais par grâce. [...] Il [Dieu] n'a pas dit : "J'ai dit : vous êtes des dieux, des rois et des princes, mais tous ceux à qui j'ai donné également un corps, une âme et un esprit, je leur ai fait don également de la divinité et de l'adoption. Nous naissons tous également,</p>
---	--

<sup>318</sup> *Id.*

<sup>319</sup> Nous traduisons.

<sup>320</sup> FOLZ R., « Les trois couronnements de Charles le Chauve », in *Byzantion*, vol. 61, n° 1, 1991, p. 93-111, p. 107.

<sup>321</sup> JÉRÔME DE STRIDON, *Breviarium in Psalmos*, Ps. 81, PL 26, 1064.



	empereurs et pauvres, et nous mourons également aussi. Car la condition est égale. <sup>322</sup>
--	---

En comparant les propos du pape avec ceux du père et docteur de l'Église, on comprend qu'un empereur oint ne possède pas plus que les autres chrétiens « la divinité ». Au regard de cette théologie, la différence tient plutôt dans le fait que le prince oint ne possède pas la divinité de la même manière que les autres chrétiens : il l'acquiert désormais « à l'imitation du vrai Christ-Roi » ; le prince sacré donc règne en imitant le règne du Christ, pourvu qu'il coopère à l'action de la vie divine qui n'est autre que la grâce.

À cause de Louis le Pieux fossoyant l'empire et de Jean VIII oubliant la clameur populaire de Noël 800, la ritualisation du consentement du peuple s'est éclipsée. Elle reparaît cependant aussitôt sous la crosse pastorale du célèbre archevêque de Reims.

## B. Le retour du consentement rituel du peuple dans le sacre sous l'impulsion d'Hincmar

Le retour au rite du consentement populaire débute avec le premier<sup>323</sup> couronnement de Charles le Chauve à Orléans en 848 conformément aux vues d'Hincmar et du roi (1). Cette ritualisation se poursuit avec Hincmar comme consécrateur aux couronnements de Charles à Metz en 869 (2) et de Louis le Bègue en 877 (3).

### 1. Le couronnement de Charles le Chauve à Orléans vu par Hincmar et le roi (848)

À la suite du redécoupage de l'empire à Worms en 839 et de la mort de l'empereur Louis le Pieux en 840, un conflit opposant son fils aîné Lothaire I<sup>er</sup> allié à son petit-fils Pépin II d'Aquitaine contre ses deux autres fils Charles le Chauve et Louis le Germanique conduit à la tripartition du traité de Verdun en août 843. Charles obtient alors ce qu'on appelle désormais la Francie occidentale, sur laquelle il exerce un pouvoir contractuellement partagé avec les grands depuis le pacte de Coulaines en novembre 843<sup>324</sup>. À la faveur d'un revirement d'allégeance des grands d'Aquitaine de Pépin II vers Charles le Chauve en 848, ce dernier décide de renouer

---

<sup>322</sup> Nous traduisons et soulignons.

<sup>323</sup> Nous disons *premier* car si le 15 août 838, à Quierzy, Charles reçoit une couronne et des armes, c'est cependant au seul titre d'un adoubement (voir LEVILLAIN L., « Le sacre de Charles le Chauve à Orléans », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 64, 1903, p. 31-53, p. 53, note 1).

<sup>324</sup> Voir note 100.

avec la liturgie royale : il reçoit l'onction et les insignes de son pouvoir sur le royaume des Francs de l'Ouest le 6 juin suivant à Orléans<sup>325</sup>.

Ce sacre pourtant ne tombait pas comme une évidence. Depuis le partage de Worms et malgré la guerre fraternelle, Charles gouverne en roi depuis 839. Pouvoir qui lui est même ensuite reconnu par ses frères lors du traité de Verdun en 843. Jusqu'à son sacre, le petit-fils de Charlemagne gouverne donc durant presque dix ans sans onction, ni couronnement. R.-H. Bautier fait aussi remarquer que « malgré la guerre de succession qui opposa les frères ennemis, aucun n'éprouva le besoin de se faire sacrer »<sup>326</sup>. C'est donc bien plutôt aux évêques qu'à Charles qu'il faut attribuer l'initiative du sacre en 848. Cette cérémonie conforte la fragile autorité de Charles sur la Francie occidentale. Voyons comment Hincmar et le roi s'en servent comme d'un argument contre les prétendants et les rebelles.

Dix ans après son sacre, en 858, Charles le Chauve voit ses états envahis par les armées de son frère Louis le Germanique, tandis que certains de ses grands le trahissent dont l'archevêque de Sens Wénilon qui n'était autre que son consécrateur. Fidèle soutien de Charles, Hincmar de Reims<sup>327</sup> écrit au roi germanique au nom du synode de Quierzy. Il lui rappelle diplomatiquement l'allégeance que firent les prélats et le peuple envers Charles lors de son sacre :

<i>Maxime autem nobis necesse est loqui cum illis archiepiscopis et episcopis, qui consensu et voluntate populi regni istius domnum nostrum, fratrem vestrum, unxerunt in regem sacro chrismate divina traditione</i> <sup>328</sup>	Il nous est par-dessus tout nécessaire de nous entretenir avec ces archevêques et évêques qui, par le consentement et la volonté du peuple de ce royaume, oignirent en roi par le saint chrême notre seigneur votre frère selon la divine tradition <sup>329</sup>
--	--

Cet extrait atteste le retour de la tradition du consentement rituel du peuple dans la cérémonie du sacre. Mais surtout elle montre l'importance que l'archevêque de Reims prête à ce rite. En effet, dans le contexte d'une guerre de légitimité royale, le prélat ne prendrait pas la peine de souligner et « le consentement et la volonté du peuple » si cela ne constituait pas un argument en faveur du droit de Charles. Et pour cause, en évoquant le « peuple de ce royaume », il accuse

<sup>325</sup> Léon Levillain a montré qu'il s'agit du premier sacre et couronnement de Charles et qu'il concerne tout le royaume des Francs (*ibid.*, p. 31-53).

<sup>326</sup> BAUTIER R.-H., « Sacres et couronnements sous les Carolingiens et les premiers Capétiens », *op. cit.*, p. 31.

<sup>327</sup> Sur la fidélité d'Hincmar à Charles durant cette crise politique, qu'il défend dans son traité *De fide Carolo regi servanda*, voir NELSON J. L., *Charles le Chauve*, trad. CANAL D.-A., Paris, Aubier, 1994, 404 p., p. 207-211.

<sup>328</sup> HINC MAR DE REIMS, *Epistola synodi Carisiacensis ad Ludowicum regem Germaniae directa*, novembre 858, n° 297, *MGH Capit.* 2, p. 439.

<sup>329</sup> Nous traduisons et soulignons.

subtilement les armées de Lothaire d'être en train de violer le consentement et la volonté de tous les habitants du royaume. Hincmar confirme ce faisant que l'assemblée des prélats<sup>330</sup> qui consentit au sacre à Orléans a incarné le consentement de tout le peuple. À l'argument du consentement du peuple, Hincmar joint en outre au premier chef l'argument de l'onction : il avertit l'envahisseur de ne jamais « porte[r] la main sur un oint du Seigneur » suivant l'exemple de Saül et David<sup>331</sup>.

En 859, condamnant la trahison de Wénilon dans l'assemblée de Savonnières, Charles le Chauve rappelle à son tour que l'infidèle archevêque de Sens l' « a consacré roi [...] par son élection et par la volonté, le consentement et l'acclamation des autres évêques et de tous les autres fidèles de notre royaume »<sup>332</sup>. Dans le sillage d'Hincmar, le roi met également à l'honneur la *volonté*, le *consentement* et l'*acclamation* des évêques et de tous les sujets du royaume par lesquels il fut sacré. Pour Charles le Chauve aussi le consentement du peuple sanctionné dans l'onction participe de la légitimité de son autorité royale. Ce roi qui n'avait cure de l'onction et du couronnement depuis dix ans montre tout à coup une prise de conscience quant à la valeur d'une onction faite par la volonté des évêques et du peuple – et Hincmar y est sans doute pour quelque chose.

À la faveur de la mort de son neveu Lothaire II de Lotharingie en 869, Charles s'empare de la succession au royaume de Lorraine et sollicite pour ce faire un sacre et couronnement à Metz dans la même année le 9 septembre.

## 2. Le couronnement de Charles le Chauve à Metz par Hincmar (869)

La particularité de ce couronnement est qu'il est relaté par le consécrateur même, à savoir Hincmar de Reims dans les Annales de Saint-Bertin. C'est à partir de ce récit que Jean Devisse, dans sa biographie d'Hincmar, entend élucider la question suivante : « Qui fait le roi et comment ? » Pour y répondre, Jean Devisse s'intéresse au discours prononcé par Hincmar lors du sacre et transcrit par lui dans les Annales. Il relève que, dans son allocution, l'archevêque de Reims fait l'éloge de Clovis « ayant reçu du ciel le saint chrême que nous conservons

---

<sup>330</sup> Il faut remarquer qu'Hincmar ne mentionne pas les grands laïcs, sans doute du fait qu'il promet un « contrôle épiscopal » de la royauté, voir SASSIER Y., *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, op. cit., p. 167-172.

<sup>331</sup> Voir note 115.

<sup>332</sup> « *electione sua aliorumque episcoporum ac caeterorum fidelium regni nostri voluntate, consensu et acclamatione [...] regem consecravit* » (CHARLES II, *Libellus proclamationis adversus Wenilonem*, 14 juin 859, *MGH Capit.* 2, p. 451).

encore »<sup>333</sup>. Or, selon Jean Devisse, Hincmar relaterait cette histoire « pour insister » sur l'idée que : « Dieu choisit le roi, le clergé l'oint. » Il en conclut donc cette épigramme censée résumer la pensée d'Hincmar : « Dieu donc et Dieu seul fait le roi, avec l'aide visible de l'office sacerdotal. »<sup>334</sup>

Mais l'argumentation de Jean Devisse ne nous convainc pas entièrement. Selon notre modeste avis, quand bien même il serait vrai que Dieu choisit le roi, que le clergé l'oint et que le chrême utilisé vienne du ciel, on ne peut en tirer nécessairement la conclusion que « Dieu seul fait le roi ». Jean Devisse lui-même nuance d'ailleurs son propos en reconnaissant en note de bas de page aux termes « Dieu choisit le roi » cités ci-avant que : « l'élection par les laïcs » a la « valeur d'une approbation – strictement obligatoire – du jugement divin ». Or, si l'approbation des laïcs est « obligatoire », n'est-ce pas le signe que Dieu ne fait pas « seul » le roi mais bien plutôt toujours avec le concours des laïcs ?

En fait, le discours même d'Hincmar dont se sert Jean Devisse pour étayer sa thèse selon laquelle « Dieu seul fait le roi, avec l'aide visible de l'office sacerdotal » présente, selon nous, un autre point de vue. Car c'est bien dans ce prêche que l'archevêque de Reims met trois fois à l'honneur la volonté du « peuple » ou de « tous ». Faisant mémoire de Louis le Pieux, il raconte que cet empereur « a été rétabli dans la partie déjà mentionnée du royaume par l'unanimité des évêques *et du peuple fidèle* »<sup>335</sup>, puis qu'il a été « 'couronné', à travers les prêtres de Dieu, *par l'acclamation du peuple fidèle* »<sup>336</sup>. Souvenons-nous aussi que selon une lettre d'Hincmar citée ci-dessus, en 848 Charles a été oint « par le consentement et la volonté du peuple de ce royaume »<sup>337</sup>. De plus, pour Hincmar, le rétablissement de l'empereur déchu s'est fait « par l'unanimité des évêques et du peuple », et son re-couronnement s'est réalisé « par l'acclamation du peuple ». Et c'est pourquoi, en vue du présent couronnement de Charles le Chauve, Hincmar achève son discours en faisant appel au *placet* de « tous » :

<p><i>"Quod si vobis placet propriis vocibus consonate." Et in hoc conclamantibus omnibus, dixit idem episcopus, "Agamus ergo unanimiter Deo gratias, decantantes 'Te Deum laudamus'."</i></p>	<p>"si cela vous plaît, exprimez-le ensemble par vos propres voix." Et tous s'étant écriés ensemble, le même évêque dit : "Offrons donc unanimement nos actions de grâces à Dieu en chantant '<i>Te Deum laudamus</i>'."</p>
--	--

<sup>333</sup> « *caelitus sumpto chrismate, unde adhuc habemus* » (HINCMAR DE REIMS, *Annales de Saint-Bertin*, OCF, p. 104).

<sup>334</sup> DEVISSE J., *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882*, t. 2, Genève, Droz, 1976, p. 565-1137, p. 703 et 705.

<sup>335</sup> Nous soulignons ; « *in praedictam regni partem, unanimitate episcoporum et fidelis populi [...] est redditus* » (HINCMAR DE REIMS, *Annales de Saint-Bertin*, OCF, p. 104).

<sup>336</sup> Nous soulignons ; « '*coronatus*', *per Domini sacerdotis acclamatione fidelis populi* » (*ibid.*, p. 104 et 105).

<sup>337</sup> Dans sa lettre à Lothaire en 858, voir p. 87.

*Et post haec ab episcopis cum benedictione sacerdotali est idem rex coronatus.*<sup>338</sup>

Après cela, il fut couronné roi par les évêques avec la bénédiction sacerdotale.<sup>339</sup>

Sous la plume d'Hincmar, la temporalité marquée par le « *Et post haec* » place le couronnement comme une suite directe de l'acclamation unanime de tous. En outre, cette constitution du pouvoir par le consentement du peuple s'inscrit plus largement dans le cadre d'un contrat. Comme le résume Robert Folz :

Ces deux actes [le sacre et le couronnement] dépendent de l'élection du roi qui pour être réduite à l'acclamation, exprime néanmoins le consentement de l'assistance, censée représenter le peuple, aux engagements pris par le roi. Cet élément capital exprime la théorie hincmarienne du contrat entre le roi et son peuple.<sup>340</sup>

On le voit, dans ce deuxième couronnement de Charles, Hincmar confirme l'importance institutionnelle du rite de l'acclamation. L'archevêque rémois qui conduit ici en maître la liturgie du sacre n'a pas manqué de placer le rite du consentement au cœur du couronnement.

Cette ritualisation du consentement est toutefois facilitée par le fait que l'assemblée des grands est privée de l'élection constituante. Mais relevant la tête à la mort de Charles le Chauve en 877, les grands négocient la succession de Louis le Bègue et s'emparent de leur droit électif<sup>341</sup>. Hincmar saura-t-il maintenir le rite du consentement ?

### 3. Le couronnement de Louis le Bègue par Hincmar (877)

Apprenant le décès de son père et avant même de se rendre aux funérailles, Louis « se concilia tous ceux qu'il put, leur donnant des abbayes et des comtés et des manoirs, selon ce que demandait chacun ». Arrivant à Saint-Denis où son père était déjà « enseveli », « les premiers du royaume, tant abbés que comtes, indignés de ce qu'il avait donné des bénéfices à

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 105 et 106.

<sup>339</sup> Nous traduisons.

<sup>340</sup> FOLZ R., « Les trois couronnements de Charles le Chauve », *op. cit.*, p. 110. Sur l'idée de contrat politique sous le règne de Charles le Chauve, voir APSNER B., *Vertrag und Konsens im früheren Mittelalter. Studien zu Gesellschaftsprogrammatik und Staatlichkeit im westfränkischen Reich*, Trier, Kliomedien, 2006, 322 p. ; et sur les « Origines carolingiennes du contrat politique » qui persiste dans l'Empire malgré la « sacralisation du pouvoir » sous les Ottoniens et les Saliens, voir MOEGLIN J.-M., « Le Saint Empire : contrat politique et souveraineté partagée », in FORONDA Fr. (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval. XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 173-191, p. 173-177.

<sup>341</sup> J. Dhondt montre que : « Jusqu'à l'avènement de Charles le Chauve, l'influence des grands sur le règlement de la succession au trône semble avoir été absolument nulle. [...] / Dès la mort de Charles le Chauve, ce sont les grands qui décident de l'attribution du trône. » (DHONDT J., « Élection et hérédité sous les Carolingiens et les premiers Capétiens », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 18, fasc. 4, 1939, p. 913-953, p. 924). Voir aussi FALKOWSKI W., « La monarchie en crise permanente. Les Carolingiens après la mort de Charles le Chauve », in SASSIER Y. et FALKOWSKI W. (dir.), *Le monde carolingien, op. cit.*, p. 333-355.

quelques-uns sans leur consentement, s'étaient réunis contre lui ». Les « grands » convoquent alors leur « assemblée » et il s'en suivit de nombreuses négociations avec Louis par députation. Entre-temps, l'héritier de Charles reçoit de la reine veuve

un acte par lequel, avant de mourir, son père lui avait transmis le royaume, et une épée dite de saint Pierre, par laquelle il lui en donnait l'investiture, et aussi le vêtement royal, la couronne et le bâton d'or et de pierres précieuses.

Paré de l'investiture paternelle *in extremis* et ayant enfin acheté la satisfaction de tous dans la distribution des « bénéfices », alors seulement, « par le consentement de tous, tant des évêques et abbés que des grands du royaume et de tous ceux qui assistèrent, Louis fut sacré et couronné roi le 8 décembre », soit deux mois après le décès de son père. Telle est la description que l'archevêque peint des négociations que dût subir l'héritier. Son tableau ne cache pas la cupidité des grands, eux qui, selon Hincmar, marchent vers leur lieu de réunion en « dévastant autant qu'il était en eux »<sup>342</sup>. En outre, de manière significative, l'archevêque passe sous silence l'acte électif de l'assemblée, comme s'il récusait ce droit dangereux pour la dynastie carolingienne<sup>343</sup> ; il préfère mettre en valeur le « consentement de tous » donné dans la liturgie du sacre – comme le confirme l'incise « tous ceux qui assistèrent [au sacre] ». Hincmar donc non seulement maintient le consentement rituel en dépit de l'élection des grands, mais surtout il efface cette dernière de la mémoire de ses Annales.

---

<sup>342</sup> « *Hlodouuicus, accepto nuntio [...] de morte patris sui, quos potuit conciliavit sibi, dans eis abbatias et comitatus ac villas secundum uniuscuiusque postulationem. [...] ubi [Saint-Denis] audiens patrem suum sepultum, et regni primores tam abbates quam comites indignatos quia quibusdam honores dederat sine illorum consensu, et ob id adversum se conspiratos esse, reversus est Compendium. Ipsi autem primores cum Richilde, diripientes omnia quae in via illorum erant, usque ad Avennacum monasterium pervenerunt et conventum suum ad Montem Vuitmari condixerunt, indeque missos suos ad Hlodouuicum direxerunt. Sed et Hlodouuicus legatos suos ad eos direxit, et discurrentibus inter eos missis, ad hoc perventum est, ut Richildis et ipsi primores ad eum Compendium venirent, et suum conventum ad Casnum in Cotia condixerunt. Richildis Compendium ad Hlodouuicum veniens, missa sancti Andreae attulit ei praeceptum per quod pater suus illi regnum ante mortem suam tradiderat, et spatam quae vocatur sancti Petri, per quam eum de regno revestiret, sed et regium vestimentum et coronam ac fustem ex auro et gemmis. Et discurrentibus legatis inter Hlodowicum et regni primores, et pactis honoribus singulis quos petierunt, VI idus decembris consensu omnium tam episcoporum et abbatum quam regni primorum ceterorumque qui adfuerunt consecratus et coronatus est in regem Hlodouuicus ab Hincmaro Remorum episcopo. » (HINCMAR DE REIMS, *Annales de Saint-Bertin*, troisième partie, GRAT F., VIELLIARD J. et CLÉMENT S. (éd.), LEVILLAIN L. (introduction et notes), Paris, C. Klincksieck, 1964, p. 84-251, année 877, p. 218 et 219 ; traduit dans *Annales de Saint-Bertin*, GUIZOT Fr. (trad.), *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, Paris, Brière, 1824, p. 115-350, p. 290 et 291)*

<sup>343</sup> Hincmar perçoit sans doute dès 877 le danger de l'élection profane des grands, car elle peut non seulement nuire à la succession héréditaire carolingienne (comme le prouvera l'élection du robertien Eudes en 888), mais aussi permettre la création de nouveaux royaumes concurrents, tel le royaume de Provence né de l'élection de Boson à Mantille le 15 octobre 879 et qui représente pour Hincmar un précédent « contagieux » (voir NELSON J. L., « Hincmar of Reims on King-making : The Evidence of the Annals of St. Bertin, 861-882 », in *Rulers and Ruling Families in Early Medieval Europe. Alfred, Charles the Bald and Others*, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 16-34, p. 22).

Plus encore, le liturge renouvelle la formule de la promesse royale et, quoiqu'elle n'ait pas de postérité, son adresse signe la conception hincmarienne de la constitution du pouvoir. Louis le Bègue ouvre sa promesse royale par ses mots : « Moi Louis, *constitué roi* par la miséricorde de notre Seigneur Dieu et *par l'élection du peuple* »<sup>344</sup>. Voilà le fond de la constitution du pouvoir royal : ce n'est pas en soi l'onction ou la couronne, ni le ministère de l'Église qui font le roi ; ce sont la volonté de Dieu *et* la volonté du peuple<sup>345</sup>. Que ces volontés soient sanctionnées dans la liturgie de l'onction, il ne fait pas de doute qu'Hincmar l'encourage. Mais il n'en a pas moins conscience que la force constituante appartient en propre à Dieu et au peuple.

Du reste, la « miséricorde » traduit bien une forme d'élection divine. Selon les Annales d'Hincmar, au sacre de Charles en 869 l'évêque Advence priait Dieu de leur donner un roi qu'il « ait *élu* et *prédestiné selon sa miséricorde* ». De plus, dans ce prêche, Advence montrait combien, loin de l'oblitérer, « la volonté de Dieu [...] fait la volonté de ceux qui le craignent »<sup>346</sup>. C'est donc sans contradiction que Louis le Bègue peut déclarer être « constitué roi » autant par « Dieu » que par le « peuple ».

L'année suivante, le 7 septembre 878, Louis le Bègue reçoit un second sacre royal des mains du pape Jean VIII. Puisqu'il s'agit d'un second sacre, il n'est pas nécessaire de répéter l'acclamation du peuple qui de fait n'est pas mentionnée par les sources, nonobstant l'oubli dont témoigne ce pape à l'égard de l'acclamation rituelle comme nous l'avons vu.

En 848, 869 et 877, Hincmar remet par trois fois le rituel du consentement du peuple au cœur de la liturgie du sacre royal. Ce retour liturgique du consentement du peuple impulsé par Hincmar, en accord avec les modèles pépinien et carolin, est un succès : les successeurs évêques et rois conservent le rite populaire. Plus encore, il est conservé alors même que le sacre devient provisoirement reconstitutif du fait de la concurrence de l'assemblée des grands.

---

<sup>344</sup> « *Ego Hlodowicus, misericordia domini Dei nostri et electione populi rex constitutus* » (*ibid.*, p. 139). Nous soulignons.

<sup>345</sup> La formule du serment de Louis le Bègue nous paraît ainsi suffisamment claire pour ne pas souscrire entièrement à l'opinion de Karl Werner selon lequel « ce qui fait, aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, un roi légitime [...] c'est Dieu. [...] C'est lui, et lui seul qui donne le pouvoir royal et qui le reprend, qui élève les dynasties et qui les fait disparaître. » (WERNER K., « Il y a mille ans, les Carolingiens : fin d'une dynastie, début d'un mythe », in *Annuaire Bulletin de la Société de l'Histoire de France, années 1991-1992*, Paris, 1993, p. 18-99, p. 68)

<sup>346</sup> « *electum atque praedestinatum habebat secundum misericordiam suam* » ; « *voluntatem Dei, qui voluntatem timentium se facit* » (*ibid.*, p. 102). Nous traduisons et soulignons.

## C. La conservation du consentement rituel du peuple malgré l'élection constituante des grands (877-936 ?)

Nous avons déjà traité du sacre de Louis le Bègue en 877 ; il importe d'y revenir car ce sacre donne lieu à un précédent accidentel mais justifiable (1) de la conservation du consentement rituel du peuple malgré l'élection constituante des grands. En 888, un nouveau précédent assume (2) cette conservation.

### 1. Un précédent accidentel mais justifiable (877)

Le consentement s'intègre accidentellement dans un sacre devenu reconstitutif (a), mais cette intégration reste justifiable canoniquement et liturgiquement (b).

#### a. Une intégration accidentelle du consentement dans un sacre devenu reconstitutif

Dans l'histoire du sacre et des institutions, l'année 877 est charnière. Avec la mort de Charles le Chauve, cette date marque l'entrée en force des grands, comme nous l'avons dit. C'est désormais l'élection de l'assemblée, et non plus le plaisir du prince, qui fixe la succession. Avec l'avènement de Louis le Bègue, ce millésime signe aussi le dernier sacre donné par Hincmar. Or, l'archevêque de Reims organise la liturgie royale de 877 en la fondant sur le « consentement » de toute l'assemblée réunie dans la chapelle du palais de Compiègne. Autrement dit, Hincmar maintient le consentement rituel, dont la portée est historiquement proprement constituante, alors même que Louis a déjà été élu par l'assemblée des grands réunie « à Chesne-Herbelot »<sup>347</sup>. Certes, dans les Annales de Saint-Bertin, le prélat passe sous silence cette élection des grands et son caractère constituant, car regrettant la cupidité des grands, il ne saurait leur reconnaître un tel droit ; mais elle n'en paraît pas moins presque certaine compte tenu de son usage attesté onze ans plus tard pour Eudes comme nous le verrons. Or, il faut savoir que jusqu'à cette époque, un sacre renouvelé ne rejoue pas le rite du consentement – comme le second sacre de Pépin l'illustre<sup>348</sup> – du fait que la constitution du pouvoir a déjà eu lieu lors de l'élection du premier sacre. Il faudrait donc supposer selon cette même logique que dans le cas où un sacre est précédé d'une élection constituante, alors il conviendrait d'ignorer le rite électif. Mais Hincmar ne suit pas cette logique : il maintient le rite du consentement prévu

---

<sup>347</sup> Voir note 342.

<sup>348</sup> Voir p. 355-357.



par la liturgie du sacre, en dépit de l'élection constituante antérieure des grands, de sorte que l'élection du sacre constitue une seconde fois le pouvoir royal et que l'on peut en conséquence parler d'un sacre *reconstitutif*.

L'intégration du consentement du peuple dans un sacre devenu reconstitutif s'est plus faite par accident que par théorie. Si Hincmar maintient le rite populaire, en dépit de la révolution institutionnelle des grands qu'il paraît regretter, c'est parce qu'il veut rester fidèle tant aux liturgies royales de 848 et de 869 qu'à une conception du sacre justifiable.

#### b. Une intégration justifiable canoniquement et liturgiquement

La conservation du consentement rituel n'est pas sans cohérence vis-à-vis de la pensée d'Hincmar sur l'élection d'un évêque<sup>349</sup>, telle qu'elle apparaît dans sa lettre au « clergé et au peuple du diocèse de Beauvais ». Le métropolitain de Reims donne une consigne à propos de la régularité de l'élection : « que personne ne conclut sans la présence du visiteur le décret, duquel l'unanimité puisse être notifiée par le témoignage des clercs et des citoyens. » Le « visiteur » est l'évêque « délégué, selon la règle canonique, » par le métropolitain pour aider le clergé et le peuple diocésain à se mettre « d'accord dans une élection régulière »<sup>350</sup>. Selon Hincmar, sa présence est nécessaire à la conclusion du décret. Or, l'objet de ce document consiste à « notifi[er] » « l'unanimité » de l'élection, et ce par « le témoignage des clercs et des citoyens ». À travers son visiteur, Hincmar démontre donc une vigilance particulière quant à la régularité du document authentifiant l'élection de l'évêque. Connaissant ainsi la responsabilité et le souci d'Hincmar en qualité de métropolitain sur la régularité des élections épiscopales placées sous sa juridiction, il n'est pas étonnant que le prélat prête une attention au moins égale quant à l'élection du roi en sa qualité de consécrateur, ne serait-ce que pour protéger l'héritier d'une éventuelle contestation. Or, à la différence de l'évêque élu, la procédure ne prévoit pas de décret authentifiant l'élection du roi, en l'espèce l'élection de Louis par l'assemblée des grands « à Chesne-Herbelot ». Remarquons de plus que la procédure de l'élection canonique

---

<sup>349</sup> Sur l'histoire de l'élection épiscopale *a clero et populo*, voir GAUDEMET J. *et al.*, *Les élections dans l'Église latine des origines au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Lanore, 1979, 424 p. ; et GAUDEMET J., « De l'élection à la nomination des évêques : changement de procédure et conséquences pastorales. L'exemple français (XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècles) », in GAUDEMET J., *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'antiquité à l'âge classique. Recueil d'articles*, Strasbourg, PUS, 2008, p. 385-400.

<sup>350</sup> « Hincmarus [...] clero et plebi in parochia Bellavacensi » ; « Primo scilicet, ut decretum sine visitoris praesentia nemo conficiat, cuius testimonio clericorum ac civium possit unanimitas declarari. » ; « ita vos cum studiis huius venerandi fratris ac coepiscopi nostri, cui secundum institutionem canonicam visitoris officium in Ecclesia, cuius amore vel vigore fovemini, delegavimus, in electione regulari concorditer » (HINCMAR DE REIMS, *Epistola XXXIX. Ad clerum et plebem Bellavacensem. Pro episcopi electione*, PL 125, 258 et 259 ; nous traduisons).

de l'évêque « par le témoignage des clercs et des citoyens », comme l'exige un décret d'élection régulier, correspond bien de fait au rite électif du sacre royal où semblablement un échantillon représentatif de grands, de clercs et de citoyens est invité à témoigner oralement de son consentement. En bon canoniste, Hincmar donc prend sans doute soin d'authentifier par lui-même et durant la cérémonie « le consentement de tous, tant des évêques et abbés que des grands du royaume et de tous ceux qui assistèrent »<sup>351</sup>, avant de procéder à la consécration de Louis.

Le maintien par Hincmar du rite électif peut aussi être animé par un certain sens de la théologie liturgique, et par suite, de sa conception du sacre royal. Comme nous l'avons vu, l'esprit de la liturgie peut se résumer dans l'adage de Prosper d'Aquitaine, disciple de saint Augustin : « *Legem credendi lex statuat supplicandi* » – « Que la loi de la prière établisse la loi de la foi »<sup>352</sup> ; une maxime consacrée par le pape saint Célestin au V<sup>e</sup> siècle dans une lettre adressée aux évêques des Gaules<sup>353</sup>. Hincmar, citant le saint pape, martèle cette maxime théologique dans ses traités contre les hérésies de son temps<sup>354</sup>. Or, rappelons qu'en 877 Hincmar place dans la bouche de Louis une promesse dans laquelle le carolingien se déclare comme « constitué roi par la miséricorde de notre Seigneur Dieu et *par l'élection du peuple* »<sup>355</sup>. Ces mots sont déjà une profession de foi : l'Église croit qu'un roi est constitué autant par « Dieu » que « par l'élection du peuple »<sup>356</sup>. Suivant la logique liturgique, cette croyance, cette « loi de la foi », doit donc être établie par la « loi de la prière » et, dans ce but, Hincmar devait juger opportun de garder le rite électif indépendamment du coup de force des grands.

En somme, si en 877 le consentement rituel prévu comme primo-constituant s'intègre de manière accidentelle à un sacre devenu reconstitutif du fait de l'assemblée des grands, il n'en demeure pas moins que le rite populaire permet sans doute au métropolitain de Reims d'authentifier publiquement la régularité de l'élection du roi, tout en faisant de cette liturgie une expression de la croyance de l'Église à propos de la constitution du pouvoir.

---

<sup>351</sup> Voir note 342.

<sup>352</sup> Voir note 128.

<sup>353</sup> Voir note 129.

<sup>354</sup> HINCMAR DE REIMS, *De praedestinatione*, 125, 213D, 214 B, 253A, 261A, 362A, 379C, 442D, 473B ; et *De una et non trina deitate*, PL 125, 614C.

<sup>355</sup> Voir note 344.

<sup>356</sup> Parmi les théologiens enseignant le caractère humain de l'institution de la royauté avant 877, on peut citer la correspondance de saint Raban Maur datant de 845, moine puis archevêque de Mayence en 847, voir note 67.

Le précédent institutionnel et rituel de 877 est-il suivi après Hincmar ? À la suite de l'accident mortel de Louis le Bègue, ses deux fils Louis III et Carloman II sont tous deux sacrés « en rois » le 4 septembre 879 – mais de l'élection des grands et du consentement rituel, les sources ne nous informent guère<sup>357</sup>. Les rejetons de Louis le Bègue mourant sans fils en 884, le suffrage se porte ensuite vers le plus proche parent carolingien, l'empereur Charles le Gros. Un contemporain, le bénédictin Réginon de Prüm, relate :

<p><i>optimates regni ad Carolum imperatorem missos dirigunt, eumque ultro in regnum invitant, eique adveniendi ad Gundolfi villam obviam procedunt, et manibus sacramentisque iuxta morem datis, eius ditioni se subiciunt.</i><sup>358</sup></p>	<p>les grands du royaume envoient des messagers à l'empereur Charles, et d'eux-mêmes l'invitent à prendre le royaume ; et alors qu'il arrivait au village de Gondreville, ils avancent à sa rencontre, et après avoir donné mains et serments selon l'usage, ils se soumettent à sa domination.<sup>359</sup></p>
--	---

Charles le Gros ayant déjà été sacré et couronné empereur en 880, son autorité sur le royaume de France acquise en 884 n'est pas sanctionnée par un sacre ou un couronnement, comme le silence des sources le laisse supposer<sup>360</sup>. L'absence des solennités ecclésiastiques souligne ainsi d'autant plus combien les grands disposent de l'acte constituant, quand bien même leur élection n'est-elle pas mentionnée explicitement par Réginon.

Au terme du règne de Charles le Gros en 888, les grands portent leurs suffrages pour la première fois vers un non-Carolingien. Dans ce contexte particulier, les sources nous instruisent davantage sur l'élection des grands et sur le consentement rituel qui devient assumé.

## 2. Un nouveau précédent assumé (888)

Le Carolingien Charles le Gros, empereur d'occident et roi de Francie occidentale, meurt sans fils légitime, n'ayant pour plus proche parent que son petit-cousin Charles le Simple,

<sup>357</sup> Les Annales de Saint-Vaast donnent une allusion à une élection des grands : « *Gozlinus vero abba et Chuonradus comes multique alii eis consentientes supradictum regem Hludowicum in regno advocarunt* » – « l'abbé Gozlin, Conrad et de nombreux autres comtes appelèrent unanimement le roi susdit Louis dans le royaume » (*Annales Vedastini, MGH SS rer. Germ.* 12, p. 44 ; nous traduisons). Le caractère constituant de leur sacre ne fait pas de doute : « *Hugo vero Hludowicum et Karlomannum per manus Ansegisi archiepiscopi benedici fecit in reges.* » – « Hugues fait bénir Louis et Carloman *en rois* par les mains de l'archevêque Anségise. » (*ibid.*, p. 45 ; nous traduisons et soulignons). Les Annales de Saint-Bertin pour leur part éludent en une phrase le sacre commun des deux frères (HINCMAR DE REIMS, *Annales de Saint-Bertin*, troisième partie, *op. cit.*, année 879, p. 239).

<sup>358</sup> RÉGINON DE PRÜM, *Chroniques, MGH SS* 1, p. 594.

<sup>359</sup> Nous traduisons.

<sup>360</sup> Ce que concluent P. E. Schramm, C. Erdman et R.-H. Bautier, voir BAUTIER R.-H., « Sacres et couronnements sous les Carolingiens et les premiers Capétiens », *op. cit.*, p. 47 et note 140.

fils posthume de Louis le Bègue, un enfant de 8 ans. La nécessité d'un roi-guerrier pour faire face aux invasions répétées des Normands conduit alors les grands à faire appel à un non-Carolingien et ce, malgré leur fidélité répétée à la famille carolingienne<sup>361</sup>. Le comte de Paris et duc des Francs, Eudes, est élu à la royauté par une assemblée à Compiègne le 29 février 888 et reçoit la consécration de l'archevêque de Sens Gautier, sacre qui sera renouvelé le 13 novembre à Reims. Dépourvu de la légitimité d'un sang royal, seuls l'élection et le sacre établissent la royauté d'Eudes. Dans ce contexte institutionnel particulier, les annalistes dévoilent le sens de l'élection des grands<sup>362</sup> et la place du consentement liturgique. Les sources montrent ainsi qu'en dépit d'une élection constituante des grands représentant le peuple (a), on conserve et valorise le consentement rituel du peuple dans un sacre reconstitutif (b).

#### a. Une élection constituante des grands représentant le peuple

Ayant arrêté sa chronique à l'année 906, et étant mort en 915, le bénédictin Reginon enregistre à propos de l'assemblée de 888 un souvenir proche dont il entendit les échos depuis son monastère à Prüm. En vue de la succession : « Les peuples des Gaules réunis en un seul lieu [...] d'un conseil et d'une volonté semblables créent [*creant*] pour eux comme roi le duc Eudes »<sup>363</sup>. Deux enseignements sont à tirer. Premièrement, aux yeux du moine, l'assemblée de 888 consiste en une réunion « en un seul lieu » des « peuples des Gaules ». Cette description traduit ainsi l'acception que se font les contemporains de l'institution de l'assemblée : elle représenterait les « peuples ». De la sorte, le chroniqueur confirme qu'en cette fin du IX<sup>e</sup> siècle, l'assemblée des grands demeure toujours une représentation de l'assemblée du peuple, comme l'avait disposé clairement la législation impériale de Louis le Pieux en 817<sup>364</sup>. Secondement, selon Reginon, cette assemblée du peuple de 888 exerce le pouvoir de créer un roi. Le verbe *creare*, déjà rencontré sous la plume d'Éginhard à propos des deux fils de Pépin<sup>365</sup>, fait sentir combien la « volonté » « des peuples des Gaules » dispose d'une force suffisante pour établir la positivité d'une nouvelle royauté. Or, le pouvoir créateur de l'assemblée du peuple est chez Reginon d'autant plus patent que le chroniqueur ne souffle mot du sacre et couronnement

---

<sup>361</sup> DHONDT J., *op. cit.*, p. 924 et 925.

<sup>362</sup> Notons d'entrée avec Olivier Guillot que si cette élection lui offre la qualité de roi, elle ne traduit pas toutefois un pouvoir étendu sur l'ensemble du royaume en raison des hostilités multiples à l'encontre du Robertien (voir GUILLOT O., « Les étapes de l'accession d'Eudes au pouvoir royal », in *Media in Francia... Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner*, Maulévrier, Hérault, 1989, p. 199-223).

<sup>363</sup> « *Galliarum populi in unum congregati [...] Odonem ducem [...] regem super se pari consilio et voluntate creant* » (RÉGINON DE PRÜM, *Chroniques*, MGH SS 1, p. 598).

<sup>364</sup> Voir p. 82.

<sup>365</sup> Voir note 62.

d'Eudes. Il ne fait ainsi pas de doute que pour nombre de contemporains la constitution de la royauté appartient à l'assemblée des grands, qui représente – au moins symboliquement – le peuple.

Les Annales du monastère de Saint-Vaast relatent pour leur part l'élection en la mettant en rapport avec le sacre : « Alors, ceux qui avaient appelé Eudes se réunirent au palais de Compiègne, et [...] ils le firent bénir pour la royauté par les mains de l'archevêque Gautier. »<sup>366</sup> Dans cette version, l'assemblée reste maîtresse quant à la succession, toutefois elle reconnaît un rôle constituant dans le sacre. Pour le moine de Saint-Vaast, les grands recourent au sacre comme un moyen d'établir une nouvelle royauté.

Ainsi, quoique les deux annalistes de Prüm et de Saint-Vaast s'accordent sur le fait que l'assemblée fixe librement la succession, ils livrent toutefois deux interprétations apparemment contradictoires : pour l'un la constitution du pouvoir a lieu dans l'assemblée, pour l'autre c'est davantage dans le sacre. En fait, ces deux visions sont justes, car selon les contemporains le sacre organise à son tour un consentement constituant du peuple, de sorte que cette cérémonie peut également prétendre constituer le roi.

#### b. Une conservation et valorisation du consentement rituel du peuple dans un sacre reconstitutif

Le rite est conservé et valorisé lors du premier sacre d'Eudes (i) comme lors du second (ii).

##### i. Le premier sacre d'Eudes

Le premier sacre d'Eudes en suite de son élection à Compiègne le 29 février est conté dans le poème du bénédictin Abbon de Saint-Germain sur *Le siège de Paris par les Normands* composé vers 897. Le poète célèbre en l'espace de trois vers les rites marquant l'avènement d'Eudes :

<i>Laetus Odo regis nomen regni quoque numen, Francorum populo gratante faventeque multo</i>	L'heureux Eudes reçoit le nom de roi ainsi que la puissance du royaume, Aussitôt, le peuple en nombre l'applaudit et l'acclame,
--	---

<sup>366</sup> « *Convenerunt itaque qui odonem advocarunt Conpendii palatio atque [...] per manus Waltheri archiepiscopi benedici sibi in regnum fecerunt.* » (*Annales Vedastini*, MGH SS rer. Germ. 12, p. 64).

<i>Ilicet, atque manus sceptrum, diademaque vertex.</i>	Et sa main reçoit le sceptre, sa tête le diadème. <sup>367</sup>
---	--

Le poète fait allusion à deux événements ayant lieu au cours d'une même journée : l'élection de l'assemblée des grands où « Eudes reçoit le nom de roi » et sa « puissance », puis « Aussitôt » le couronnement. Or, la remise des insignes est associée à l'acclamation du peuple, ce qui correspondrait à l'acclamation rituelle pouvant avoir lieu au début de la cérémonie. Abbon donc efface quelque peu l'élection constituante de l'assemblée – en passant sous silence la manière dont Eudes a pu recevoir la royauté –, pour mieux valoriser le consentement populaire lié au sacre. À la suite de la liturgie hincmarienne, le moine de Saint-Germain conserve ainsi le consentement rituel du peuple en dépit de l'élection constituante des grands. Tandis que le sacre reconstitutif de Pépin en 754 ne paraît pas nécessiter une reformulation du consentement, Abbon au contraire assume dans le sillage d'Hincmar l'idée qu'un sacre, même reconstitutif, doit respecter le rite du consentement du peuple.

Le second sacre d'Eudes consolide également la tradition du consentement rituel.

## ii. Le second sacre d'Eudes

Dans la même année 888, Eudes est à nouveau couronné le 13 novembre à Reims. Cette solennité officialise le ralliement d'une partie dissidente des grands menée par l'archevêque de Reims Foulques<sup>368</sup>, l'abbé Raoul et le comte Baudoin, partisans d'Arnulf roi de Francie orientale et descendant de Charlemagne par une filiation bâtarde<sup>369</sup>. Ce sacre a donc vocation à constituer Eudes en roi sur la partie infidèle de son royaume, tout en le reconstituant tel sur la partie déjà fidèle. C'est pourquoi contrairement au premier sacre, le second requiert de manière nécessaire un consentement du peuple. Or, c'est bien ce qui advient comme en témoigne le moine de Saint-Vaast : recevant la couronne « sur le chef, il est acclamé roi par tout le peuple »<sup>370</sup>. L'acclamation de l'assistance du sacre revêt une fois encore toute sa portée traditionnelle, elle représente bien le consentement de « tout le peuple ».

<sup>367</sup> ABBON DE SAINT-GERMAIN, *De bello Parisiaco*, PL 132, 749B ; nous traduisons.

<sup>368</sup> Sur la révolte de Foulques, voir SCHNEIDER G., *Erzbischof Fulco von Reims (883-900) und das Frankenreich*, Munich, Arbo-Gesellschaft, 1973, 262 p., p. 101-118.

<sup>369</sup> Sur l'argument de l'hérédité, quoique bâtarde, des partisans d'Arnulf, voir SOT M., « Hérédité royale et pouvoir sacré avant 987 », in *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 43<sup>e</sup> année, n° 3, 1988, p. 705-733, p. 713 et 714.

<sup>370</sup> « *capiti impositam, ab omni populo rex adclamatur* » (*Annales Vedastini*, MGH SS rer. Germ. 12, p. 67).

Les sacres suivants de Charles III le Simple en 893, Robert I<sup>er</sup> en 922, Raoul en 923 et Louis IV d'Outremer en 936 sont vraisemblablement précédés d'une élection constituante, mais les sources ne nous informent pas si la volonté de l'assemblée est doublée d'un consentement liturgique<sup>371</sup>. C'est au chroniqueur Richer de Reims que l'on doit plus de clarté sur nos questions à partir du couronnement de Lothaire en 954, date à partir de laquelle le consentement rituel du peuple semble absorber l'élection des grands.

#### D. L'intégration progressive dans le consentement rituel du peuple de l'élection des grands (954-1059)

Si l'on se fie à la chronique de Richer, entre 954 et 987 l'assemblée des grands n'est plus constituante (1) ; en 1017 et 1027, elle n'est même plus contraignante (2) ; et en 1059 au plus tard, elle se voit intégrée à l'élection rituelle du peuple (3).

---

<sup>371</sup> Pour le sacre dissident – puisqu'accompli en opposition au règne d'Eudes – de Charles III en 893, Régino rapporte sobrement : « *agentibus Folcone episcopo, Heriberto et Pippino comitibus, in Remorum civitate Carolus [...] in regnum elevatur.* » – « Charles est élevé pour la royauté dans la cité des Rémois par les agissements de l'évêque Foulques, et des comtes Héribert et Pépin. » (RÉGINON DE PRÛM, *Chroniques*, MGH SS 1, p. 605 ; nous traduisons). Les Annales de Saint-Vaast pour leur part font bien état d'une assemblée : « *Franci [...] Remis adunati consilium inierunt adverses eum* » – « les Francs [...] réunis à Reims formèrent un plan contre lui [le roi Eudes] ». Et, selon le chroniqueur, ce sont ces mêmes Francs qui « *Remis adunati eum in paterno solio benedictum in regem collocant* » – « réunis à Reims, établissent [Charles] sur le trône paternel, en le bénissant en roi » (*Annales Vedastini*, MGH SS rer. Germ. 12, p. 73 ; nous traduisons). À la mort d'Eudes en 898 qui avait désigné le Carolingien comme son successeur, Charles III est constitué roi sur toute la France mais sans recevoir un autre sacre. Comme l'énonce Régino, c'est bien sûr l'assemblée qui le constitue par sa seule volonté : « *Principes in unum congregati pari consilio et voluntate carolum super se regem constituunt* » – « Les princes réunis en un seul lieu, d'un conseil et d'une volonté semblables, constituent Charles roi sur eux » (RÉGINON DE PRÛM, *Chroniques*, MGH SS 1, p. 608 ; nous traduisons).

Pour les sacres suivants de Robert et Raoul relatés sous la plume de Flodoard (893/4-966), chanoine et prêtre rémois, le caractère constituant de l'assemblée est plus net. À propos de Robert I<sup>er</sup>, il note : « *Franci Rotbertum seniore[m] eligunt ipsique sese committunt. Robertus itaque rex Remis apud Remigium ab episcopis et primatibus regni constituitur.* » – « Les Francs élisent le seigneur Robert et se recommandent à lui. Robert fut alors institué roi à Reims à Saint-Rémi, par les évêques et les grands du royaume. » (FLODOARD, *Flodoardi annales*, MGH SS 3, p. 370 ; nous traduisons). Le fait que les grands se recommandent à Robert en suite de son élection et avant le sacre prouve la portée constituante de leur assemblée. À propos de Raoul, il écrit : « *Tumque Karolo trans Mosam refugiente, Rodulfum cuncti [« Franci »] regem eligunt. Rodulfus filius Richardi rex apud urbem Suessonicam constituitur.* » – « Alors, tandis que Charles se réfugiait au-delà de la Meuse, tous élisent Raoul roi. Raoul, fils de Richard, est institué roi à Soissons. » (*Ibid.*, p. 372 ; nous traduisons). L'élection fait déjà de Raoul un « roi » avant son onction. Pour le sacre de Louis IV d'Outremer enfin, Flodoard ne mentionne pas d'élection. Cependant le rémois paraît bien situer la constitution du nouveau pouvoir royal avant le couronnement, au plus tard lors de la recommandation des grands : « *Hugo et ceteri Francorum proceres obviam profecti, mox navim egresso [...] sese committunt* » – « Hugues et les autres grands des francs, venus à sa rencontre, se recommandèrent à lui [Louis] dès qu'il fut descendu du navire [...] » (*ibid.*, p. 383 ; nous traduisons).

Tous ces auteurs on le voit ne précisent pas s'il y a lieu en sus un consentement liturgique ; il paraît toutefois très probable au regard des précédents de 877 et de 888.

## 1. Une assemblée des grands non constituante selon Richer (954-987)

Richer, dit de Reims puisque bénédictin attaché à l'abbaye Saint-Remi, rédige ses *Histoires* « entre 991 et 998, dates de l'épiscopat de Gerbert à qui il dédie son œuvre » ; il est un « témoin direct » des règnes de Lothaire, Louis V et Hugues Capet associant son fils Robert I<sup>er</sup><sup>372</sup>. Toutefois, le chroniqueur entre dans les détails de l'histoire de France dès l'avènement d'Eudes en 888. Ce chroniqueur, clerc de la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle, dépeint ainsi sa conception de l'assemblée des grands, du sacre en général et du consentement rituel en particulier à travers d'une part sa relecture postérieure des avènements d'Eudes à Louis IV, de 888 à 936 (a), et d'autre part sa lecture contemporaine des avènements de Lothaire à Robert I<sup>er</sup>, de 954 à 987 (b).

### a. Une relecture postérieure des avènements d'Eudes à Louis IV (888-936)

Les sources d'époque présentent Eudes comme ayant été créé roi par le peuple doublement : dans l'assemblée des grands, puis dans l'assemblée du sacre. Un siècle plus tard, Richer écrit à propos de cette assemblée : « Les grands [...] se réunirent en un seul lieu pour se concerter. Dans laquelle assemblée [...] ils délibérèrent de la création d'un roi. » Pour Richer, l'assemblée de 888 n'a pas l'ambition de créer un roi en son sein, elle désire seulement délibérer du choix du successeur. Selon le rémois, la constitution du roi est ainsi remise au moment du sacre : « par une commune décision, ils créent Eudes [...] roi dans la basilique »<sup>373</sup>. On le voit, Richer ne nie pas que ce sont les « grands » qui « créent » le roi. Selon lui cependant, ils le créent tel seulement dans le cadre de la liturgie du sacre et couronnement. En outre, ce « commun décret » exprimé dans la « basilique » et par lequel les grands constituent le roi ne peut être autre chose qu'une élection ou acclamation rituelle. La pensée institutionnelle de Richer sur l'année 888 se résumerait ainsi : l'assemblée des grands<sup>374</sup> délibère mais ne constitue pas, l'assemblée du sacre crée seule le roi.

Au sujet du sacre dissident de Charles III en 893, Richer répète le même schéma institutionnel :

---

<sup>372</sup> SOT M., *op. cit.*, p. 725.

<sup>373</sup> « *Principes [...] in unum consultari conveniunt. In quo conventu [...] de rege creando deliberant* » ; « *communi decreto, Odonem [...] in basilica [...] regem creant* » (RICHER DE REIMS, *Histoire de son temps*, Livre 1, chap. 12, PERTZ G.-H. (éd.), GUADET J. (trad.), t. 1, Paris, Renouard, 1845, 277 p., p. 14 et 16 ; nous traduisons).

<sup>374</sup> Sur la pratique du conseil des grands relatée par Richer, voir SASSIER Y., « Richer et le *concilium* », in *RHD*, vol. 63, 1985, p. 19-37, p. 22-25.



<p><i>Ei ergo omnes Belgicae principes, et aliquot Celticae summopere favebant. Horum quoque consensus, sub Remensi metropolitano, sacramenti jure firmatur : ac tempore statuto conveniunt, ex Belgica quidem Coloniensis, Trevericus, atque Maguntinus metropolitani, cum suis diocesaneis episcopis, aut eorum probabilibus legatis. Ex Celtica vero Remorum praedictus metropolitanus, cum aliquot suis diocesaneis, Laudunensi videlicet, Catalaunico atque Morinensi. [...] collecti Remis in basilica Sancti Remigii, Karolum [...] regem creant</i></p>	<p>Tous les grands de Belgique et quelques uns de la Celtique lui étaient entièrement favorables : leur adhésion fut déposée, sous serment, entre les mains de l’archevêque de Reims. À un temps fixé, se trouvèrent réunis en assemblée, pour la Belgique, les métropolitains de Cologne, de Trèves et de Mayence, avec leurs évêques suffragants ou des délégués approuvés ; pour la Celtique, l’archevêque de Reims, comme on vient de le dire, et quelques-uns de ses suffragants [...]. Ces évêques réunis à Reims dans la basilique de Saint-Remi [...] créèrent roi Charles<sup>375</sup></p>
---	--

Il y a bien une assemblée, en l’espèce d’ecclésiastiques mais soutenus par serment par des grands laïcs, qui fomentent le projet d’élever Charles à la royauté. Cependant, ce n’est que « dans la basilique » du sacre que les membres de l’assemblée « cré[ent] roi Charles ».

À propos de Robert I<sup>er</sup> en 922, Richer relate : « les grands de toute la Celtique se réunirent » ; « Par la décision commune de tous les présents, Robert fut donc élu ; et [...], conduit à Reims, il est créé roi dans la basilique de Saint-Remi. »<sup>376</sup> Comment est-il créé roi lors du sacre ? Suivant le discours qu’il fait prononcer à son fils Hugues le Grand en 936 en présence de l’assemblée des grands, Robert est « créé roi par [la] volonté de tous »<sup>377</sup>. Alors que pour l’ancien chroniqueur Flodoard, Robert – à l’instar de Raoul un an plus tard – est élu roi avant le sacre<sup>378</sup>, pour Richer au contraire il faut attendre la cérémonie religieuse dans laquelle s’exprime la « volonté de tous » constituante.

Sur l’élection et le sacre de Raoul en 923, Richer ne s’étend pas, notant : « Les Gaulois [...] appelèrent à Soissons Raoul [...] et l’établirent roi pour eux »<sup>379</sup>. Le fait qu’il importe d’appeler Raoul à Soissons avant de l’établir roi suppose encore un sacre primo-constitutif.

Sur le retour royal de Louis IV depuis l’outre-Manche en 936, le chroniqueur suit son modèle institutionnel. « Les Gaulois donc, voulant paraître assez libres dans la promotion de

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 32 et 33 ; nous traduisons la dernière phrase.

<sup>376</sup> « *ex tota Celtica primates collecti* » ; « *Communi ergo omnium qui aderant decreto, Rotbertus eligitur ; ac [...] Remos deductus, in basilica Sancti Remigii rex creatur.* » (*Ibid.*, p. 78 et 80 ; nous traduisons).

<sup>377</sup> « *Pater meus, vestra [...] omnium voluntate rex creatus* » (*ibid.*, p. 122 ; nous traduisons).

<sup>378</sup> Voir note 371.

<sup>379</sup> « *Galli [...] Rodulfum [...] apud urbem Suessonicam, eo licet satis reclamante, regem sibi praefererunt* » (*ibid.*, p. 90 et 91).

leur roi, se réunirent pour délibérer de la création d'un roi sous la présidence du duc Hugues. »<sup>380</sup> Là encore, l'assemblée délibère mais ne constitue pas. Après que l'assemblée a porté son suffrage sur Louis, il est prévu que « le duc peut venir avec les princes jusqu'au bord même de la mer au-devant de leur roi *futur* »<sup>381</sup>. Le participe futur substantivé « *regnaturo* » signe vraiment la pensée institutionnelle de Richer : le roi élu ne peut être plus qu'un futur roi, il ne régnera qu'à compter du sacre. Ainsi de manière cohérente, Richer explique qu'à Laon, « recevant par quinze [seigneurs] les droits de régner, à la faveur de tous il fut créé roi par le seigneur métropolitain Artaud avec vingt évêques. »<sup>382</sup> Une fois de plus, la vertu constituante du sacre et du couronnement gît dans la « faveur de tous », qui pour Richer dût se formaliser dans un rite.

La relecture institutionnelle opérée par Richer est d'autant plus patente qu'il nous apprend dans son prologue que « Flodoard » fait partie de ses sources historiques<sup>383</sup>. Ainsi, alors même qu'il lisait sous la plume de l'ancien chroniqueur que l'assemblée élit le prince en « roi »<sup>384</sup> sans attendre le sacre, Richer a malgré tout réglé dans son histoire une élection non constituante et un sacre primo-constituant fondé sur le consentement de tous. La vision institutionnelle de Richer, miroir d'une évolution de la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle, prend naturellement corps dans sa lecture contemporaine des avènements royaux.

#### b. Une lecture contemporaine des avènements de Lothaire à Robert I<sup>er</sup> (954-987)

Pour l'avènement de Lothaire en 954, la réunion d'une assemblée reste de mise. Les grands comme les évêques, « tous [...] se réunir d'un vœu semblable. Le consentement fut de tous ; il y a chez tous le sentiment que Lothaire <devait> succéder à son père défunt »<sup>385</sup>. Comme dans le passé, l'intention de l'assemblée est d'élire celui qui doit succéder, sans plus. C'est la liturgie du sacre qui crée le roi : « Lothaire [...] fut donc créé roi du consentement de tous par le seigneur Artaud métropolitain de Reims [...] aux acclamations des princes des

---

<sup>380</sup> « *Galli itaque in regis promotione liberiores videri laborantes, sub Hugone duce deliberaturi de rege creando collecti sunt.* » (*ibid.*, p. 121 ; nous traduisons).

<sup>381</sup> « *regnaturo ad ipsa maris litora dux cum principibus occurrat* » (*ibid.*, p. 124 et 125 ; nous soulignons).

<sup>382</sup> « *regnandi jura quindennis accipiens, omnibus faventibus per domnum metropolitanum Artoldum cum episcopis vinginti rex creatus est.* » (*Ibid.*, p. 129).

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>384</sup> Flodoard affirme par exemple explicitement que dans l'assemblée des grands « tous élisent Raoul roi ». Voir note 371.

<sup>385</sup> « *omnes [...] pari voto collecti sunt. Omnium fit consensus ; omnibus animo inest, Lotharium patri defuncto succedere.* » (*Ibid.*, t. 2, 434 p., p. 2 ; nous traduisons)

différentes nations dans la basilique de Saint-Remi »<sup>386</sup> Et, cette liturgie crée le roi par la vertu « du consentement de tous » exprimé – c’est la première fois que Richer le précise explicitement – par les « acclamations des princes », donc par un consentement liturgique.

Pour conforter la succession carolingienne, en 979, Lothaire veut sacrer son fils Louis V de son vivant. À ce propos, Richer souligne une évolution des rapports de force, tout en maintenant l’acclamation constituante :

<p><i>cum rex filium suum Ludovicum in regno sibi succedere vellet, ipsum quoque a duce ordinandum quaereret, dux hanc ordinationem mox liberali animo se administraturum respondit. Et legatis directis, regnorum principes Compendii collegit ibique a duce reliquisque principibus Ludovicus rex adclamatus, per metropolitanum episcopum Remorum [...] in regnum Francorum promotus est.</i></p>	<p>Comme le roi désirait que son fils Louis lui succédât au royaume, il demanda au duc de l’ordonner lui-même. Le duc répondit peu après qu’il exécuterait volontiers cette ordination. On dépêcha donc des députés, et l’on rassembla à Compiègne les grands des royaumes. Là, Louis proclamé roi par le duc et par les autres grands, fut promu au royaume des Francs [...] par l’évêque métropolitain de Reims [...].<sup>387</sup></p>
--	--

Contrairement aux habitudes, le roi ne sollicite pas l’avis de l’assemblée des grands, mais l’accord du duc des Francs, Hugues, car c’est lui qui détient le pouvoir effectif sur le royaume<sup>388</sup>. Le rôle de l’assemblée passe alors en retrait : si les grands sont convoqués, c’est davantage pour l’acclamation rituelle que pour leur délibération dont il n’est rien dit. La forme de ce récit introduit l’idée qu’un roi puisse être constitué par le consentement rituel sans passer par l’élection de l’assemblée des grands.

Lorsque Louis V meurt en 987 sans postérité, le droit héréditaire ne peut être revendiqué plus que par son oncle Charles de Lorraine, dont la « *virtus* » légitimante qu’est censé lui donner son « *genus* » est remise en cause<sup>389</sup>. La voie est alors libre pour qu’un troisième Robertien

<sup>386</sup> « *Universorum itaque consensu, a domno Artoldo Remorum metropolitano [...] principibus[...] diversarum gentium laudantibus, Lotharius [...] rex creatur in basilica sancti Remigii* » (*ibid.*, p. 2 et 4 ; nous traduisons).

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 110 et 112 ; nous traduisons.

<sup>388</sup> Sur le pouvoir du duc des Francs et sa relation avec la royauté, voir SASSIER Y., « *Rex Francorum, dux Francorum : le gouvernement royal au dernier demi-siècle carolingien* », in SASSIER Y. et FALKOWSKI W. (dir.), *Le monde carolingien, op. cit.*, p. 357-375 ; KIENAST W., *Der Herzogstitel in Frankreich und Deutschland (9. bis 12. Jahrhundert*, Munich, Vienne, R. Oldenbourg, 1968, 506 p. ; et GUILLOT O., « *Formes, fondements et limites de l’organisation politique en France au X<sup>e</sup> siècle* », in *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 19-25 aprile 1990*, Spolète, Presso la sede del centro, 1991, p. 57-124, p. 106-113.

<sup>389</sup> SASSIER Y., « "La royauté ne s’acquiert pas par droit héréditaire". Réflexion sur la structure du discours attribué à Adalbéron de Reims en faveur de l’élection de Hugues Capet », in PÉNEAU C. (dir.), *op. cit.*, p. 341-350, p. 346 et 347.

monte sur le trône, à savoir Hugues Capet, lui qui est vu comme le roi de fait<sup>390</sup>. La légitimation d'un non-Carolingien ne pouvait toutefois se faire sans une revalorisation de l'assemblée des grands. Cependant, sa délibération est plus le fait d'une procédure de légitimation<sup>391</sup> que l'expression d'une puissance<sup>392</sup>. Beaucoup moins qu'auparavant l'assemblée ne saurait prétendre constituer l'autorité royale d'Hugues. Dans l'assemblée des « grands de la Gaule », l'archevêque de Reims Adalbéron apostrophe les grands : « couronnez le duc Hugues pour le royaume »<sup>393</sup>. L'archevêque attend donc des grands leur résolution à participer au couronnement d'Hugues, non point à l'élire en roi en leur assemblée. Alors, relate Richer :

<p><i>Hac sententia promulgata et ab omnibus laudata, dux omnium consensu in regnum promovetur, et per metropolitanum aliosque episcopos Noviomi coronatus, Gallis, Britannis, Dahis, Aquitanis, Gothis, Hispanis, Wasconibus, rex [...] praeogatur.</i></p>	<p>Après que cette opinion fut promulguée et acclamée par tous, le duc est promu au royaume par le consentement de tous et, couronné à Noyon<sup>394</sup> par le métropolitain et les autres évêques, il est reconnu pour roi [...] par les Gaulois, les Bretons, les Normands, les Aquitains, les Goths, les Espagnols et les Gascons.<sup>395</sup></p>
--	--

Porté au trône par « le consentement de tous », c'est bien lors de son couronnement qu'Hugues est « reconnu pour roi » par tous ses sujets ; – reconnaissance qui chez Richer se matérialise bien entendu à travers l'acclamation rituelle traditionnelle.

<sup>390</sup> Dans une lettre de l'an 985, Gerbert écrit : « *Lotharius rex Francia praelatus est solo nomine, Hugo vero non nomine sed actu et opere* » – « Lothaire est choisi roi de France seulement de nom, Hugues ne l'est pas de nom mais il l'est en acte de fait » (cité par DHONDT J., *op. cit.*, p. 932 ; nous traduisons).

<sup>391</sup> Pour légitimer l'accession au pouvoir d'Hugues contre le carolingien Charles, l'archevêque de Reims Adalbéron déclare au grands réunis à Senlis que le choix de la vertu prime sur le droit de l'hérédité : « le [royaume] ne s'acquiert point par droit héréditaire [*jure hereditario*], et l'on ne doit mettre à la tête du royaume que celui qui se distingue non seulement par la noblesse corporelle, mais encore que les qualités de l'esprit ; celui que l'honneur recommande, qu'appuie la magnanimité. » (RICHER DE REIMS, *op. cit.*, p. 156 et 157)

<sup>392</sup> Sur les raisons de l'élection inéluctable d'Hugues Capet, voir DHONDT J., *op. cit.*, p. 931-935. Sur l'histoire du sacre d'Hugues, voir FOURQUIN G., « Le sacre de Hugues Capet à Noyon (987) », in *Revue universelle*, vol. 38, 1977, p. 84-94.

<sup>393</sup> « *Gallarum princeps* » ; « *ducem Hugonem in regnum coronate* » (*ibid.*, p. 154 et 156 ; nous traduisons).

<sup>394</sup> Le lieu et la date précise du sacre d'Hugues Capet sont discutés par les historiens en raison d'un autre témoignage contradictoire : les *Annales de Saint-Denis* relate qu'Hugues « a été fait roi le 3 juillet » et non le 1<sup>er</sup> juin comme le mentionne Richer (DEMOUY P., *Le Sacre du Roi*, *op. cit.*, p. 242). Voir LEMARIGNIER J.-F., « Autour de la date du sacre d'Hugues Capet (1<sup>er</sup> juin ou 3 juillet 987 ?) », in *Miscellanea mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groningen, J. B. Wolters, 1967, p. 125-135 ; BAUTIER R.-H., « L'avènement d'Hugues Capet et le sacre de Robert le Pieux », in PARISSÉ M., BARRAL I ALTET X. (dir.), *Le roi de France et son royaume autour de l'an mil. Actes du colloque Hugues Capet 987-1987. La France de l'an Mil, 22-25 juin 1987*, Paris, Picard, 1992, p. 27-37, p. 27 qui identifie un sacre tardif à Reims ; BRÜHL C., *Naissance de deux peuples, Français et Allemands (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, DUCHET-SUCHAUX G. (trad.), Paris, Fayard, 1994, 388 p., p. 256 qui suppose un sacre à Noyon mais le 3 juillet ; et DEMOUY P., *Le Sacre du Roi*, *op. cit.*, p. 242 qui soutient que le sacre a lieu à Noyon le 1<sup>er</sup> juin, tandis qu'il y aurait eu ensuite le 3 juillet « un port de couronne à Saint-Denis ».

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 158 ; nous traduisons.

Dans son projet d'établir durablement sa famille sur le trône, Hugues Capet associe dans la même année 987, à Noël, son fils Robert II le Pieux par un sacre. Respectant l'institution de l'assemblée, le capétien « s'appliqua à se concerter avec les princes, et [...] [tint] avec eux un conseil »<sup>396</sup>. Après avoir convaincu l'archevêque de Reims de ses réticences, « prenant la pourpre, il couronna solennellement dans la basilique de Sainte-Croix son fils Robert aux acclamations des Francs, et [...] l'établit et l'ordonna roi »<sup>397</sup>. C'est ainsi que Richer, fidèle au modèle institutionnel de la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle, décrit le dernier couronnement franc qu'il connut. À ses yeux, l'assemblée des grands choisit plus ou moins librement le successeur, puis seulement dans l'assemblée du sacre ces derniers constituent le roi par leur acclamation.

L'institution de l'assemblée, après avoir perdu son élection constituante, désormais ritualisée dans le sacre, et après avoir été réduite à l'impuissance dans le choix du successeur, tente une dernière opposition à la dynastie naissante, sans succès.

## 2. Une assemblée des grands non-contraignante (1017 et 1027)

En 1017, les grands sont encore consultés mais contredits par le roi (a) ; dix ans plus tard, en 1027, ils ne semblent même plus être consultés par le roi (b).

### a. Les grands consultés mais contredits par le roi (1017)

Poursuivant l'œuvre fondatrice de son père, Robert le Pieux décide d'associer à son tour son fils aîné Hugues, âgé de dix ans, en 1017. Dans sa chronique publiée en 1047, le moine clunisien Raoul Glaber raconte :

<p><i>Cumque de ipsius sacrando sublimio primates regni sagaciores consulisset, tale ei dedere responsum : « Sine puerum, rex, si placet, crescendo procedere in viriles annos, ne, veluti de te gestum est, tanti regni pondus infirmae committas aetati. » [...] Qui minime illorum acquiescens dictis [...] regio in Compendio adscitis regni primoribus,</i></p>	<p>Avant de le faire sacrer, il consulta les grands les mieux avisés du royaume, et voici quelle fut leur réponse : « Laissez, prince, laissez croître cet enfant jusqu'à ce qu'il soit devenu homme, et ne vous pressez pas, comme on le fit autrefois pour vous, de l'accabler, dans un âge si faible, sous le poids d'une telle couronne. » [...] Le roi ne se rendit pas à leurs conseils [...] et ayant réuni les grands à</p>
--	---

<sup>396</sup> « sese consultum cum principibus contulit ; et, collato cum eis consilio » (*ibid.*, p. 158 ; nous traduisons).

<sup>397</sup> « in basilica sanctae Crucis ejus filium Robertum Francis laudantibus accepta purpura sollempniter coronavit, et [...] regem praecepit et ordinavit » (*ibid.*, p. 160 ; nous traduisons).

<i>coronam, ut decreverat, ex more a pontificibus fecit puero imponi.</i>	Compiègne, il fit placer, selon l'usage, la couronne sur la tête de son fils par la main des évêques. <sup>398</sup>
---	--

Au-delà de cette résistance inhabituelle des grands au désir royal en matière de succession, l'absence de référence nette à une assemblée au sens institutionnel est significative. Selon le moine, le roi « consult[e] » – il aurait pu dire qu'il convoque, qu'il réunit. De plus, il s'agit des grands « avisés », comme si le roi avait sélectionné lui-même ses conseillers. D'entrée le caractère non contraignant de la vieille assemblée perce. Il est ensuite patent lorsque l'on se rend compte que le roi est tout simplement passé outre l'avis des seigneurs. Notons toutefois que le roi ne couronne pas son fils sans la présence des grands, car nous le savons, il importe que la couronne soit donnée par le consentement de tous. Dix ans plus tard, le rôle des grands sur la succession se dégrade davantage.

#### b. Les grands non consultés par le roi (1027)

Le jeune roi associé Hugues meurt sans postérité en 1025 et son père encore vivant, consolidant résolument le droit d'ainesse, entreprend de sacrer son second fils Henri I<sup>er</sup>. Cette fois-ci, fait nouveau, le roi organise la succession sans prendre la peine de consulter les grands du royaume, encore moins de les réunir en assemblée<sup>399</sup>. Le roi n'échappe pas toutefois à l'opposition qui prend germe dans le couple royal : la reine préfère mettre sur le trône son fils puiné Robert ; Constance dresse contre son époux les seigneurs qui ravivent ici et là leurs arguments électifs, opinant entre autres que l'on doit choisir le plus capable<sup>400</sup>. Cependant, bravant les contrariétés de son épouse et de l'aristocratie, Robert le Pieux sacré son fils le 14 mai 1027. Pour ce faire, précise Raoul Glaber, le roi « réuni[t] dans la métropole de Reims les grands du royaume »<sup>401</sup>. Grâce au témoignage de Richer allant jusqu'aux sacres de 987, on

<sup>398</sup> RAOUL GLABER, *Les cinq livres de ses histoires. (900-1044)*, PROU M. (éd.), Paris, Picard, 1886, 144 p., p. 81 ; traduit dans : RAOUL GLABER, *Chronique*, GUIZOT Fr. (trad.), *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, Paris, Brière, 1824, p. 163-355, p. 280.

<sup>399</sup> C'est en tout cas ce que laisse supposer Raoul Glaber qui n'en dit mot, voir note 401.

<sup>400</sup> Sur les thèses électives des grands, voir DHONDT J., *op. cit.*, p. 32-35.

<sup>401</sup> Le chroniqueur Raoul Glaber résume bien les faits : « Il avait déjà nommé duc de Bourgogne Henri, frère puiné de Hugues, et il résolut de l'élever au trône, à la place du jeune prince défunt. Mais la reine, toujours tourmentée par cet esprit de contradiction naturel aux femmes, fut encore ici d'un sentiment contraire à celui de son époux et des autres partisans de Henri. Elle prétendait que le troisième, nommé Robert, comme son père, était plus capable de prendre les rênes du gouvernement. C'est ainsi qu'elle jeta des semences de discorde entre les deux princes. Enfin, après avoir réuni dans la métropole de Reims les grands du royaume, le roi établit Henri, qu'il avait choisi, pour la couronne du royaume. [*Coadunatis denique rex metropoli Remis regni primatibus, stabilivit regni corone Henricum quem delegerat*]. » (RAOUL GLABER, *Les cinq livres de ses histoires. (900-1044)*, PROU M. (éd.),

savait l'importance de la présence des grands pour le rite de l'acclamation. Grâce à Raoul Glaber, nous savons que leur participation à la cérémonie du sacre reste encore nécessaire sous le règne de Robert II. La nature de cette participation des grands est mise en exergue dans la relation connue du sacre de 1059.

### 3. Une assemblée des grands intégrée à l'élection rituelle du peuple (en 1059 au plus tard)

Le fait de l'intégration de l'assemblée des grands aux côtés de l'élection rituelle du peuple s'illustre dans le mémorandum de Gervais sur le sacre de Philippe I<sup>er</sup> (a). Les enjeux et régimes de l'élection des grands par rapport à l'élection du peuple n'en sont pas moins distincts (b).

#### a. Le mémorandum de Gervais sur le sacre de Philippe I<sup>er</sup> (1059)

L'archevêque de Reims et consécrateur Gervais enregistre de manière détaillée<sup>402</sup> le rite de l'élection de Philippe I<sup>er</sup> :

<p><i>Tunc annuente patre eius Heinricho elegit eum in regem. Post eum, legati Romane sedis, cum id sine pape nutu fieri licitum esse disertum ibi sit, honoris tamen et amoris gratia, tantum eius ibi affuerunt legati. Post hos, archiepiscopi et episcopi, abbates et clerici. Post, Widdo dux Aquitanie. Post, Hugo filius et legatus ducis Burgundie. Post, legati Balduini Marchionis et legati Gaufridi Andecavensis comitis. Deinde comites Rodulfus scilicet Vadensis, Herbertus Vermandensis, Widdo Ponticensis, Willelmus Suessonicus, Rainaldus, Rogerus,</i></p>	<p>Alors du consentement de son père Henri, il [Gervais] élut Philippe roi. Après cela, comme il avait été soutenu que cela pouvait se faire sans l'assentiment du pape, néanmoins les légats du Saint-Siège, pour faire honneur au prince Philippe, et lui témoigner leur affection, assistèrent à cette cérémonie. Après eux, les archevêques et les évêques, les abbés<sup>404</sup> et les clercs [l'élurent]<sup>405</sup> ; ensuite, Gui duc d'Aquitaine ; ensuite, Hugues fils et député du duc de Bourgogne ; puis les envoyés du marquis Baudouin et ceux de Geoffroi, comte d'Anjou ; ensuite, Raoul comte de</p>
--	---

*op. cit.*, p. 84)] » (traduit dans : RAOUL GLABER, *Chronique*, GUIZOT Fr. (trad.), *op. cit.*, p. 283 ; sauf la dernière phrase que nous traduisons).

<sup>402</sup> Sur la mainmise de Gervais sur ce cérémonial et son enregistrement, voir BOURNAZEL É., « "Qui t'a fait roi ?" Réflexions sur le sacre de Philippe I<sup>er</sup> », in HELMIS A., KÁLNOKY N. et KERNEIS S. (éd.), *Vertiges du droit. Mélanges franco-helléniques à la mémoire de Jacques Phylitis*, Paris, L'Harmattan, coll. « Droits. Cultures », 2011, p. 195-210.

<sup>404</sup> L'auteur renvoie ici à la liste des cinq archevêques, dix-neuf évêques et vingt-neuf abbés déjà cités au titre de la profession royale qu'ils reçurent en leur mains, voir *OCF*, p. 228-230.

<sup>405</sup> Nous traduisons depuis « Après ».

<p><i>Manasses, Hilduinus, Willelmus Arvernensis, Heldebertus de illa marchia, Folco Ecolesinensis, Vicomes Lemovicensis. Post, milites et populi tam maiores quam minores, uno ore consentientes, laudaverunt ter proclamantes, "Laudamus, volumus, fiat." [...] et ita consecravit eum in regem.<sup>403</sup></i></p>	<p>Valois ; Héribert, comte de Vermandois ; Gui, comte de Ponthieu ; Guillaume, comte de Soissons ; les comtes Renaud, Roger, Manassé, Hilduin ; Guillaume, comte d'Auvergne ; Hildebert, comte de la Marche ; Foulques, comte d'Angoulême, et le vicomte de Limoges ; ensuite, les chevaliers et le peuple, tant les grands que les petits, qui, d'une voix unanime, donnèrent leur consentement et leur approbation, et s'écrièrent par trois fois: "Nous approuvons, nous voulons qu'il en soit ainsi." [...] et l'archevêque le consacra roi.<sup>406</sup></p>
--	---

Le mémorandum de Gervais est unique car entre 877 et 1461 il n'y a pas d'autres descriptions d'un sacre précis<sup>407</sup>. Aussi, la procédure de cette élection pourrait être proche de celle qui fut suivie en 1017 et en 1027. En tout cas, le soin que prend Gervais à lister de manière exhaustive tous les grands présents, ecclésiastiques<sup>408</sup> et laïcs, corrobore la préoccupation royale de s'assurer de leur présence, comme en témoignent Raoul Glaber et Richer. Surtout il est frappant que Gervais énumère les noms des grands laïcs, ainsi que par renvoi les noms des grands ecclésiastiques, au titre spécifique de leur élection. Or, le caractère constituant de l'élection est explicitement souligné : il s'agit pour chacun, les uns après les autres, d'élire Philippe « *in regem* », c'est-à-dire de le créer « roi ». De plus, la force constituante de l'élection s'avère aussi importante et égale à celle de la consécration, comme l'atteste l'identité des formules : « *elegit eum in regem* », « *consecravit eum in regem* » – l'élection autant que la consécration constituent successivement un roi. Partant, comprenons donc que si les Capétiens tiennent à ce que les grands participent au sacre c'est au premier chef en vue d'obtenir leur élection pour la raison qu'elle constitue le pouvoir royal. Par contraste, le scrupule de Gervais précisant que la présence des « légats du Saint-Siège » ne doit pas faire croire que « l'assentiment du pape » est nécessaire, souligne au contraire la portée constitutionnelle du consentement des grands nommément cités.

<sup>403</sup> OCF, p. 231 et 232.

<sup>406</sup> Traduit dans : GERVAIS DE BELLEME, *Procès-verbal du sacre de Philippe I<sup>er</sup>, à Rheims, le 23 mai 1059*, GUIZOT Fr. (trad.), *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, Paris, Brière, 1825, p. 87-92, p. 91 et 92.

<sup>407</sup> Ce que remarque Richard Jackson, voir OCF, p. 217.

<sup>408</sup> Voir note 404.



La liste des noms des grands ayant élu le roi lors du sacre est un formalisme que nous n'avons jusque-là pas rencontré. Jusqu'alors, on parle du consentement des grands ou du peuple sans autre détail sur leur identité. Toutefois, la liste enregistrée par Gervais ne s'arrête pas à un étalage fastueux des titres de noblesse et des dignités ecclésiastiques. Car la liturgie française traditionnelle du sacre et couronnement ne saurait oublier celui à qui appartient depuis ses origines l'élection constituante, à savoir le « peuple » : « ensuite les chevaliers et le peuple [l'élurent], tant les grands que les petits, qui, d'une voix unanime, donnèrent leur consentement et leur approbation », et ce, à travers une triple exclamation. Pourquoi donc avoir tenu en 1059 à ce que chacun des grands présents élit nominalement et successivement le roi, aux côtés de l'élection traditionnelle et rituelle du peuple ? Manifestement, si les Robertiens et les Capétiens ont abaissé le pouvoir créateur des grands, puis leur élection contraignante, par souci diplomatique cependant la royauté n'a pas osé réduire tout à fait à néant l'institution de l'assemblée en matière de succession : l'assemblée des grands est conservée – chacun des seigneurs présents élit nominalement le roi – mais elle est fondue dans le cadre de l'élection traditionnelle et rituelle du peuple<sup>409</sup>. La conséquence est forte : en intégrant l'assemblée des grands dans une liturgie d'église, toute parole – dont l'élection – se conforme à un rite précis, le débat et le retournement éventuel du suffrage disparaissent. L'opportunité du suffrage est par la suite d'autant plus fermée que Philippe I<sup>er</sup> confère à son fils aîné, le futur Louis VI, le titre « *rex designatus* » dans les diplômes – une pratique qui cesse en même temps que l'abandon du sacre par anticipation sous le règne de Philippe II Auguste (+ 1223)<sup>410</sup>. Dès lors, après le précédent de 1059, les grands qui ne voudraient pas consentir au successeur n'ont pas d'autre choix que de s'abstenir de participer au sacre. Le problème de l'abstention souligne en fait une distinction d'enjeux et de régimes entre l'élection des grands et l'élection du peuple.

#### b. Les enjeux et régimes distincts de l'élection des grands par rapport à l'élection du peuple

L'abstention politique à l'investiture d'un roi n'est pas nouvelle : en 888 par exemple, l'archevêque de Reims Foulques dédaigne le sacre d'Eudes en raison de son soutien à Gui de Spolète<sup>411</sup>. Mais dans ces années où l'assemblée institutionnelle des grands disparaît en matière

---

<sup>409</sup> Yves Sassier constate aussi à propos du procès-verbal du couronnement de Philippe I<sup>er</sup> que désormais « l'élection » des grands « s'intègre au sacre » (SASSIER Y., « L'élection royale au temps de Hugues Capet et des premiers Capétiens », in SASSIER Y., *Structures du pouvoir, royauté et Res publica (France, IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Rouen, Publications de l'université de Rouen, 2004, p. 63-70, p. 70).

<sup>410</sup> SCHRAMM P. E., *Der König von Frankreich*, t. 1, *op. cit.*, p. 104-111.

<sup>411</sup> DEMOUY P., *Le Sacre du Roi*, *op. cit.*, p. 240.

de succession, le refus d'aller à l'église du sacre devient le dernier recours institutionnel par lequel des féodaux puissent exprimer leur désaccord. Ainsi, dès le deuxième sacre non précédé d'une consultation des grands, en 1059, « le duc de Normandie se signale par son abstention et tient à manifester par là son hostilité au roi de France »<sup>412</sup>. De même, au sacre de Louis IX en 1226, « les chroniqueurs [donnent] des motifs politiques » aux « absences des grands » ; – mais cette abstention s'explique aussi par le fait que la reine mère, pour taire la contestation menée par Philippe Hurepel, précipite en trois semaines la cérémonie, de sorte que certains n'ont peut-être pas eu le temps de se préparer au voyage<sup>413</sup>. Le couronnement de Philippe V en 1317 est aussi marqué par un abstentionnisme politique<sup>414</sup>.

Aussi, paradoxalement, lorsque la succession est menacée par un parti, on préfère hâter un sacre sans patienter l'arrivée de tous les grands. C'est le cas de Louis VI en 1108 sacré trois jours seulement après l'enterrement de son père Philippe I<sup>er</sup> et sans attendre « le dimanche suivant, tant les risques de troubles étaient réels »<sup>415</sup> ; et comme nous venons de le voir de Louis IX en 1226. Ces exemples montrent que l'élection des grands est un enjeu plus *politique* que juridique et donc sujet à l'opportunité – on planifie la réunion des feudataires s'ils sont dociles ou au contraire on néglige leur venue s'ils sont rebelles – ; quand l'élection du peuple est une nécessité davantage *constitutionnelle* et traditionnelle – depuis les premiers sacres et couronnements, la création du pouvoir s'opère à travers la volonté du peuple exprimée par la voix d'une assemblée plus ou moins aristocratique. Quoique les Capétiens ont transposé l'élection des grands dans le rite de l'élection du peuple, leurs enjeux et leur régime respectifs restent donc distincts.

En outre, la nature constitutionnelle propre de l'élection du peuple s'avère particulièrement mise en valeur dans les *ordines*.

#### E. La tradition liturgique du consentement rituel du peuple (à partir de 900 *ca.*)

Exceptées les relations de sacres d'Hincmar et de Gervais qui s'apparentent davantage à une chronique ou un mémorandum qu'à un texte liturgique, nous n'avons pas jusqu'à présent cité d'*ordines* de couronnement. La raison est simple : d'une manière générale, les *ordines* ne décrivent pas de sacre particulier et l'on ne peut les dater de manière précise ; par suite, ils ne

---

<sup>412</sup> FLICHE A., *Le règne de Philippe I<sup>er</sup>, Roi de France*, thèse pour le doctorat ès lettres à l'Université de Paris, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1912, 600 p., p. 6.

<sup>413</sup> LE GOFF J., *Saint Louis*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », 2013, 1266 p., p. 114.

<sup>414</sup> Voir DEMOUY P., *op. cit.*, p. 249.

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 244.

peuvent être utilisés pour décrire et expliquer l'évolution institutionnelle historique des sacres successifs. Toutefois, les *ordines* considérés dans leur ensemble forment une tendance générale soulignant les continuités et les évolutions d'une cérémonie vivante. Surtout, étant composés par des liturges anonymes au service de divers évêques susceptibles d'officier un sacre royal, ils expriment une sorte de consensus sur ce qu'il est autorisé de faire, de dire et de penser d'une telle cérémonie. Ainsi, chronologiquement, l'*ordo* d'Erdmann (*ca.* 900) prescrit l'élection (1) ; l'*ordo* de Ratold (*ca.* 980, qui trouve une postérité jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle) organise l'élection et l'acclamation de l'oint et du couronné (2) ; l'*ordo* royal de Cologne Dombibliothek 141 (1000-1050) discute de l'élection et de la sujétion (3) ; l'*ordo* de Saint-Bertin (*ca.* 1150-1200) et l'*ordo* de 1200 (*ca.* 1200) traitent de l'élection et du verset Romains 13, 1 (4) ; l'*ordo* de 1250 (1240-1250) offre une enluminure de l'élection (5) ; l'*ordo* de Reims (*ca.* 1230) et le dernier *ordo* capétien (*ca.* 1250-1270) suppriment l'élection mais maintiennent l'acclamation (6) ; et pour achever ce tableau de la liturgie du sacre médiéval, citons l'opinion juridique d'un liturgiste du sacre : Guillaume Durand de Mende (7).

#### 1. L'*ordo* d'Erdmann (*ca.* 900) : l'élection

À la suite des nombreuses chroniques des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles attestant la vitalité de l'élection du peuple dans le sacre royal, l'*ordo* d'Erdmann de l'an 900 environ<sup>416</sup> présente le premier le rite populaire. Après les promesses royales, la rubrique prescrit : « Ensuite que deux évêques s'adressent au peuple dans l'église, demandant quelle est leur volonté. Et s'ils sont d'accord, qu'ils rendent grâce à Dieu en chantant le *Te Deum*. »<sup>417</sup> Liturgiquement, les évêques ne s'adressent pas aux quelques privilégiés acceptés dans l'église du sacre, mais au « peuple ». Ils suivent en cela une tradition originelle : en 751 Pépin est intronisé « par l'élection de *tous les Francs* »<sup>418</sup>, tout comme en 800 Charlemagne est couronné sous l'acclamation de « *tout le peuple* des Romains »<sup>419</sup>. Le peuple donc est invité à exprimer sa « volonté », et c'est seulement après avoir reçu son « accord » que l'on peut rendre « grâce à Dieu » et poursuivre la cérémonie d'investiture du nouveau roi. Mais pourquoi le liturgiste s'inquiète-t-il de la « volonté » du « peuple » au moment du sacre alors que la succession est, vers 900, entièrement délibérée en

<sup>416</sup> Sur la datation des *ordines* et leur origine franque, nous nous fions aux notices de Richard Jackson données dans son édition des *Ordines coronationis franciae (OCF)*.

<sup>417</sup> « *Deinde alloquantur duo episcopi populum in aecclesia, inquirentes eorum voluntatem. Et si concordés fuerint, agant Deo gratias decantantes "Te Deum laudamus".* » (*Ordo d'Erdmann, OCF*, p. 147 ; nous traduisons).

<sup>418</sup> Voir notes 211 et aussi 202 ; nous soulignons.

<sup>419</sup> Voir note 234 ; nous soulignons.

amont par l'assemblée des grands ? De plus, le liturgiste paraît bien conscient qu'il s'agit de consacrer un prince déjà « roi », puisqu'avant l'élection la rubrique le nomme trois fois comme « roi »<sup>420</sup>.

Une grande partie de la réponse tient dans les motifs possibles ayant conduit Hincmar en 877 à garder le rite du consentement malgré le nouveau rôle constituant de l'assemblée des grands. Premièrement, en canoniste et métropolitain soucieux de la régularité des élections épiscopales de son archidiocèse, Hincmar veut sans doute à travers ce rite authentifier par lui-même l'élection en sollicitant le témoignage favorable de tous, comme l'aurait fait son visiteur lors de la conclusion du décret électif de n'importe quel évêque. Secondement, en liturgiste garant de la tradition suivant l'adage « Que la loi de la prière établisse la loi de la foi », Hincmar sauvegarde le rite électif pour que soit toujours mieux incarnée dans la liturgie la croyance de l'Église en un pouvoir constitué tant par « Dieu » que « par l'élection du peuple »<sup>421</sup>. Le liturgiste de l'*ordo* d'Erdmann de l'an 900 environ est peut-être animé de ces mêmes motifs. Plus simplement, le rédacteur de l'*ordo* s'attache à suivre à propos du consentement rituel une tradition fondée par Pépin (751) et Charlemagne (800) et restaurée par Hincmar dans trois sacres successifs (848, 869 et 877).

D'autres *ordines* suivent la forme de l'élection que propose l'*ordo* d'Erdmann

## 2. L'*ordo* de Ratold (ca. 980-début XIII<sup>e</sup> siècle) : l'élection et l'acclamation de l'oïnt et du couronné

Vers 980, l'*ordo* dit de Ratold – parce que le manuscrit est une commande de l'abbé Ratold de Corbie mort en 986<sup>422</sup> – n'aurait en réalité pas été utilisé à cette époque mais à partir du couronnement de Louis VI en 1108 jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle ; après quoi son autorité aurait diminué à la suite des nouveaux *ordines* produits à l'époque de saint Louis, à savoir l'*ordo* de Reims vers 1230, l'*ordo* de 1250 et le dernier *ordo* capétien vers 1250-1270<sup>423</sup>. En outre, le manuscrit G de l'*ordo* de Ratold recensé par Richard Jackson comme un pontifical de la cathédrale de Reims composé durant la seconde moitié ou la fin du XII<sup>e</sup> siècle a pu servir à l'un ou l'autre des couronnements de Philippe Auguste en 1179, de Louis VIII en 1223 et de

---

<sup>420</sup> « *Incipit ordo ad ordinandum regem* » ; « *Petitio episcoporum ad regem* » ; « *Responsio regis* » (*id.* ; nous traduisons).

<sup>421</sup> Sur ces motifs, voir p. 94 et 95.

<sup>422</sup> *OCF*, p. 168.

<sup>423</sup> Voir la démonstration convaincante de Richard Jackson qui suit Percy Schramm, *OCF*, p. 171 et 172.

Louis IX en 1226<sup>424</sup>. Ce manuscrit G est de plus recopié dans un autre pontifical rémois au début du XIII<sup>e</sup> siècle recensé comme le manuscrit K par Richard Jackson<sup>425</sup>. Or, les manuscrits G et K présentent quelques variantes qui concernent notre sujet ; nous les distinguerons donc des autres manuscrits du fait de leurs caractères propres et de leur importance institutionnelle. En somme, l'*ordo* de Ratold ne jouit pas de la même valeur selon l'époque et le manuscrit : à la fin du X<sup>e</sup> siècle et au XI<sup>e</sup> siècle, il revêt une autorité simplement doctrinale sans application concrète et peu connu ; puis, aux XII<sup>e</sup> et début XIII<sup>e</sup> siècles, il devient une référence institutionnelle de la monarchie française, connaissant quelques ajouts introduits par le manuscrit G appliqué possiblement en 1179, 1223 et 1226.

Depuis environ 980, l'*ordo* de Ratold conserve la rubrique de l'*ordo* d'Erdmann précitée ordonnant « que deux évêques s'adressent au peuple dans l'église, demandant quelle est leur volonté »<sup>426</sup>. L'importance de cette élection rituelle du peuple est de plus soulignée par le titre même de l'*ordo* : « Ici commence l'interrogation<sup>427</sup> ou l'élection des évêques et des clercs *et aussi des peuples*<sup>428</sup> pour consacrer un roi ou le bénir. »<sup>429</sup> En outre, le manuscrit le plus ancien de l'*ordo* de Ratold réitère la mention du peuple en introduisant les promesses comme suit : « L'admonition des évêques ou des clercs *ou des peuples* au roi doit être dite ainsi. »<sup>430</sup> L'*ordo* de Ratold est ainsi fidèle à la tradition de l'élection issue du sacre de Pépin en 751 et continuée dans l'*ordo* d'Erdmann vers 900.

Toutefois, l'*ordo* de Ratold innove en intégrant en sus la tradition de l'acclamation introduite par le couronnement de Charlemagne en 800. À la différence de l'élection, l'acclamation n'est pas précédée d'une question, elle s'exprime généralement concomitamment à un acte inaugural, tel que le couronnement. C'est le cas notamment à propos du couronnement fondateur de 800 : tandis que le pape lui impose la couronne, « tout le peuple des Romains s'écria "À Charles Auguste, couronné par Dieu, grand et pacifique empereur des Romains, vie et victoire". »<sup>431</sup> Et, le *Liber pontificalis* a vu dans cette acclamation le fait que c'est « par tous », à savoir « tous les fidèles romains », que le roi des Francs « fut constitué empereur des

<sup>424</sup> Voir *OCF*, p. 171 et 173.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>426</sup> « *Deinde alloquantur duo episcopi populum in ecclesia, inquirentes eorum voluntatem, et si concordés fuerint, agant Deo gratias omnipotenti decantantes "Te Deum laudamus"* » (*Ordo* de Ratold, *OCF*, p. 178 ; nous traduisons).

<sup>427</sup> En référence aux promesses.

<sup>428</sup> Le manuscrit J (un pontifical de Tyr entre 1203 et 1210) remplace « *populorum* » par « *laicorum* » (*OCF*, p. 173 et 177) ; et les manuscrits D (un pontifical de Saint-Germain-des-Près du XII<sup>e</sup> siècle) et M (un pontifical de Metz du XIII<sup>e</sup> siècle, peut-être de la première moitié de ce siècle) le suppriment (*OCF*, p. 173, 174 et 177).

<sup>429</sup> « *Incipit percunctatio sive electio episcoporum ac clericorum necnon populorum ad regem consecrandum sive ad benedicendum.* » (*Ibid.*, p. 177 ; nous traduisons et soulignons)

<sup>430</sup> « *Ammonitio episcoporum vel clericorum seu populorum ad regem, dicenda ita.* » (*Id.* ; nous traduisons)

<sup>431</sup> Selon les *Annales royales*, voir note 234.

Romains »<sup>432</sup>. En écho à l'acclamation caroline, l'*ordo* de Ratold commandent exactement deux acclamations.

La première est chantée sous la forme d'une « antienne » pendant les onctions (ou tout de suite après dans les manuscrits G et K<sup>433</sup>) selon les termes suivants : « Le prêtre Sadoc et le prophète Nathan oignirent Salomon roi à Guihone, et allant joyeusement ils dirent : "Vive le roi éternellement." »<sup>434</sup> Or, selon le livre des Rois d'où est tirée cette antienne, ces personnes joyeuses criant vive le roi avec Sadoc et Nathan sont bien « tout le peuple » :

<p><i>Descendit ergo Sadoc sacerdos, et Nathan propheta, et Banaias filius Jojadae, et Cerethi, et Phelethi : et imposuerunt Salomonem super mulam regis David, et adduxerunt eum in Gihon. Sumpsitque Sadoc sacerdos cornu olei de tabernaculo, et unxit Salomonem : et cecinerunt buccina, et dixit omnis populus : Vivat rex Salomon. Et ascendit universa multitudo post eum, et populus canentium tibiis, et laetantium gaudio magno : et insonuit terra a clamore eorum.</i><sup>435</sup></p>	<p>Alors descendit le prêtre Sadoc, et aussi le prophète Nathan, Benaya, fils de Joad, les Kerétiens et les Pelétiens. Ils placèrent Salomon sur la mule du roi David et le conduisirent à Guihone. Le prêtre Sadoc prit dans la Tente la corne d'huile et oignit Salomon. On sonna du cor et tout le peuple dit : « Vive le roi Salomon ! » Une multitude entière remonta derrière lui, avec le peuple qui jouait de la flûte et qui se réjouissait d'une grande allégresse ; la terre résonna sous leur clameur.<sup>436</sup></p>
--	--

L'*ordo* de Ratold ne précise pas qui chante l'antienne. Les *ordines* postérieurs reprenant cette antienne confirment toutefois que ce chant grégorien n'appartient pas au clergé seul mais à ceux qui « entourent »<sup>437</sup> le roi d'une manière générale selon l'*ordo* de Reims vers 1230, aux « assistants »<sup>438</sup> sans distinction selon le dernier *ordo* capétien vers 1250-1270. En somme, le fait d'une part que le « Vive le roi » de l'antienne provienne du cri de « tout le peuple » hébreu et le fait d'autre part que l'antienne appartient manifestement à tous rend compte d'une

<sup>432</sup> Voir note 237.

<sup>433</sup> Cela s'explique par l'ajout d'une oraison pendant les onctions à laquelle on répond « Amen », comme nous le verrons (*ibid.*, p. 182).

<sup>434</sup> « *Antiphona*.

*Unxerunt Salomonem Sadoc sacerdos et Nathan propheta regem in Gion, et accedentes laeti dixerunt, 'Vivat rex in aeternum.'* » (*Ibid.*, p. 183 ; nous traduisons). Très ancienne, cette antienne apparaît la première fois au IX<sup>e</sup> siècle dans un pontifical anglais (WICKHAM LEGG L. G. (éd.), *English coronation records*, New College, Oxford, 1901, 413 p., p. 7).

<sup>435</sup> I Roi 1, 39 et 40.

<sup>436</sup> Nous traduisons.

<sup>437</sup> « *Et, dum inungitur, cantatur a circumstantibus hec antiphona, "Inunxerunt regem Salomonem."* » ; « Et, tandis qu'il est oint, ceux qui l'entourent chantent cette antienne : "Ils oignirent Salomon roi" » (*Ibid.*, p. 301 ; nous traduisons)

<sup>438</sup> « *Dum hec unctio agitur cantant assistentes hanc antifonam.* » (Dernier *ordo* capétien, *OCF*, p. 395 ; nous traduisons)

ritualisation d'un consentement populaire semblable à l'acclamation constituante de Charlemagne en 800. Remarquons en outre que l'antienne *Unxerunt regem Salomonem* inaugurée par l'*ordo* de Ratold se démarque du modèle biblique. Tandis que dans le livre des Rois le *vivat* est nominatif comme suit : « Vive le roi Salomon » ; l'*ordo* de Ratold rend la formule impersonnelle et intemporelle : « Vive le roi éternellement ». Par l'adverbe « éternellement » par définition relatif à un temps sans commencement ni fin, l'antienne montre que l'acclamation originellement adressée à Salomon dépasse les frontières temporelles, de sorte que le peuple consent à la royauté du prince présent, mais également à l'ensemble de ses successeurs à venir et donc à une « monarchie héréditaire »<sup>439</sup>.

La seconde acclamation prescrite par l'*ordo* de Ratold a lieu après le dernier rite majeur du sacre et couronnement, à savoir l'intronisation, comme suit :

<p><i>Et tunc deosculetur omnes clerum populumque et dicat unusquisque "Vivat rex feleciter in sempiternum," tribus vicibus "Vivat rex," ut supra, "Vivat rex" ut supra</i></p>	<p>Et alors tout un chacun embrasse tout le monde, clergé et peuple, en disant : "Vive le roi heureusement pour l'éternité", répétant trois fois "Vive le roi" comme au-dessus, "Vive le roi" comme au-dessus<sup>440</sup></p>
---	---

Le liturgiste précise bien qu'il s'agit de l'acclamation du « clergé et [du] peuple ». Ce cri populaire « Vive le roi » rappelle ainsi à nouveau le *vivat* constitutif lancé par « le peuple romain » à Charlemagne en 800<sup>441</sup> ou le « Vive l'empereur » que crient « les peuples » de l'empire à Louis le Pieux en 813<sup>442</sup>. Il reste également inspiré par le modèle biblique de l'antienne où « tout le peuple dit : "Vive le roi Salomon !" ». On note encore l'insistance sur le caractère éternel de la royauté renvoyant comme nous l'avons dit à la dimension héréditaire du pouvoir.

Les manuscrits G et K de l'*ordo* de Ratold faisant autorité de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle au début du XIII<sup>e</sup> siècle soulignent de plus que les promesses royales intéressent aussi le peuple, puisque c'est à lui qu'est destinée la seconde promesse : « Au nom du Christ, je promets au *peuple* chrétien qui m'est sujet ces trois choses »<sup>443</sup>. Surtout, entre l'élection du peuple et la promesse au peuple qui suit, la rubrique ordonne de manière significative : que « *l'élu de la*

<sup>439</sup> L'adverbe « éternellement » du *vivat rex* dans les *ordines* du sacre serait une référence à la « monarchie héréditaire » selon KINTZINGER M., « Symbolique du sacre, succession royale et participation politique en France au XIV<sup>e</sup> siècle », in *Francia*, vol. 36, 2009, p. 91-112, p. 99.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 192 ; nous traduisons.

<sup>441</sup> Voir notes 234 et 237.

<sup>442</sup> Voir note 248.

<sup>443</sup> « *Hec tria populo christiano et mihi subdito in Christi promitto nomine* » (*ibid.*, p. 179 ; nous traduisons).

*plèbe* [soit] relevé du sol par les [deux] évêques »<sup>444</sup>. Selon cette liturgie ayant pu servir entre 1179 et 1226 où l'hérédité est pourtant suffisamment affermie depuis l'abandon de l'association au trône en 1223, le titre qui convient le mieux au capétien après son élection serait donc celui d' « élu de la plèbe ». En dernier lieu, avant que l'assistance ne chante l'antienne *Unxerunt Salomonem* durant l'étape des onctions, les manuscrits G et K demandent que l'on conclut la formule du consécrateur « *Ungo te in regem* » par « *Amen* », c'est-à-dire « Ainsi soit-il »<sup>445</sup>. C'est donc en vertu d'un « *Amen* » général que le prélat constitue « *in regem* » le capétien, dont la portée liturgique n'est pas à négliger : le liturgiste Guillaume Durand de Mende enseigne en 1286 qu'à la fin du canon de la consécration de la messe, « comme le prêtre réclame l'assentiment du peuple et la confirmation de ses paroles, comme le prêtre est le délégué du peuple, [...] l'assemblée exprime son assentiment en disant : *Amen*. »<sup>446</sup> L'« *Amen* » prononcé par l'assistance en réponse aux paroles de consécration de l'élu « en roi » traduit donc bien dans le langage liturgique l'« assentiment » du « peuple ». Comme nous le verrons, l'*ordo* de 1250 et le dernier *ordo* capétien vers 1250-1270 poursuivent la tradition de ce « *Amen* » en précisant qu'il est dit par « tous »<sup>447</sup>, comme le suppose déjà l'*ordo* de Ratold par l'usage de la formule impersonnelle latine « *dicant, Amen* », « on dit, Amen »<sup>448</sup>.

Quoique l'*ordo* de Ratold jouit d'une postérité majeure, une autre production de liturgie du sacre datant de la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle mérite l'attention : l'*ordo* royal de Cologne Dombibliothek 141 qui reprend le rite électif tout en le glosant.

### 3. L'*ordo* royal de Cologne Dombibliothek 141 (1000-1050) : l'élection et la sujétion

<sup>444</sup> « *erigatur de solo ab episcopis a plebe electus* » (*id.* ; nous traduisons et soulignons).

<sup>445</sup> « *Deinde dominus metropolitanus ungat de oleo sanctificato caput, pectus, scapulas, ambasque compagnes brachiorum ipsius, dicens.*

*Ungo te in regem de oleo sanctificato, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, et dicant, Amen,*  
et hec antiphona cantetur.

Antiphona.

*Unxerunt Salomonem* » (*ibid.*, p. 182 et 183).

<sup>446</sup> GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Rational ou manuel des divins offices*, BARTHÉLEMY Ch. (éd et trad.), t. 2, Paris, Vivès, 1854, 540 p., p. 202 ; « *Quia uero querit assensum populi et confirmationem, quia ipse est quasi legatus populi, ideo populus assentiens uoci eius : "Amen", quia seculum per ipsum creatum est.* » (GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Guillelmi Duranti Rationale divinorum officiorum. I-IV*, DAVRIL A. et TIBODEAU T. (éd.), Turnhout, Brepols, coll. « Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis », 1995, 602 p., livre 4, chap. 32, § 11, p. 400)

<sup>447</sup> « *Ungo te in regem de oleo sanctificato. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, et dicant omnes "Amen."* » (Dernier *ordo* capétien, *OCF*, p. 395 ; nous traduisons) ; même formulation dans l'*ordo* de 1250, *OCF*, p. 353.

<sup>448</sup> Voir note 445.



L'*ordo* royal de Cologne Dombibliothek 141, daté entre 1000 et 1050, est composé dans un monastère bénédictin du diocèse de Cambrai dépendant de l'archidiocèse de Reims<sup>449</sup>. À l'image de l'*ordo* de Ratold, le liturgiste introduit le rituel par ces mots : « Quand un nouveau roi est élevé dans le royaume par le clergé *et le peuple* »<sup>450</sup>. L'élévation du roi – ce qui inclut notamment la remise des insignes et l'intronisation – appartient donc tant au clergé qu'au peuple. En cette première moitié du XI<sup>e</sup> siècle, l'auteur modifie quelque peu l'élection tout en la glosant à travers les mots qu'il prête aux deux évêques devant s'adresser au peuple :

<p><i>Deinde alloquantur duo episcopi populum in ecclesia inquirentes eorum voluntatem, si tali principi ac rectori se subicere ipsiusque regnum firma fide stabilire atque iussionibus optemperare velint, et si concordet taliter sunt in consecratione qualiter fuerunt in electione. At si concordet taliter sunt in consecratione qualiter fuerunt in electione. At si concordet invenerint, agant gratias Deo, et omnis plebs decantet, "Kyrie eleyson."</i></p>	<p>Ensuite, que deux évêques s'adressent au peuple dans l'église, demandant quelle est leur volonté, à savoir s'ils veulent s'assujettir à un tel prince et chef, renforcer par une foi ferme le royaume de celui-ci, et obéir à ses commandements, et s'ils sont en concorde pour la consécration de la même manière qu'ils l'ont été pour l'élection. Et s'ils ont trouvé la concorde, alors qu'ils rendent grâce à Dieu, et toute la plèbe chante, "Kyrie eleyson".<sup>451</sup></p>
--	--

La rubrique est très instructive car elle définit le contenu de la « volonté » du « peuple », qui se résume en un mot : la sujétion ; – puisqu'il s'agit de « s'assujettir », d'avoir « une foi ferme » et d' « obéir [aux] commandements ». Dès lors, s'agit-il toujours d'une élection ? Selon le liturgiste, la cérémonie se poursuit que « s'ils sont en concorde pour la consécration de la même manière qu'ils l'ont été pour l'élection ». La mention explicite du terme « élection », qui de plus se distingue d'une simple acceptation de la « consécration », prouve que les deux évêques sollicitent bien de la part du peuple une véritable élection. Selon le commentaire, l'élection donc consisterait dans la volonté d'obéir à une personne déterminée. Cette définition n'exclut pas mais confirme le caractère constituant de l'acte électif. Car en s'engageant à « s'assujettir », c'est-à-dire à se rendre sujet du roi, à lui donner « une foi ferme » et à « obéir à ses commandements », le peuple par là-même fait le roi. La matière constituant la royauté tient ainsi dans la sujétion à laquelle les sujets consentent envers un prince.

<sup>449</sup> *OCF*, p. 201.

<sup>450</sup> « *Quando novus rex a clero et populo sublimatur in regnum* » (*Ordo* royal de Cologne Dombibliothek 141, *OCF*, p. 203)

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 205 ; nous traduisons.

À une date proche de la compilation de l'*ordo* de Cologne, sans doute vers 995-996<sup>452</sup>, Abbon, abbé de Fleury, dédie aux rois Hugues Capet et Robert II une collection canonique. Dans un chapitre dédié à « la fidélité au roi », le canoniste montre le rapport entre la sujétion ou la fidélité et l'élection :

<p><i>Cum regis ministerium sit totius regni penitus negotia discutere, ne quid in eis lateat iniustitiae, quomodo ad tanta poterit subsistere, nisi annuentibus episcopis et primoribus regni? [...] melius est electioni principis non subscribere quam post subscriptionem electum contemnere vel proscribere, quandoquidem in altero libertatis amor laudatur, in altero servilis contumacia probo datur. Tres namque electiones generales novimus, quarum una est regis vel imperatoris, altera pontificis, tertia abbatis. Et primam quidem facit concordia totius regni; secundam vero unanimitas civium et cleri [...]. Porro ordinatus rex ab omnibus subditis fidem sibi sacramento exigit, ne in aliquibus regni sui finibus discordia generari possit.</i></p>	<p>Comme il appartient au ministère royal de résoudre les affaires de l'ensemble du royaume, afin que la moindre injustice ne puisse subsister en elles, comment pourrait-il venir à bout d'une si grande entreprise si ce n'est avec l'assentiment des évêques et des grands du royaume? [...] il est préférable de ne pas souscrire à l'élection du prince plutôt que de mépriser ou de proscrire l'élu après avoir souscrit; car dans le premier cas on loue l'amour de la liberté, dans le second on réproouve un revirement digne d'un esclave. Nous connaissons en effet trois élections générales, la première est celle du roi ou de l'empereur, l'autre celle du pontife, la troisième celle de l'abbé. Et c'est la concorde de tout le royaume qui fait la première, la seconde l'unanimité des citoyens et du clergé [...]. Ensuite, le roi ordonné exige de tous les sujets un serment de fidélité à sa personne, pour que ne puisse naître la discorde dans les limites de son royaume.<sup>453</sup></p>
--	--

En disant qu' « il est préférable de ne pas souscrire à l'élection du prince plutôt que de mépriser ou de proscrire l'élu après avoir souscrit<sup>454</sup> », Abbon admet la possibilité de ne pas souscrire à l'élection, et donc de ne pas subir le reproche d'un mépris à l'égard du roi. C'est la raison pour

<sup>452</sup> Sur la datation, voir GIORDANENGO G., « La prééminence du droit canonique. La *Collectio canonum* d'Abbon de Fleury », in GUYOTJEANNIN O. et POULLE E., (dir.), *Autour de Gerbert d'Aurillac. Le pape de l'an mil*, Paris, École des Chartes, 1996, p. 157-163, p. 161.

<sup>453</sup> ABBON DE FLEURY, *Collectio canonum*, 4, PL 139, 478; traduit dans : GIORDANENGO G., *op. cit.*, p. 159.

<sup>454</sup> Abbon blâme ainsi comme le fera à la même époque Fulbert de Chartres les grands qui n'assistent pas le roi dans sa mission de paix et de justice pour le royaume et l'Église, voir SASSIER Y., « Royauté et conception du pouvoir chez Fulbert de Chartres », in ROUCHE M. (dir.), *Fulbert de Chartres. Précurseur de l'Europe médiévale ?*, Paris, PUPS, 2008, p. 221-229, spécialement p. 229.

laquelle à celui qui ne souscrit pas « on loue l'amour de la liberté ». Avant d'avoir élu ou à défaut avant d'avoir souscrit à l'élection, on serait donc toujours « libre » malgré une éventuelle hérédité royale. Or, la souscription à l'élection concerne chacun des régnicoles, car après avoir été « ordonné », le roi « exige de tous les sujets un serment de fidélité<sup>455</sup> à sa personne », lequel serment vaut comme un « pacte » et une « promesse », soit un consentement. Si « l'assentiment des évêques et des grands du royaume » est nécessaire au roi pour « résoudre les affaires de l'ensemble du royaume », il n'en demeure donc pas moins que l'étendue de son autorité est fonction du nombre de ses sujets ayant par ce « pacte » et cette « promesse » abandonné leur « liberté », sans quoi naîtra au dépend du roi « la discorde ». De tout ceci résulte que « c'est la concorde de tout le royaume qui fait » l'élection « du roi ou de l'empereur ». L'élection du « pontife » se réalise quant à elle dans « l'unanimité des citoyens et du clergé », ce qui souligne par comparaison le fait que « la concorde de tout le royaume » procède bien de la souscription de « tous [l]es sujets » et non uniquement de « l'assentiment des évêques et des grands du royaume ». Toutefois, chez Abbon, le roi n'attend pas le serment de « tous ses sujets » pour être « élu » et « ordonné », ce qui suppose que l'assemblée élective peut représenter par anticipation la « concorde de *tout* le royaume ».

De même que « rien, dans le texte d'Abbon, n'exclut ouvertement la succession héréditaire »<sup>456</sup>, de même l'élection de l'*ordo* de Cologne ne nie pas l'hérédité que l'oraison d'intronisation *Sta et retine* consacre<sup>457</sup>. Il faut donc comprendre qu'en ce haut Moyen Âge, dans la liturgie du sacre comme dans la doctrine canonique, le droit ne fait pas de l'héritier un roi, ni du régnicole un sujet, il faut pour cela que s'ajoute l'élection du peuple, c'est-à-dire une sujétion, une fidélité, une obéissance consentie par tous.

Au siècle suivant, les liturgistes proposent une autre présentation de l'élection.

#### 4. L'*ordo* de Saint-Bertin (ca. 1150-1200) et l'*ordo* de 1200 (ca. 1200) : l'élection et Rm 13, 1

L'*ordo* de Saint-Bertin est ainsi nommé par Richard Jackson car le pontifical original qui le contient provient du monastère de Saint-Bertin à Saint-Omer<sup>458</sup>. Inspiré par l'*ordo* royal

<sup>455</sup> Sur la notion de fidélité au roi, voir SASSIER Y., « Fidélité au roi. Abbon de Fleury, Fulbert et Yves de Chartres », in FALKOWSKI W. et SASSIER Y. (dir.), *Confiance, bonne foi, fidélité. La notion de "fides"*, Paris, Garnier, 2018, p. 179-192.

<sup>456</sup> KRYNEN J., *L'empire du roi*, op. cit., p. 12.

<sup>457</sup> Selon cette oraison, le consécrateur exhorte le roi à prendre « la place [...] qui [lui] a été déléguée en vertu du droit héréditaire, par [...] le présent acte de transmission de tous » – « *locum, [...] hereditario iure tibi delegatum per [...] praesentem traditionem nostram, omnium* » (OCF, p. 212 ; nous traduisons et soulignons).

<sup>458</sup> OCF, p. 240.

de Cologne, l'*ordo* de Saint-Bertin intitule le sacre royal comme suit : « Ici commence l'*ordo* pour bénir le roi, quand un nouveau est *élevé* dans le royaume *par le clergé et le peuple*. »<sup>459</sup> La doctrine liturgique ne paraît donc pas changée d'un siècle à l'autre – le peuple conserve toujours sa place dans l'avènement du roi. Il ne faut pas sous-estimer la portée d'un tel titre. Il signifie que tout ce que fait l'officiant – onction, couronnement, remise des autres insignes – est accompli par l'autorité et du clergé et du peuple. En ce sens, dans ses *Questiones*, Étienne Langton (+1228), professeur de théologie à Paris à partir des années 1180 et archevêque de Canterbury<sup>460</sup>, enseigne à propos de la remise de l'épée :

<p><i>si hoc nomen ecclesia large accipitur pro congregatione fidelium, verum est quia princeps seculi gladium accipit ab ecclesia, quia fideles ita ordinauerunt quod rex presit populo ad eius regimen. [...] A nullo enim ecclesie prelato, vel romano episcopo, vel alio, accipit; et ab ecclesia tamen traditur gladius materialis, id est a prelato ecclesie, non auctoritate ecclesie, ut stricte accipitur nomen ecclesie, sed large. Sicut enim clerici eligere est episcopum, ita omnium fidelium illius regni, tam clericorum quam laicorum, preficere sibi imperatorem, qui et pura iura laicorum, et pacem ecclesie tueatur.</i><sup>461</sup></p>	<p>Si l'on comprend ce terme, <i>ecclesia</i>, au sens large de "congrégation des fidèles", alors il est vrai que le prince séculier reçoit le glaive de l'<i>ecclesia</i>, car les fidèles ont ainsi ordonné que le roi gouverne le peuple. [...] Il ne le reçoit en effet d'aucun prélat de l'Église, ou d'un évêque romain ou d'un autre<sup>462</sup>; le glaive matériel est transmis par l'<i>ecclesia</i>, c'est-à-dire par un prélat de l'<i>ecclesia</i> au sens large, mais non par l'autorité de l'<i>ecclesia</i> si l'on comprend ce terme au sens strict. Car de même qu'il appartient aux clercs d'élire l'évêque, de même il appartient à tous les fidèles du royaume (tant clercs que laïcs) de mettre au-dessus d'eux un empereur, qui garde et les droits propres aux laïcs et la paix de l'Église.<sup>463</sup></p>
---	--

Cet énoncé correspond bien à l'esprit de la liturgie selon laquelle il appartient au « clergé » et au « peuple » ensemble d'« élève[r] » un « nouveau » roi dans son royaume. De plus, comme le souligne Langton, l'élection du peuple rappelle opportunément par quelle « autorité » le prélat peut remettre l'insigne du pouvoir.

<sup>459</sup> « *Incipit ordo ad benedicendum regem, quando a clero et populo novus in regno sublimatur.* » (*Ordo* de Saint-Bertin, *OCF*, p. 241 ; nous traduisons et soulignons)

<sup>460</sup> Pour une biographie du théologien, voir BALDWIN J. W., *Masters, princes and merchants. The social views of Peter the Chanter et his circle*, vol. 1 : *Text*, Princeton, Princeton University Press, 1970, 344 p., p. 25-31.

<sup>461</sup> ÉTIENNE LANGTON, *Questiones*, « *Quod uterque gladius est ecclesie* », Avranches, MS 230, fol. 292<sup>v</sup>; Paris, BNF, MS latin 16385, fol. 116<sup>r</sup>; Vatican, MS latin 4297, fol. 99<sup>vb</sup>-100<sup>ra</sup>; cités par BALDWIN J. W., *op. cit.*, vol. 2 : *Notes*, 288 p., p. 110-111.

<sup>462</sup> Nous traduisons depuis « Il ne reçoit ».

<sup>463</sup> Traduit par BUC Ph., *L'ambiguïté du Livre*, *op. cit.*, p. 332.

À propos du rite électif, le liturgiste de Saint-Bertin reproduit quelques expressions de l'*ordo* de Cologne tout en proposant une nouvelle formulation :

<p><i>metropolitanus affatur populum, si tali principi ac rectori velit se subicere ac iussionibus eius obtemperare iuxta apostolum, 'Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit,' regi quasi precellenti. Tunc ergo a circumstante clero et populo unanimiter dicatur, "Fiat. Fiat. Amen."</i></p>	<p>le métropolitain interroge le peuple, s'il veut s'assujettir à un tel prince et chef et obéir à ses commandements, suivant l'apôtre 'que toute âme soit soumise aux puissances supérieures' [Rm 13, 1], comme à un roi éminent. Alors il est dit unanimement par le clergé et le peuple debout tout autour : "Qu'il soit fait. Qu'il soit fait. Ainsi soit-il."<sup>464</sup></p>
---	--

La rubrique tire les expressions « s'assujettir à un tel prince et chef et obéir à ses commandements » du précédent *ordo* ; elle renouvelle ainsi le lien entre élection et sujétion. Le liturgiste prescrit toutefois un nouvel élément de discours à tenir au « peuple », en fait à l'assemblée : une citation de saint Paul selon laquelle « toute âme » est tenue de se soumettre « aux puissances supérieures ». Cette obligation de soumission annihile-t-elle la portée constituante de l'élection ? Non, car saint Paul oblige à se soumettre « aux puissances » qui ont été constituées comme « supérieures » ; il n'oblige donc pas à obéir à un roi seulement héritier<sup>465</sup> et dans l'attente d'être « élevé dans le royaume ». C'est pourquoi, la citation de saint Paul n'amointrit pas la nécessité de savoir si « le peuple » « veut s'assujettir » et, par cette volonté, reconnaître un « roi éminent ».

Cet *ordo* a aussi le mérite d'indiquer la manière dont le peuple avec le clergé exprime sa volonté – il prononce un ordre : « Qu'il soit fait ». C'est donc sur l'ordre du clergé et du peuple que les officiants élèvent le roi en son royaume par l'onction et la remise des insignes du pouvoir. Dans sa relation du couronnement de Louis VI en 1108, l'abbé de Saint-Denis Suger<sup>466</sup> rend compte du rapport entre la volonté du peuple et la remise des insignes. Selon lui,

<sup>464</sup> *OCF*, p. 243 ; nous traduisons.

<sup>465</sup> À l'occasion de sa réponse au clergé rémois protestant de ce que le sacre de Louis VI s'est fait à Sens et non dans leur ville, l'évêque Yves de Chartres formule avec concision le régime juridique du droit héréditaire : « *Si enim rationem consulimus, jure in regem est consecratus cui jure haereditario regnum competebat et quem communis consensus episcoporum et procerum jampridem elegerat.* » – « si nous consultons la raison, c'est à bon droit qu'a été consacré roi celui à qui revenait le royaume selon un droit héréditaire et que l'accord commun des évêques et des grands avait déjà choisi. » (YVES DE CHARTRES, *Lettres d'Yves de Chartres*, GIORDANENGO G. (éd. et trad.), Orléans, éd. électronique TELMA (IRHT), 2017 [en ligne], acte n° 21127 (yves-de-chartres-189), <http://telma-chartres.irht.cnrs.fr/yves-de-chartres/notice/21127> [mise à jour : 21/09/2017]). Pour le canoniste, le « droit héréditaire » ne donne pas plus qu'un droit au « royaume », dont le roi prend possession après l'élection des grands et lors de sa consécration « *in regem* ». Comme nous le verrons, c'est à partir de 1285 que l'héritier peut agir en roi avant son élection et couronnement.

<sup>466</sup> Sur Suger, voir BOURNAZEL É., « Suger et les Capétiens », in BOURNAZEL É., *Mutations, op. cit.*, p. 113-140.

le consécrateur « donna [...] les insignes de la royauté à l'approbation du clergé et du peuple »<sup>467</sup>. Dans le même sens que Suger, le chapelain et historiographe Guillaume le Breton conte à propos du couronnement de son maître Philippe Auguste en 1179 qu'il reçut « sur sa tête le diadème sacré, à la faveur du clergé et du peuple »<sup>468</sup>. Le rite électif en général et le « *Fiat* » populaire en particulier de l'*ordo* de Saint-Bertin incarnent donc la pensée de Suger et de Guillaume le Breton selon laquelle la *traditio* des insignes s'opère en vertu de la volonté notable du peuple.

De ce qui est ici dit du titre, du rite électif et du *fiat* à propos de l'*ordo* de Saint-Bertin vaut aussi pour l'*ordo* de 1200 qui copie cette première quelques années plus tard<sup>469</sup>. Ajoutons que :

La particularité de cet *ordo* rémois est de faire suivre immédiatement les formules du sacre de la reine du texte d'une messe de mariage ; on ne retrouve cela nulle part ailleurs. D'où l'hypothèse que cette conjonction correspond au sacre et mariage d'Ingeburge avec Philippe Auguste à Amiens, en 1193 [...]. En tout cas, il est fort probable qu'il a servi pour le sacre conjoint de Louis VIII et Blanche de Castille en 1223<sup>470</sup>. Cela pourrait aussi expliquer l'intérêt que Louis IX, qui l'a fait recopier intégralement, portait au cérémonial du sacre de sa mère.<sup>471</sup>

La volonté constituante du peuple telle que reconnue par l'*ordo* de 1200 aurait été ainsi pleinement admise lors du sacre de la reine en 1193 et possiblement mise en œuvre lors du sacre du couple royal en 1223.

Sous le règne du successeur Louis IX, l'intérêt envers l'élection s'exprime ensuite notamment dans l'image.

## 5. L'*ordo* de 1250 (1240-1250) : l'enluminure de l'élection

Comme l'explique Richard Jackson, l'*ordo* de 1250 n'aurait pas pu servir à un couronnement, en raison du désordre de l'enchaînement des rites et oraisons. Il s'agit avant tout d'une compilation de plusieurs sources liturgiques visant à présenter une certaine conception

---

<sup>467</sup> « *regni insignia approbante clero et populo [...] contradidit* » (SUGER, *Vita Ludovici regis VI*, 13, PL 186, 1277) ; nous traduisons et soulignons.

<sup>468</sup> « *Imposuitque sacrum capiti diadema verendo, / Connivente simul cleri populique favore.* » (GUILLAUME LE BRETON, *Philippide*, DELABORDE H.-Fr. (éd.), *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton. Historiens de Philippe-Auguste*, t. 2 : *Philippide de Guillaume le Breton*, Paris, Renouard, 1885, 512 p., livre I, p. 21)

<sup>469</sup> *Ordo* de 1200, OCF, p. 250 et 255.

<sup>470</sup> Comme nous l'avons vu, il est aussi possible qu'ils soient sacrés selon le manuscrit G de l'*ordo* de Ratold recensé par Richard Jackson, voir p. 114.

<sup>471</sup> DEMOUY P., *Le Sacre du Roi*, op. cit., p. 100.

du pouvoir sous le règne de saint Louis<sup>472</sup>. La nouveauté du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France tient en fait avant tout dans son art pictural inédit pour un *ordo* de couronnement : il présente quinze enluminures représentant « quelque vingt-cinq phases » : « presque aucun moment essentiel de la cérémonie n'est ignoré, si bien que les images forment une manière d'*ordo* suivi en images »<sup>473</sup>.

En raison du désordre de la compilation, deux rites électifs se concurrencent, l'un entre la promesse aux Églises et la promesse au peuple, et l'autre après les litanies et le scrutin. Ce dernier rite électif copie exactement l'*ordo* de 1200<sup>474</sup>. Le premier rite s'inspire quant à lui de la formule ancienne et lapidaire de l'*ordo* d'Erdmann (ca. 900) et de l'*ordo* de Ratold (ca. 980), à ceci près que l'on s'intéresse plus à l'assentiment qu'à la volonté : « Deux évêques demanderont ensuite à voix haute l'assentiment du peuple, et après l'avoir obtenu ils chanteront le *Te Deum*. »<sup>475</sup> C'est ce rite-là que l'enlumineur choisit d'illustrer, dans la première des trois scènes proposées par la troisième enluminure<sup>476</sup>. L'élection fait donc partie de ces « quelques vingt-cinq phases » retenues par l'artiste, ce qui démontre son importance. Jean-Claude Bonne lit comme suit l'image de l'élection :

[Le] peuple est figuré par un groupe de laïcs. [...] le geste de la paume en avant [par le premier évêque], fréquent dans la peinture médiévale, signifie bien l'assentiment (*assensum*), tandis que l'index levé [d'un des laïcs composant le peuple] exprime ici la réponse à l'adresse de l'évêque. [...] Le geste d'adresse est accompagné d'une inclinaison de la tête et de la crosse [du deuxième] évêque placé derrière [le premier].<sup>477</sup>

Le peintre prend donc soin de matérialiser : du côté des deux évêques une « adresse », et du côté du groupe des laïcs « l'assentiment » et la « réponse ». L'élection est ainsi perçue comme un véritable dialogue entre les « évêques » et le « peuple » ; il ne saurait être question de passer outre l'assentiment de ce dernier pour poursuivre la cérémonie d'investiture et de consécration du roi.

Il faut relever en outre le maintien dans l'*ordo* de 1250 de l'antienne « *Unxerunt Salomonem* » par laquelle on chante le « *Vivat rex in eternum* »<sup>478</sup> lors de la consécration, en accord avec la tradition initiée par l'*ordo* de Ratold vers 980 et pratiquée probablement à partir

---

<sup>472</sup> Voir *OCF*, p. 341 et 342.

<sup>473</sup> BONNE J.-C., « Images du sacre », in LE GOFF J. *et al.*, *op. cit.*, p. 90-226, p. 91 et 92.

<sup>474</sup> *Ordo* de 1250, *OCF*, p. 351.

<sup>475</sup> « *Postea inquirant alte duo episcopi assensum populi, quo habito, cantent Te Deum.* » (*Ibid.*, p. 346 ; traduit par COLETTE M.-N. (trad.), « Texte latin et traduction française du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France », in LE GOFF J. *et al.*, *op. cit.*, p. 257-295, p. 260).

<sup>476</sup> Voir annexe 3, fig. 3.

<sup>477</sup> BONNE J.-C., « Images du sacre », in LE GOFF J. *et al.*, *op. cit.*, p. 158-159.

<sup>478</sup> *OCF*, p. 353.

du sacre de Louis VI en 1108. L'*ordo* de 1250 suit également le « *Amen* » de « tous » en réponse à l'oraison de l'onction « *in regem* »<sup>479</sup> prévu par le manuscrit G de l'*ordo* de Ratold ayant peut-être servi entre 1179 et 1226. Le texte de 1250 oublie toutefois la seconde acclamation populaire de l'intronisation<sup>480</sup> demandée par l'*ordo* de Ratold. En tout cas, l'*ordo* de 1250 perpétue la tradition caroline de l'acclamation aux côtés de la tradition de l'élection pépinienne remarquablement enluminée.

En ce XIII<sup>e</sup> siècle où émerge une hérédité pure, la liturgie royale impulse toutefois une importante réforme du consentement du peuple qui ne s'exprimera plus que par l'acclamation.

## 6. L'*ordo* de Reims (ca. 1230) et le dernier *ordo* capétien (ca. 1250-1270) : la suppression de l'élection et le maintien de l'acclamation

L'*ordo* de Reims et le dernier *ordo* capétien suppriment l'élection mais maintiennent l'acclamation afin de valoriser une hérédité pure (a). Ces liturgies reconnaîtraient toutefois toujours le caractère constituant de l'acclamation du peuple au regard de l'école parisienne de la fin du XII<sup>e</sup> siècle (b).

### a. La suppression de l'élection et le maintien de l'acclamation valorisant une hérédité pure

Comme le souligne Richard Jackson :

[L'*ordo* de Reims] n'est pas vraiment un *ordo*, mais un *modus*, car il ne donne que les instructions pour le déroulement de la cérémonie, en omettant les textes liturgiques. [...]

c'est un texte extrêmement important, car il marque le passage d'un rituel de couronnement qui a beaucoup de points communs avec les rites d'autres pays à un rituel spécifiquement français<sup>481</sup>

Le texte de Reims, composé vers 1230, renouvelle les rubriques et gestes – mais sans toucher aux oraisons – de sorte à imprimer à la liturgie royale française ses caractères propres tels que la Sainte Ampoule, les pairs de France, le serment contre les hérétiques, la remise des chausses et des éperons<sup>482</sup>. La spécificité de ce nouveau texte tient aussi dans sa mise en valeur de la

---

<sup>479</sup> « *Dicant omnes, Amen* » (*id.* ; nous traduisons).

<sup>480</sup> Voir *OCF*, p. 360.

<sup>481</sup> « *This text is not really an ordo, but a modus, because it gives only the instructions for carrying out the ceremony, omitting the liturgical texts. [...]*

*this is an extremely important text, for it marks the transition from a coronation ritual that has much in common with other countries' rites to a ritual that is specifically French.* » (*OCF*, p. 291 ; nous traduisons)

<sup>482</sup> *Id.*



double donation, sujet que nous traitons à part. Et pour ce qui nous intéresse ici, l'*ordo* rémois réforme également le rite du consentement du peuple.

Le changement majeur dans l'*ordo* de Reims est la suppression du rite de l'élection, alors même que tous les *ordines* francs le prescrivent depuis l'*ordo* d'Erdmann vers 900, qui suit lui-même une tradition remontant au sacre fondateur de 751 en passant par Hincmar. L'abandon de l'élection dans l'*ordo* de Reims fait écho à la lutte centenaire des capétiens contre l'élection des grands : comme nous l'avons vu, entre 954 et 1059, la royauté intègre progressivement l'élection des grands dans le consentement rituel du peuple, afin d'annihiler d'abord le pouvoir constituant des grands, puis le caractère contraignant de leur élection qui désormais est fixée dans un rite au profit du seul aîné des capétiens. La suppression du rite de l'élection dans l'*ordo* de Reims autour de 1230 traduit de plus le renforcement de l'hérédité royale dont témoigne le règne de Louis VIII de 1223 à 1226 qui pour la première fois chez les Capétiens n'a pas eu besoin d'être garanti par un sacre anticipé du vivant du père. Le rejet de l'élection dans l'*ordo* rémois vise aussi peut-être à conjurer la force politique des grands qui jusqu'alors n'est pas totalement anéantie ; – comme l'illustrent les abstentions « politiques » des grands au sacre de l'enfant Louis IX en 1226<sup>483</sup>, qui refusent ainsi d'élire, autrement dit de choisir le successeur, comme s'ils en avaient le droit. En somme, c'est dans ce contexte général d'opposition aux grands et de triomphe de l'hérédité, et à la suite de l'*ordo* de Reims vers 1230, que le dernier *ordo* capétien vers 1250-1270 – qui « a été utilisé très vraisemblablement pour le sacre de Philippe III en 1271, puis pour ceux de ses successeurs jusqu'à Jean le Bon en 1350 »<sup>484</sup> – supprime à son tour l'élection<sup>485</sup>. Cette suppression de l'élection au XIII<sup>e</sup> siècle apparaît ainsi comme une nouvelle étape vers une hérédité royale pure, qui advient comme nous le verrons à l'avènement de Philippe IV en 1285<sup>486</sup>.

Toutefois, les liturgistes du XIII<sup>e</sup> siècle de l'*ordo* de Reims et du dernier *ordo* capétien conservent paradoxalement la tradition caroline de l'acclamation, perpétuée par l'*ordo* de Ratold depuis 980, et dont on conserve un témoignage au sacre de Philippe Auguste en 1179 où, lors de l'imposition de la couronne, « tout le clergé et le peuple [...] clamaient : "Vivat rex ! Vivat rex !" »<sup>487</sup>. Ainsi, comme nous l'avons déjà signalé, l'*ordo* de Reims et le dernier *ordo*

---

<sup>483</sup> Voir note 413.

<sup>484</sup> DEMOUY P., *Le Sacre du Roi*, op. cit., p. 100.

<sup>485</sup> Voir le dernier *ordo* capétien, OCF, p. 380-418.

<sup>486</sup> Voir p. 140 et svt.

<sup>487</sup> « coronatus est Remis, adstante Henrico rege Anglie, et ex una parte coronam super caput regis Francie ex debita subjectione humiliter portante, cum omnibus archiepiscopis, episcopis, ceterisque regni principibus et universo clero et populo clamantibus : "Vivat rex ! Vivat rex !" » (RIGORD, *Gesta Philippi Augusti*, DELABORDE H.-F. (éd.), *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton. Historiens de Philippe-Auguste*, t. 1 : *Chroniques de Rigord et de Guillaume le Breton*, Paris, Renouard, 1882, p. 1-167, § 4, p. 13 ; nous traduisons)

capétien font chanter à ceux qui « entourent » l'oïnt ou aux « assistants » l'antienne *Unxerunt Salomonem* par laquelle on acclame le nouveau roi<sup>488</sup>. De même, le dernier *ordo* capétien respecte la tradition initiée par le manuscrit G de l'*ordo* de Ratold produit durant la seconde moitié ou la fin du XII<sup>e</sup> siècle et poursuivie par l'*ordo* de 1250 selon laquelle « tous » répondent « Amen » aux paroles de consécration du capétien « *in regem* », en signe de l'« assentiment » du « peuple » si l'on suit la doctrine liturgique de Guillaume Durand de Mende en 1286<sup>489</sup>. De plus, le dernier *ordo* capétien multiplie l'« Amen » de l'assistance en ce que désormais – à moins qu'il ne s'agisse d'une mise à l'écrit d'une tradition déjà pratiquée dans les sacres de l'*ordo* de Ratold – le consécrateur répète la formule de consécration (« Je t'oïns en roi de l'huile sanctifiée. Au nom du Père, du Fils et du saint Esprit ») à chacune des onctions en différents endroits du corps en invitant à chaque fois « tous » à répondre au total cinq fois « Amen »<sup>490</sup>. Dans le dernier *ordo* capétien, outre l'antienne et son vivat, c'est donc aussi en vertu de cinq « Amen » de « tous » que le prélat constitue le capétien « *in regem* ».

En outre, à l'exemple de l'*ordo* de Ratold, le dernier *ordo* capétien ordonne un autre vivat lors de l'intronisation et du baiser des pairs qui, quoiqu'il n'associe pas le peuple comme le fait expressément l'*ordo* de Ratold depuis 980 environ, mérite d'être souligné : « l'archevêque [...] l'embrasse, disant, "Vive le roi éternellement," et après lui les évêques et les pairs laïques, qui soutiennent sa couronne en disant la même chose »<sup>491</sup>. La participation du peuple reviendra toutefois de manière certaine au moins à partir du sacre de Charles VIII en 1484 dont la relation qui n'est pas prescriptive mais descriptive, comme l'indique l'emploi du passé simple, rapporte qu'à la suite des pairs et au son des « trompettes et clairons », « le peuple cria : "Vive le roy" »<sup>492</sup>. Cet usage est conservé jusqu'à la fin de l'Ancien Régime<sup>493</sup>.

Si l'on se rend bien compte de l'intention d'affirmer une monarchie héréditaire expurgée dans la liturgie de toute référence à l'élection pour ne point nourrir les prétentions des grands, il faut bien admettre que le rite de l'acclamation conserve sa place. La liturgie enseignerait donc que, même en monarchie héréditaire, les rois doivent se souvenir qu'ils ne tiennent certes point

---

<sup>488</sup> Voir notes 437 et 438.

<sup>489</sup> Voir p. 117.

<sup>490</sup> « *Ungo te in regem de oleo sanctificato. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, et dicant omnes "Amen."* » (Dernier *ordo* capétien, *OCF*, p. 395 ; nous traduisons)

<sup>491</sup> « *archiepiscopus [...] osculatur, dicens, "Vivat Rex in eternum," et post eum episcopi et laici pares, qui eius coronam sustentant, hoc idem dicentes* » (*ibid.*, p. 405 et 406).

<sup>492</sup> *Ordo* de Charles VIII, *OCF*, p. 609.

<sup>493</sup> Pour Henri II « tout le peuple fit acclamation de Vive le roy » (GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 288 et 289) ; pour Henri IV « Le peuple assemblé en nombre indicible en la Nef de l'Eglise, oyant l'esjouissance des Pairs, s'escria aussi tost de mesme allegresse à diverses fois, et à si haute voix, *Vive le roy*, que le cry en montoit iusques au Ciel » (*ibid.*, p. 273) ; et dans l'*ordo* moderne de Louis XIII « lors tout le peuple fait acclamation, et crie, *Vive le roy* » (*ibid.*, p. 72).

leur pouvoir d'une élection, mais à tout le moins d'un consentement constituant du peuple. En ce sens, quelques années avant l'abandon de l'élection par l'*ordo* de Reims vers 1230, l'école parisienne de la fin du XII<sup>e</sup> siècle professe bien le caractère constituant de l'acclamation du peuple.

b. Le caractère constituant de l'acclamation du peuple dans l'école parisienne (fin XII<sup>e</sup> siècle)

Le présent exposé est redevable à Philippe Buc qui a dépouillé et étudié les gloses médiévales de la France du Nord à propos du « couronnement royal » dans son rapport au prince, au pouvoir et au peuple<sup>494</sup>. Nous citons donc ses sources en apportant un éclairage complémentaire au sien tout en sélectionnant ce qui touche en propre à la constitution du pouvoir. Deux glossateurs se distinguent : Pierre le Chantre (+ 1197) (α) et Raoul le Noir (+ ca. 1200) (β).

α. Pierre le Chantre (+1197)

À l'époque de Pierre le Chantre – dit *Petrus Cantor* ou *Cantor parisiensis* étant chantre de Notre-Dame de Paris –, l'étude de la Bible n'est pas concevable sans l'interprétation de la Glose ordinaire<sup>495</sup>. C'est pourquoi, Pierre comme les autres professeurs de Paris ou d'ailleurs, lorsqu'ils commentent linéairement les livres de la Bible, « ne font ni plus ni moins que gloser la Glose », puisqu'ils y renvoient sans cesse<sup>496</sup>. Or, comme le conçoit Guillaume de Conches, la glose – qui signifie étymologiquement « langue » – a vocation à instruire « comme si la langue elle-même du docteur s'exprimait de vive voix »<sup>497</sup>. Il faut donc regarder la glose d'un professeur comme une mise à l'écrit de son enseignement magistral oral, en l'espèce sur la Glose ordinaire et la Bible. Partant, la portée politique et sociale de la glose biblique n'est pas à négliger :

---

<sup>494</sup> BUC Ph., *L'ambiguïté du Livre*, *op. cit.*, « *Populus* et couronnement royal », p. 314-333.

<sup>495</sup> En témoigne l'interdiction papale en 1179 d'enseigner la Bible « sans glose » (LOBRICHON G., *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard, coll. « Les médiévistes français », 2003, « chapitre 10 : Une nouveauté : les gloses de la Bible », p. 158-172, p. 170).

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 170 et note 37.

<sup>497</sup> Selon GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, JEAUNEAU E. (éd.), Paris, 1965, p. 67, cité et traduit par LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 159.

À travers un genre littéraire qui touchait à Paris un public comprenant des milliers d'étudiants, on peut espérer jauger une opinion « moyenne », plus importante à bien des égards pour l'action politique et le devenir de la société que les théoriciens de haut niveau.<sup>498</sup>

La glose de Pierre le Chantre mérite à ce titre toute l'attention. Celui-ci commente le premier *vivat rex* de l'histoire d'Israël donné pour Saül. Le roi juif bénéficie en fait de deux ovations populaires. La première est spontanée, elle a lieu à l'issue du tirage au sort par lequel le choix divin se porte en sa faveur (I Sam 10, 20-24). La seconde, quelques jours plus tard, est mise en scène dans le cadre de son sacre public (I Sam 11, 14-15). Selon le texte biblique, le premier vivat populaire fonde déjà une royauté, puisqu'en vue de sacrer Saül, le prophète invitera à *renouveler* la royauté : « Samuel dit au peuple : "[...] nous y *renouvellerons* la royauté." Tout le peuple alla donc à Guilgal et ils *firent* Saül roi »<sup>499</sup>. Quoique ce renouvellement apparente le sacre de Saül à un sacre *reconstitutif*, le recours au consentement constituant du peuple demeure conservé, et ce au moyen de l'acclamation. Si donc Pierre s'est concentré sur le vivat spontané provoqué par le résultat du sort, son propos reste tout autant valide pour le second vivat solennel ayant lieu lors du sacre.

Rappelons les termes de la Vulgate relatant le premier *vivat rex* :

<p><i>ait Samuhel ad omnem populum certe videtis quem elegit Dominus quoniam non sit similis ei in omni populo et clamavit cunctus populus et ait vivat rex (I Sam 10, 24)</i></p>	<p>Samuel dit à tout le peuple : "Avez-vous vu celui que le Seigneur a choisi ? Car il n'a pas son pareil dans tout le peuple." Et tout le peuple l'acclama, en criant : "Vive le roi !"</p>
--	--

Voici le commentaire synthétique de Pierre le Chantre : « *Vivat ecce quia cum assensu populi constitutus est rex.* »<sup>500</sup> – « *Vive [le roi !]* car le roi est constitué avec l'assentiment du peuple »<sup>501</sup>. On pourrait reprocher le manque de justification et d'explication d'une telle affirmation, mais il faut se rappeler qu'il s'agit du résumé écrit de ce que le maître devait développer plus longuement à l'oral auprès de ses étudiants. Pesons donc chaque mot. D'abord, il s'agit en propre de la *constitution* d'un roi. Pierre reconnaît donc qu'il est possible d'établir une royauté avant et en dehors du sacre. D'emblée, l'onction biblique n'apparaît pas comme l'essence de la constitution du pouvoir. Dès lors, qu'est-ce qui *constitue* la royauté ? Une seule

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 32 et 33.

<sup>499</sup> « *dixit autem Samuhel ad populum venite et eamus in Galgala et innovemus ibi regnum et perrexit omnis populus in Galgala et fecerunt ibi regem Saul coram Domino* » (I Sam 11, 14-15)

<sup>500</sup> PIERRE LE CHANTRE, *Commentaire sur les Livres des Rois*, in I Sam 10, 24, Oxford, MS Bodley SC 2717, 7<sup>va</sup>, cité par BUC Ph., *L'ambiguïté du Livre*, *op. cit.*, p. 320. Notez qu'il existe deux versions du commentaire des livres de Samuel et des Rois, « il s'agit soit de *reportationes* d'un même cours, soit d'un cours donné deux fois », voir BUC Ph., *op. cit.*, p. 315, note 8. Nous utiliserons l'un et l'autre.

<sup>501</sup> Nous traduisons.

chose : « l'assentiment du peuple ». Si donc un sacre peut être constitutif, c'est uniquement en raison de son association *avec* (« *cum* ») le consentement populaire. Dernier enseignement : le cri « *vivat rex* » d'une partie du peuple – peut-on croire qu'un peuple entier puisse se réunir en un même lieu ? – suffit à exprimer l'assentiment de tout le peuple. Il y a donc là une validation du principe de représentation symbolique du peuple : on accepte qu'une partie représente le tout. Il est ainsi frappant de lire, sous la plume d'un théologien parisien de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, que le *vivat rex* exprime le consentement constituant du peuple<sup>502</sup>.

Il faut toutefois bien voir que « les supports bibliques ne parlent pas ouvertement, lorsqu'ils décrivent les accessions, d'élection par le peuple : Saül est choisi par le sort et par le Seigneur, David par Dieu seul, Salomon par son père, Joas par les prêtres. »<sup>503</sup> Le *Cantor parisiensis* en est conscient : il reconnaît par exemple que Salomon fait l'objet d'une désignation paternelle : « *Illi precipiam ut sit rex* [1 Roi 1, 35]. *Ecce per successionem debet fieri rex non per electionem* »<sup>504</sup> – « *Je commande que lui soit roi* [1 Roi 1, 35]. Cela [signifie] qu'il doit être fait roi par succession non par élection »<sup>505</sup>. Pour autant, selon la Vulgate, cette succession n'oblitére point l'intervention du « peuple » qui pour le sacre de Salomon crie « *Vive le roi Salomon !* » (1 Roi 1, 39). Ceci conduit à une clarification : le *vivat rex* n'est pas en soi une élection, mais – comme l'énonce précisément Pierre – l'expression de « l'assentiment » constituant du peuple. La preuve en est que le maître étudie un *vivat rex* dont le récit n'évoque nullement une élection mais au contraire un tirage au sort manifestant la volonté divine. Le *Cantor parisiensis* ne confond donc pas le pouvoir *électif* avec le pouvoir *constituant*. C'est pourquoi, dans la pensée de Pierre, le consentement constituant d'un peuple pourrait invariablement s'exercer dans le cadre tantôt d'une élection, qu'elle soit la sienne ou celle d'autres, tantôt d'une succession, tantôt d'un sort, tantôt d'un choix divin. À Paris, la thèse de Pierre le Chantre paraît acceptée, comme en témoignent deux gloses parisiennes du XIII<sup>e</sup> siècle enseignant à propos du sacre de Salomon : « [*"Vive le roi !"*] Par cela est désigné le consentement de la plèbe » ; « *Vive le roi Salomon !* on note le consentement de la plèbe »<sup>506</sup>. Comme l'élection, l'acclamation du peuple revêt donc une valeur constituante. Chez Pierre, l'acclamation toutefois dépasse le cadre d'un régime simplement électif, s'adaptant notamment

---

<sup>502</sup> Notez que la Glose ne commente par les termes « *vivat rex* », selon BUC Ph., *op. cit.*, p. 315, note 25.

Dans le sens de notre analyse, Yves Sassier conclut aussi que : « Pierre semble vouloir reconnaître au peuple un réel pouvoir constitutif » (SASSIER Y., « Le XII<sup>e</sup> siècle : un tournant de la pensée politique », *op. cit.*, p. 72).

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>504</sup> PIERRE LE CHANTRE, *Commentaire sur les Livres des Rois*, in 1 Roi 1, 35, Paris, BNF Arsenal, MS 44, 382<sup>a</sup>, cité par BUC Ph., *op. cit.*, p. 316, note 13.

<sup>505</sup> Nous traduisons.

<sup>506</sup> « [*"Vivat rex"*] *Per hoc designatur consensus plebis* » ; « *Vivat rex Salomon. Consensus plebis notatur* » (voir BUC Ph., *op. cit.*, p. 331, note 56).

aisément à un régime héréditaire. C'est sans doute cette raison qui conduit l'*ordo* de Reims et le dernier *ordo* capétien à privilégier l'acclamation au lieu de l'élection.

Un clerc anglais, Raoul le Noir, ayant enseigné dans l'école parisienne durant les années 1170 et 1180 commente à son tour le premier *vivat rex* d'Israël.

β. Raoul le Noir (+ ca. 1200)

Raoul le Noir et son contemporain Pierre le Chantre ont en commun une « audace », une critique de la monarchie, qui les conduit à dissenter sur les thèmes suivants : « Réprimande populaire, rébellion et abolition de la *potestas* »<sup>507</sup>. Si dans le premier *vivat rex* d'Israël Pierre voit avec faveur un consentement constituant du peuple – ce qui lui permet ailleurs d'étayer l'idée d'un pacte juré « entre le roi, le peuple et les Lévites »<sup>508</sup> –, Raoul cependant y regarde avec méfiance une « dégradation de la liberté populaire »<sup>509</sup>. Cette désapprobation ne confirme que mieux le poids constitutionnel du *vivat* du peuple, car au lieu de relativiser le cri de la foule de sorte à ne point conforter les rois chrétiens dans l'extension de leur pouvoir, le théologien en reconnaît et mesure au contraire toute la portée liberticide. Que l'on soit pour ou contre l'usage du *vivat rex*, tous s'accordent sur le fait qu'il s'exerce par ce cri un consentement constituant du peuple. Voici l'analyse de Raoul sur 1 Sam 10, 24 :

<p>Et clamavit populus, Vivat rex. <i>Hec est unctio populi, eorum favor et gratia et applausus festivus cum suffragio acclamationis, Vivat rex, quasi communi voto eum eligimur, et ita communi conducto nos ei summittimus ut de cetero non sit quasi unus ex nobis sed super nos omnes.</i></p>	<p><i>Et le peuple s'écria, Vive le roi. Telle est l'onction du peuple : leur marque de faveur, complaisance, et applaudissement solennel, leur vote par acclamation. Vivat rex : comme si nous l'élisions d'un commun suffrage et ainsi nous soumettions à lui par un pacte commun, pour que dorénavant il ne soit plus comme l'un d'entre nous, mais au-dessus de nous tous.</i><sup>510</sup></p>
--	--

Soulignons dans ce texte que la *soumission* au roi se fonde sur un « pacte commun ». Quoique Raoul blâme la monarchie saulienne, il concède qu'elle est fondée librement par le peuple, qu'elle procède d'un pacte, autrement dit, de son consentement. Ailleurs, l'Anglais érige le

<sup>507</sup> Voir BUC Ph., *op. cit.*, p. 350-367.

<sup>508</sup> Voir *ibid.*, p. 318 et 319, à propos du sacre de Joas (2 Sam 12 et 2 Chro 23).

<sup>509</sup> Selon les termes de Ph. Buc : *ibid.*, p. 368.

<sup>510</sup> RAOUL LE NOIR, *Moralia Regum*, III, xviii, in 1 Sam 10, 24, Lincoln, MS Cathedral 25, 42<sup>va</sup>, cité et traduit par BUC Ph., *op. cit.*, p. 371.

fondement populaire de tout pouvoir au rang de principe : « le pouvoir lui-même n’a aucune vigueur si ce n’est celle qu’il tient de la plèbe. »<sup>511</sup> En définitive, le théologien lie ensemble l’avènement de Saül et la doctrine romaine de la *lex regia* :

<p><i>Plenitudinem enim potestatis et totum imperium conferunt ei et in eum, ut omne ius in eum transfundatur quod prius erat universitatis aut singulorum.</i></p>	<p>la plénitude du pouvoir et tout l’<i>imperium</i> lui sont conférés et [viennent] en lui, et ainsi tout droit qui appartenait auparavant à la communauté ou aux individus se transvase en lui.<sup>512</sup></p>
---	---

Un simple *vivat rex* populaire aurait donc la même force juridique que la solennelle *loi royale* par laquelle le peuple romain, pour constituer l’empereur, conférait « à lui et en lui toute son autorité et tout son pouvoir »<sup>513</sup>. Il va sans dire que pour Raoul aussi le consentement constituant gît dans le peuple, point dans l’onction ou autre solennité. Le *vivat rex* ou autres formes d’acquiescement populaire expriment dans la liturgie du sacre l’exercice du consentement constituant du peuple.

En somme, de l’*ordo* d’Erdmann vers 900 au dernier *ordo* capétien, la tradition liturgique ritualise fidèlement le consentement constituant du peuple. À l’appui de cette thèse, on ne peut que citer Ernst Kantorowicz. Selon lui, l’élection ou acclamation du peuple au sein des *ordines* francs sont une « survivance » institutionnelle de l’antique empire romain. En ce temps, « l’acclamation par le sénat et par l’armée », comme représentant de la « *vox populi* », « constitu[e] le fondement juridique de l’accession des empereurs romains »<sup>514</sup>. Dans la France médiévale aussi, c’est « Par les acclamations du peuple [que], le prince acqu[iert] le pouvoir royal »<sup>515</sup>.

En guise de conclusion à cette tradition liturgique du consentement du peuple telle que développée dans un régime où l’élection ou acclamation reste encore primo-constituante<sup>516</sup>, il

<sup>511</sup> « *Neque enim ipsa potestas vires habet nisi a plebe.* » (RAOUL LE NOIR, *Moralia Regum*, V, lii, in 1 Sam 24, 5-6, Lincoln, MS Cathedral 25, 80<sup>vb</sup>-81<sup>ra</sup>, cité et traduit par BUC Ph., *op. cit.*, p. 374.

<sup>512</sup> RAOUL LE NOIR, *Moralia regum*, II, xix, in 1 Sam 8, 17, Lincoln, MS Cathedral 25, 32<sup>rb</sup>, cité et traduit par BUC Ph., *op. cit.*, p. 372.

<sup>513</sup> Voir note 2300.

<sup>514</sup> KANTOROWICZ E., *Laudes Regiae. Une étude des acclamations liturgiques et du culte du souverain au Moyen Âge*, WIJFFELS A. (trad.), Paris, Fayard, coll. « Les Quarante piliers », 2004 (1946), 404 p., p. 141, 138 et 139.

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>516</sup> Sur la postérité du consentement rituel du peuple au sein des *ordines* composés dans le cadre institutionnel d’une succession héréditaire, voir p. 278-280.

est utile de connaître l'opinion d'un liturgiste français du sacre, à savoir Guillaume Durand de Mende.

## 7. L'opinion juridique d'un liturgiste du sacre : Guillaume Durand de Mende

Né en 1230 ou 1231 à Puimisson en pays de droit écrit, voué à l'état clérical, Guillaume Durand de Mende étudie le droit à Bologne où il est reçu docteur en droit canonique vers 1260. Ses compétences sont mises au service des papes, il s'attache à la Curie romaine à partir de 1265. C'est à la faveur de son élection au siège épiscopal de Mende en 1285 que Guillaume Durand est sacré évêque et retourne en France. En 1295, Boniface VIII lui propose de l'élever à l'archevêché de Ravenne, ce qu'il refuse. N'ayant cessé de poursuivre ses responsabilités auprès du pape, il meurt à Rome en 1296<sup>517</sup>. Ces brèves considérations biographiques attestent de la grande notoriété de Durand.

Sa carrière ecclésiastique se mêle à une carrière doctrinale dont son épitaphe conserve l'éloge<sup>518</sup>. Comme administrateur, Durand laisse vers 1271-1272<sup>519</sup> une œuvre majeure du droit, le *Speculum iudiciale* ou *Speculum iuris – Miroir judiciaire* – qui lui vaut le surnom de *Spéculateur*. Entre 1460 et le XVI<sup>e</sup> siècle, on en compte 34 éditions<sup>520</sup>, ce qui prouve le succès de l'œuvre. Comme évêque, Durand offre en 1286 son *Rationale divinorum officiorum*, un traité expliquant le sens de la liturgie de la messe, des offices et des fêtes, des fonctions, des vêtements, des objets et du calendrier. Les manuscrits du *Rationale* se comptent par centaines<sup>521</sup>, preuve de sa forte diffusion. L'évêque de Mende compile ensuite vers 1292-1295 un pontifical, livre regroupant l'ensemble des rites pratiqués en propre par l'évêque, comprenant donc notamment le sacre royal. Durand le rédige pour « son usage personnel » mais son travail fut rapidement diffusé et adopté jusqu'à Rome pour sa « qualité »<sup>522</sup>. L'œuvre savante de Durand est donc double : elle est canonique, elle est également liturgique. C'est là

---

<sup>517</sup> GY P.-M. (dir.), *Guillaume Durand. Évêque de Mende (v. 1230-1296). Canoniste, liturgiste et homme politique. Actes de la Table Ronde du C.N.R.S., Mende 24-27 mai 1990*, CNRS, Paris, 1992, 242 p., p. 25 et 26.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 28 et 29.

<sup>519</sup> Date probable selon *ibid.*, p. 25.

<sup>520</sup> « Notice historique sur la vie et sur les écrits de Durand de Mende », in DURAND DE MENDE G., *Rational ou manuel des divins offices*, BARTHÉLEMY Ch. (éd. et trad.), t. 1, Paris, Louis Vivès, 1854, p. XI-XXXII, p. XX.

<sup>521</sup> Entre 250 et 300 selon une approximation avancée par DAVRIL A., « Les états successifs du texte du *Rationale* de Guillaume Durand et la préparation de l'édition critique », in GY P.-M. (dir.), *Guillaume Durand. Évêque de Mende (v. 1230-1296). Canoniste, liturgiste et homme politique. Actes de la Table Ronde du C.N.R.S., Mende 24-27 mai 1990*, CNRS, Paris, 1992, p. 137-142, p. 137.

<sup>522</sup> BRÉHIER L., « L'histoire du pontifical romain au Moyen Âge. Premier article », in *Journal des savants*, juillet-septembre 1942, p. 97-107, p. 99.



son originalité, Durand est autant versé dans le droit canon que dans la liturgie. Or, c'est dans chacune de ces deux sciences que Durand s'est intéressé au sacre et au couronnement.

Comme liturgiste, Durand peint un pouvoir constitué par Dieu dans son pontifical (a) ; tandis que comme canoniste, il met à jour un pouvoir constitué par l'*exercitus* (b).

#### a. Un pouvoir constitué par Dieu selon le pontifical (1292-1295)

Durand s'est intéressé à la liturgie du sacre des souverains temporels lorsqu'il a dû en dresser les *ordines* au sein de son pontifical vers 1292-1295. Le pontifical est destiné à l'usage de tous les évêques de l'Église latine, c'est pourquoi les deux *ordines* de couronnement que Durand a compilés ne portent pas la marque des traditions liturgiques françaises. Par ailleurs, le Spéculateur suit le pontifical de la Curie romaine en vigueur au XIII<sup>e</sup> siècle en dédiant un *ordo* au couronnement particulier de l'empereur<sup>523</sup>. L'évêque de Mende a donc compilé deux *ordines* de couronnement : pour l'empereur<sup>524</sup> et pour un roi quelconque<sup>525</sup>. Selon les textes qu'il a retenus, à qui pourrait appartenir le pouvoir constituant ? Le peuple est-il mis à l'honneur comme dans la tradition française ?

Dans l'*ordo* impérial, une oraison évoque « celui que [Dieu] [a] constitué prince »<sup>526</sup>. Le pape remet l'épée – signe de la « charge de tout l'empire » – « par l'office de [sa] bénédiction » et « par une ordination divine »<sup>527</sup>. Le pontife impose le « diadème du royaume,

---

<sup>523</sup> Le pontifical de la Curie romaine contient deux *ordines* de couronnement impérial mais ne prévoit rien pour les autres souverains (« *Incipit ordo ad benedicendum imperatorem quando coronam accipit* » et « *Ordo ad benedicendum seu coronandum imperatorem* », in ANDRIEU M. (éd.), *Le Pontifical romain au Moyen-Age* [désormais *Le Pontifical*], t. 2 : *Le Pontifical de la curie romaine au XIII<sup>e</sup> siècle*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, coll. « Studi e Testi », 1940, *op. cit.*, p. 382-385 et p. 385-408).

<sup>524</sup> « *Ordo romanus ad benedicendum regem vel reginam, imperatorem vel imperatricem coronandos* », in *Le Pontifical*, t. 3 : *Le Pontifical de Guillaume Durand*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, coll. « Studi e Testi », 1940, p. 427-435.

<sup>525</sup> « *De benedictione et coronatione aliorum regum et reginarum* », in *ibid.*, p. 436-446. Les deux *ordines* prévoient respectivement l'éventualité du couronnement de l'impératrice et de la reine, mais au titre de consort, raison pour laquelle nous n'en parlerons pas.

<sup>526</sup> « *qui tua constitutione est princeps* » (« *Ordo romanus ad benedicendum regem vel reginam, imperatorem vel imperatricem coronandos* », in *ibid.*, p. 430). Il s'agit de l'oraison *Deus regnorum omnium* qui vient notamment des pontificaux du XII<sup>e</sup> siècle (« *Incipit ordo qualiter rex Teutonicus Roman ad suscipiendam coronam imperii venire debeat ibique per manum romani pontificis imperatorem coronari* », in *Le Pontifical*, t. 1 : *Le Pontifical romain du XII<sup>e</sup> siècle*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, coll. « Studi e Testi », 1938, p. 252-254, p. 254) et du XIII<sup>e</sup> siècle (« *Ordo ad benedicendum seu coronandum imperatorem* », in *Le Pontifical*, t. 2, *op. cit.*, p. 390).

<sup>527</sup> « *summus pontifex tradit ei gladium evaginatum de altari sumptum, in traditione gladii curam totius imperii tradere sibi intelligens* » ; « *Accipe gladium [...] imperialiter tibi concessum nostreque benedictionis officio in defensionem sancte Dei ecclesie ordinatum* » (« *Ordo romanus ad benedicendum regem vel reginam, imperatorem vel imperatricem coronandos* », in *Le Pontifical*, t. 3, *op. cit.*, p. 430). Durand puise la formule dans le pontifical de la Curie romaine (« *Ordo ad benedicendum seu coronandum imperatorem* », in *Le Pontifical*, t. 2, *op. cit.*, p. 397).

couronne de l'empire au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit »<sup>528</sup>. L'évêque de Rome déclare encore à propos de l'empereur : « nous croyons que tu [Dieu] nous l'as donné pour le salut du peuple »<sup>529</sup>.

Dans l'*ordo* royal, une oraison rappelle que c'est par Dieu que « David [...] [a été] élevé au faîte du royaume »<sup>530</sup>. Ailleurs, le métropolitain demande à Dieu de « constitue[r] [...] le commandement sur [l']épaule »<sup>531</sup> du roi. Comme pour l'empereur, l'officiant « couronne » le roi « au nom » de la Trinité, tout en évoquant en sus le « royaume qui [lui] est donné par Dieu et [le] gouvernement qui [lui] est remis par l'office de [leur] bénédiction »<sup>532</sup>. Le métropolitain intronise enfin le roi selon l'oraison carolingienne *Sta et retine*, adaptée en ces termes :

<p><i>Sta et retine amodo locum tibi a Deo delegatum per auctoritatem Dei omnipotentis et per presentem traditionem nostram, omnium scilicet episcoporum ceterorumque Dei servorum</i><sup>533</sup></p>	<p>Lève-toi et retiens désormais la place qui de Dieu t'a été déléguée par l'autorité du Dieu tout-puissant et par l'acte de transmission que nous venons d'accomplir, nous tous les évêques et tous les autres serviteurs de Dieu</p>
--	--

La formule insiste sur la délégation divine de la place royale, tout en y associant « l'acte de transmission » accompli par « tous les évêques et tous les autres serviteurs de Dieu ». Il n'est pas exclu que ces « serviteurs de Dieu » désignent tout le peuple chrétien<sup>534</sup>, mais l'*ordo* ne permet pas de confirmer – ni d'infirmer – si le liturgiste adhère à cette acception. Du reste, Durand assume dans son *ordo* deux allusions à une élection : les évêques disent *élire* le prince « en roi »<sup>535</sup>, tandis que le métropolitain le qualifie une fois d' « élu »<sup>536</sup>. L'*ordo* cependant ne renseigne pas si les laïcs sont associés à cette élection.

De l'ensemble des textes ressort une certitude : le pouvoir constituant vient de Dieu. Quelquefois le clergé coopère à l'action divine, mais c'est bien Dieu qui demeure le premier

<sup>528</sup> « *Accipe signum glorie, diadema regni, coronam imperii, in nomine patris et filii et spiritus sancti* » (« *Ordo romanus ad benedicendum regem vel reginam, imperatorem vel imperatricem coronandos* », in *Le Pontifical*, t. 3, op. cit., p. 431). L'oraison est reprise du pontifical de la Curie romaine du XIII<sup>e</sup> siècle (« *Ordo ad benedicendum seu coronandum imperatorem* », in *Le pontifical*, t. 2, op. cit., p. 394).

<sup>529</sup> « *Benedic, domine, quesumus, hunc principem nostrum N., quem ad salutem populi nobis a te credimus esse concessum* » (« *Ordo romanus ad benedicendum regem vel reginam, imperatorem vel imperatricem coronandos* », in *Le Pontifical*, t. 3, loc. cit.). L'oraison vient à nouveau de la Curie romaine (« *Ordo ad benedicendum seu coronandum imperatorem* », in *Le pontifical*, t. 2, op. cit., p. 397).

<sup>530</sup> « *David puerum tuum regni fastigio sublimasti* » (« *De benedictione et coronatione aliorum regum et reginarum* », in *Le Pontifical*, t. 3, op. cit., p. 438).

<sup>531</sup> « *Constitue, domine, principatum super humerum eius* » (*ibid.*, p. 440).

<sup>532</sup> « *Accipe coronam regni, [...] in nomine patris et filii et spiritus sancti, [...] regnique tibi a Deo dati, et per officium nostre benedictionis* » (*ibid.*, p. 441).

<sup>533</sup> *Le Pontifical*, t. 3, op. cit., p. 442.

<sup>534</sup> Voir note 1609.

<sup>535</sup> « *in regem eligimus* » (*Le Pontifical*, t. 3, op. cit., p. 438).

<sup>536</sup> « *hunc electum* » (*ibid.*, p. 439).

constituant de la royauté. Dans la liturgie compilée par Guillaume Durand, le peuple quant à lui est bel et bien absent : on ne le voit pas élire, ni acclamer, ni consentir, contrairement à la tradition française, et contrairement d'ailleurs aussi à la pratique notable de l'empire et de l'Angleterre. En effet, tandis que les *ordines* impériaux insistent sur le titre d' « élu »<sup>537</sup> du nouvel empereur – en référence à son élection par les grands électeurs, qui représente symboliquement celle du peuple selon Marsile de Padoue<sup>538</sup> – ; ils font chanter des laudes pour l'empereur<sup>539</sup>, semblables à celles de Charlemagne en 800, comme : « *Domino nostro ill. augusto a Deo coronato magno et pacifico imperatori vitam* »<sup>540</sup>. De plus, avant son couronnement impérial à Rome, le prince est couronné roi d'Allemagne à Aix<sup>541</sup>, puis roi d'Italie à Milan<sup>542</sup> avec à chaque fois une élection rituelle du peuple. De même, le caractère en principe héréditaire de la monarchie anglaise n'altère pas la coutume de l'élection ou de l'acclamation du roi, dite « *recognition* » à partir du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>543</sup>.

<sup>537</sup> ELZE R. (éd.), *Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und des Kaiserin*, tiré à part de : *Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris Germanici antiqui*, vol. 9 : *Ordines coronationis imperialis*, Hanover, Hahnsche Buchhandlung, 1960, 230 p., p. 36, 37, 38, 48, 62, 72, 89, 104, 124, 133, 140, 152, 154, 155, 162-164, 184.

<sup>538</sup> Voir p. 178 et 255.

<sup>539</sup> ELZE R. (éd.), *op. cit.*, *ordo* XI, 9 ; XIV, 46 ; XVII, 28 ; XVIII, 40 ; XIX, 37 ; XX, 37 ; XXI, 39 ; XXIII, 45 ; XXIV, 37 ; XXVII, 53 ; XXVII A, 20.

<sup>540</sup> ELZE R. (éd.), *op. cit.*, *ordo* XI, 9 (*Der Erweiterte Westliche Ordo*, milieu ou seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle) ; XIV, 46 (*ordo Cencius II*, première moitié du XII<sup>e</sup> siècle).

<sup>541</sup> « *dominus Coloniensis a principibus Alemanniae clero et populo circumstantibus quaerat dicens :*

*Vultis tali principi ac rectori vos subdicere, ipsiusque regnum firmare, fide stabilire, atque jussionibus illius obtemperare juxta apostolum, omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, sive regi quasi praecellenti ? Ad quam quaestionem domini archiepiscopi Maguntinensis et Treverensis, principes Alemanniae, clerus, populus, assistentes respondeant: Fiat, fiat, fiat. » (« *Ordo ad benedicendum imperatorem in ecclesia Aquisgranensi. Ex ms. codice bibliotheca regiae num. 4226. annorum minimim trecentorum* », in MARTENE E. (éd.), *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. 2, Anvers, Joannis Baptistae de la Bry, 1736, col. 579-584, col. 580.*

<sup>542</sup> « *Deinde alloquantur duo episcopi populum in ecclesia inquirentes eorum voluntatem, si tali principi ac rectori se subdicere, ipsiusque regnum firma fide stabilire, atque jussionibus obtemperare velint, et si concordet taliter sunt in consecratione qualiter fuerunt in electione. At si concordet invenerint, agant gratias Deo, et omnis plebs decantet Kyrie eleison.* » (« *Ordo ad benedicendum imperatorem in ecclesia Mediolanensi. Ex ms. codice bibliotheca regiae, annorum circiter 400. num. 4208* », in MARTENE E. (éd.), *op. cit.*, col. 584-588, col. 586)

<sup>543</sup> Le premier *ordo* de couronnement anglais issu d'un pontifical du IX<sup>e</sup> siècle recourt à l'acclamation (WICKHAM LEGG L. G. (éd.), *op. cit.*, p. 5 (antienne *Unxerunt*, sur sa signification voir *supra* p. 115) et p. 7) ; le deuxième *ordo* anglais utilisé peut-être en 973 (sur la datation voir p. 381) fait simplement référence à « *ab episcopis et a plebe electus hec* » (*ibid.*, p. 15) ; l'*ordo* du XII<sup>e</sup> siècle relate l'élection (« *unus episcoporum alloquatur populum. si tali principi ac rectori se subdicere. et iussionibus eius obtemperare velint. / Tunc a circumstante clero et populo respondeatur. Uolumus et concedimus.* » (*ibid.*, p. 31)) ; tout comme le « *Court of claims of Richard II* » (*ibid.*, p. 167) ; et le « *Forma et modus* » datant probablement du XV<sup>e</sup> siècle (« *Item postquam Princeps paululum quieverit in cathedra seu trono in dicto pulpito ordinato tunc archiepiscopus Cantuariensis ad .iiij. partes dicti pulpiti alta voce inquiret a plebe voluntatem de dicti principis coronacione ipso Principe interim stante in dicto trono seu Cathedra atque ad .iiij. partes dicti pulpiti dum archiepiscopus populum alloquitur se vertente et post dictam interrogationem cantetur antiphona Firmetur tnanus tua.* » (*ibid.*, p. 174)), auquel s'ajoute l'antienne *Unxerunt* (*ibid.*, p. 175). Pour les couronnements d'Henri VII en 1485 (*ibid.*, p. 229 et p. 232 (antienne *Unxerunt*)) et de Charles I<sup>er</sup> en 1626 (*ibid.*, p. 250 et p. 258 (antienne *Unxerunt* devenue en anglais *Zadock the preist*), est observée uniquement l'acclamation ; puis à partir du couronnement de Charles I<sup>er</sup> en 1685 sont respectées tant l'élection (dite *recognition*) que l'acclamation dont l'antienne précitée (*ibid.*, p. 293, 322, 323, 333, 364, 374, 378).

Dès lors, en ne laissant paraître que l'origine divine du pouvoir, la liturgie de couronnement de l'évêque de Mende serait-elle contraire au pouvoir constituant du peuple et par suite à la riche tradition française, comme anglaise ou impériale, en la matière ? L'opinion du canoniste nous éclaire à ce sujet.

b. Un pouvoir constitué par l'*exercitus* selon le *Speculum iuris* (1271-1272)

Dans son œuvre canoniste majeure, le *Speculum iuris* composé vers 1271-1272, Guillaume Durand expose en quelques mots son opinion sur le régime juridique du couronnement de l'empereur. Pour le Spéculateur, le couronnement n'est pas en soi l'objet d'une problématique. En tant qu'administrateur du pape et universitaire de Bologne, Durand s'inquiète plutôt du problème suivant : « la donation faite [en 1278] par le seigneur Rodolphe, roi d'Allemagne, de la cité de Bologne, de son district et de toute la Romagne à l'Église romaine pourrait ne pas tenir, puisqu'il n'était pas encore couronné empereur »<sup>544</sup>. Le canoniste contre-argumente ainsi :

<p><i>Imperator enim ex sola principum electione etiam ante confirmationem aliquam, verus est imperator : et consequitur ius administrandi : ut probatur et no. xciii. di. c. legimus. ver. quomodo exercitus. [...] sicut et papa ex sola electione consequitur plenam potestatem regendi, et temporalia administrandi : et cum non habeat superiorem, cum eligitur.</i><sup>545</sup></p>	<p>C'est par la seule élection des princes, avant même une quelconque confirmation, que l'empereur est un vrai empereur et a en conséquent le droit d'administrer, comme le prouve la distinction 93, canon <i>Legimus</i>, aux termes "<i>quomodo exercitus</i>" [...]. De même c'est par l'élection seule que le pape obtient la pleine puissance de régner et d'administrer les affaires temporelles, et parce qu'il n'a pas de supérieur au moment où il est élu.<sup>546</sup></p>
---	---

Il s'ensuit que la donation du roi Rodolphe avant son couronnement impérial est bien valide. Au temporel, le couronnement – comme tout autre acte de confirmation – n'est pas juridiquement nécessaire à la constitution et à l'exercice du pouvoir. C'est la raison pour laquelle le pape exerce en principe son pouvoir temporel dès son élection. Contrairement au spirituel, le pouvoir constituant du temporel ne gît pas dans les sacramentaux ou sacrements de

<sup>544</sup> « *Et sunt hic argu. quod donatio de civitate Bononiae et suo districtu et de tota Romandiola facta ecclesiae Romanae per dominum Rodolphum regem Alemaniae, nondum coronatum in imperatorem, non teneat* » (GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Speculum iuris*, Bâle, Ambrosium et Avrelium, 1574, 924 p., p. 422).

<sup>545</sup> *Id.*

<sup>546</sup> Nous traduisons.

l'Église. D'où vient-il ? Le canoniste fonde son argument sur le canon *Legimus*, disposant : « *exercitus imperatorem faciat* ». Celui qui « fa[it] l'empereur » serait l' « *exercitus* ».

Qu'est-ce que l'*exercitus*<sup>547</sup> ? Remarquons que Durand ne cite pas l'expression en entier : il renvoie aux deux mots qui l'introduisent – « *quomodo exercitus* » –, comme si son lecteur pouvait facilement en deviner la suite. L' « *exercitus* » du canon *Legimus* sonne comme une évidence pour le docteur de Bologne. Et pour cause, Huguccio, professeur de cette université, a mis à jour la signification canonique de ce terme moins d'un siècle plus tôt, dans sa *Summa Decretorum* composée entre 1187 et 1190<sup>548</sup>. Le décrétiste enseigne sur *Decretum* I, D. 96, c. 6 : « Je crois que ce n'est pas du pape, mais des princes et du *peuple*<sup>549</sup>, par l'élection, que l'empereur tient le pouvoir de l'épée et la dignité impériale, suivant la distinction 93, canon *Legimus*. »<sup>550</sup> En se référant au canon *Legimus*, Huguccio présente les princes et le peuple comme l'équivalent de l'*exercitus*. Pour les étudiants de la *Summa Decretorum*, reçue jusque dans l'école parisienne<sup>551</sup>, l'*exercitus* – cette institution désignant dans la Rome antique le « peuple réuni en centuries »<sup>552</sup> – correspond donc pour leur temps aux « princes » et au « peuple ». Ainsi, lorsque Durand évoque la « seule élection des princes », il ne faut pas oublier qu'il fonde cela sur le canon *Legimus*, montrant par-là que ces princes agissent en vertu de l' « *exercitus* », c'est-à-dire d'une institution représentant le *peuple* conformément à la *Summa Decretorum* d'Huguccio.

Mais le canon *Legimus* s'applique-t-il, *mutatis mutandis*, au roi de France et par suite à une succession héréditaire presque affranchie de l'élection ? Guillaume Durand ne l'affirme pas explicitement. Cependant, il conçoit que des droits relatifs à l'empereur puisse également s'appliquer au roi de France. Par exemple, Durand étend la *lex Julia de majestate* – condamnant le crime de lèse-majesté – au roi de France, quoique cette loi romaine ne mentionne que l'empereur<sup>553</sup>. Comme l'a montré Marguerite Boulet-Sautel, le Spéculateur justifie cette extension sur le principe suivant : « *nam rex Franciae est princeps in regno suo, utpote qui in*

---

<sup>547</sup> Pour une étude plus approfondie de la question, voir p. 322 et svt.

<sup>548</sup> MÜELLER W. P., *Huguccio. The life, works, and thought of a twelfth-century jurist*, vol. 3, Washington, The Catholic University of America Press, coll. « Studies in medieval and early modern canon law », 1994, 232 p., p. 68-72.

<sup>549</sup> Nous soulignons.

<sup>550</sup> « *Ego autem credo quod imperator potestatem gladii et dignitatem imperialem habet non ab apostolico, sed a principibus et populo per electionem, ut Di. XCIII 'Legimus'. Ante enim fuit imperator quam papa, ante imperium quam papatus.* » (HUGUCCIO, *Summa Decretorum*, Vatican, MS latin 2280, sur I, D. 96, c. 6, f. 87<sup>r</sup>)

<sup>551</sup> Semblablement, sur le même *Decretum* I, D. 96, c. 6, l'apparat *Ecce vicit leo* composé entre 1203 et 1205 glose : « l'empereur ne tient pas le droit de l'épée du pape, mais au contraire de l'*exercitu*, qui fait l'empereur comme il est dit [...] au canon *Legimus*, distinction 93 ». Voir p. 158.

<sup>552</sup> GAFFIOT F., *op. cit.*, entrée « *exercitus* ». Les sources de cette définition sont présentées à la page 323.

<sup>553</sup> BOULET-SAUTEL M., « Le *Princeps* de Guillaume Durand », in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras, op. cit.*, p. 803-813, p. 811 et 812.

*illo in temporalibus superiorem non recognoscat (ut Extrav., Qui sint legitimi, Per Venerabilem)* »<sup>554</sup> – « le roi de France est prince en son royaume<sup>555</sup>, vu qu'il n'y reconnaît pas de supérieur au temporel »<sup>556</sup>. Chez Durand, le « critère majeur du *princeps* est dans sa supériorité absolue : il est le premier, celui qui ne reconnaît pas de supérieur »<sup>557</sup>. Ainsi, tant le roi de France que l'empereur de Rome appartiennent à une même « catégorie juridique »<sup>558</sup>, celle du *prince*, eux qui tous deux ne reconnaissent pas de supérieur. C'est pourquoi, tout ce qui concerne l'empereur en tant que *prince*, c'est-à-dire comme supérieur absolu, concerne également le roi de France qui jouit de cette même qualité. En conséquence, le canon *Legimus* renseignant sur la manière dont l'empereur, en tant qu'autorité suprême, est constitué, touche assurément aussi le roi de France. D'autres traités français du XIII<sup>e</sup> siècle d'ailleurs, *Le Conseil* de Pierre de Fontaines vers 1253 et le *Livres de Justice et de Plet* autour de 1260 n'hésitent pas à appliquer l'adage romain *Quod principi* au roi de France selon lequel le pouvoir législatif princier provient du peuple<sup>559</sup>.

En conclusion, la mise en relief des sciences liturgique et canonique de Durand jette un regard neuf sur la cérémonie du couronnement. La liturgie et le droit canon tels que pensés par Durand ne saurait s'opposer. C'est pourquoi, il faut admettre que pour l'évêque de Mende l'empereur – et par extension tout pouvoir temporel suprême – est autant constitué par Dieu que par le peuple. Seules les modalités de ces constitutions varient : pour le cas de l'empereur, la voix de Dieu est solennisée par le pape lors du couronnement, tandis que la voix du peuple est exprimée par les princes lors de l'élection. Les textes de Durand permettent surtout de tirer l'enseignement suivant : un *ordo* de couronnement omettant l'élection, l'acclamation ou autre participation du peuple ne saurait en soi traduire une méfiance ou un désaveu du pouvoir constituant du peuple.

L'opinion juridique du liturgiste du sacre Guillaume Durand appartient encore à une époque où l'élection ou acclamation du peuple est nécessaire à la constitution du pouvoir. Pour l'empereur, elle a lieu en amont du sacre, au sein du collège des grands électeurs. En France,

<sup>554</sup> Cité par *ibid.*, p. 810 et 812.

<sup>555</sup> Formule qui vient de Jean de Blanot en 1256 (FEENSTRA B., « Jean de Blanot et la formule "*Rex franciae in regno princeps est*" », in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, *op. cit.*, p. 885-895).

<sup>556</sup> Nous traduisons.

<sup>557</sup> BOULET-SAUTEL M., *op. cit.*, p. 806 et 807.

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 805.

<sup>559</sup> Voir RIGAUDIÈRE A., « *Princeps legibus solutus est* (Dig. I, 3, 31) et *quod principi placuit legis habet vigorem* (Dig. I, 4, 1 et Inst. I, 2, 6) à travers trois coutumiers du XIII<sup>e</sup> siècle », in Centre d'histoire du droit (Nice) (dir.), *Hommages à Gérard Boulvert*, Nice, Université de Nice, 1987, p. 427-451, p. 432. A. Rigaudière signale toutefois qu'Yves de Chartres (+ 1116) « tout en faisant expressément référence à la maxime *Quod principi*, avait tout simplement retiré de sa citation le passage relatif à la *lex regia* » (*ibid.*, p. 433 ; voir aussi LEMAIRE A., *Les lois fondamentales*, *op. cit.*, p. 19 et 20).

elle s'opère dans la cérémonie du sacre, dans le rite de l'acclamation. La doctrine du *Speculum iuris* publiée vers 1271-1272 est presque dépassée à propos de la constitution du pouvoir, car c'est à ce moment-là qu'est franchi un dernier pas vers l'hérédité parfaite.

F. L'anticipation du consentement rituel du peuple au plus près de la succession : le dernier pas vers l'hérédité parfaite (1271)

C'est un lieu commun de souligner, à propos de la « disparition de l'élection et [de] l'affirmation de l'hérédité », le fait que « Philippe III [...] est le premier à dater ses actes à partir de la mort de son père [le 25 août 1270] et non de son propre sacre [le 15 août 1271] »<sup>560</sup>. Cette innovation serait le fruit d'une nécessité conjoncturelle : au moment du décès de saint Louis, Philippe III est retenu à Tunis en croisade et ne peut accéder au sacre créateur de Reims. Mais à y regarder de plus près, la succession de 1270 ne serait pas tant la consommation d'une hérédité parfaite qu'un dernier pas vers ce nouveau régime. Le récit de l'avènement de 1270 est conté par Primat (+1285), moine de Saint-Denis, dans sa chronique des vies de saint Louis et de Philippe III. Son manuscrit est perdu, mais il en reste une traduction française faite par Jean de Vignay et dédiée à la reine Jeanne de Bourgogne, entre 1335 et 1348<sup>561</sup>.

Primat est assez précis sur les motifs et les circonstances de l'avènement de Philippe. Selon lui, c'est « pour plus relever et allegier [la] douleur » du fils endeuillé et encore malade que « les princes tous ensemble, d'un accort, traitierent de li faire hommage ». Il apparaît d'abord que l'initiative d'un avènement royal avant le sacre vient des grands et non du capétien. Ensuite, le motif des grands est plus porté par des sentiments charitables, que par un souci de « continuité de l'État »<sup>562</sup>, d'autant que le royaume bénéficie de la régence qu'avait instituée Louis IX avant son départ outre-mer. Enfin, l'hommage des grands ne résulte pas d'un sentiment d'obligation, mais d'un « accort » entre eux et d'une délibération. Au seuil du régime de l'hérédité parfaite, ressurgit donc tout à coup l'assemblée des grands, que la royauté avait pourtant depuis 1059 éteinte et enfermée dans le rituel du sacre.

Primat décrit la cérémonie d'hommage – en fait d'investiture du roi – comme suit. Après que les « contes » et « barons, l'un après l'autre » prêtent hommage à Philippe, il fut « crié communement parmi l'ost », « Phelippe fu clamé roy ». « Sitost », Philippe écrit une lettre aux Églises de son royaume pour ordonner les prières dues à l'âme de son père, en commençant par

---

<sup>560</sup> BARBEY J, « Le sacre », *op. cit.*, p. 83.

<sup>561</sup> Sur Jean de Vignay et sa traduction de la chronique de Primat, voir KNOWLES Ch., *Jean de Vignay, un traducteur du XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Romania*, t. 75, n° 299, 1954, p. 353-383, et en particulier p. 371 et 372.

<sup>562</sup> Comme le suppose BARBEY J, *loc. cit.*

ces mots : « Phelippe, par la grace de Dieu roy de France »<sup>563</sup>. Manifestement, en 1270, ce sont l'hommage des grands et l'acclamation de « l'ost », c'est-à-dire de toute l'armée présente, qui font le « roy ». Force est de constater que les éléments constitutants du sacre sont comme transposés dans cette cérémonie de fortune, à savoir l'élection des grands – faite dans leur assemblée puis concrétisée dans l'hommage –, et l'acclamation du peuple – faite dans le cri de l'ost. De plus, alors même qu'il n'est point question d'onction, de couronne, d'autel ou d'évêque, il ne fait pas de doute que cette élection constitue un roi « par la grace de Dieu ». L'avènement de 1270 apparaît donc comme une énième démonstration du consentement constituant du peuple – du moins et à défaut de l'armée qui toutefois selon la doctrine peut représenter le peuple<sup>564</sup> – tout aussi efficace sous la voute de la cathédrale de Reims que sous une tente de campagne militaire. En outre, il est piquant de voir les grands qui, pensant créer un roi sur libre décision de leur assemblée, ne se doutent pas qu'en transposant l'élection du sacre au plus près de la succession, sont en train de donner le dernier coup de grâce au principe électif.

En réservant jusqu'alors l'élection ou l'acclamation primo-constituante à la cérémonie du sacre et couronnement, on lui offrait une protection sacrée, solennelle et traditionnelle. Mais lorsqu'en 1270 les grands anticipent ce consentement en dehors de son cadre protecteur, ils font perdre au sacre le monopole du consentement constituant. Le modèle de 1270 n'apportait aux nouvelles élection et acclamation aucune garantie de pérennité, étant préparées dans le deuil et la douleur d'un camp dévasté par l'épidémie mortelle de dysenterie. Lorsque Philippe IV succède en 1285, il suffisait à ce « "roi de marbre" froid et impénétrable »<sup>565</sup> de suivre le précédent de son père, à savoir d'user du titre royal avant son sacre – ce qu'il fit quatre jours seulement après le décès de Philippe III<sup>566</sup> –, tout en omettant purement et simplement le renouvellement de l'élection et de l'acclamation de Tunis comme le silence des sources le laisse

---

<sup>563</sup> PRIMAT, *Chronique*, DE WAILLY, DELSILE et JOURDAIN (éd.), DU VIGNAY J. (trad), *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 23, Paris, Welter, 1894, p. 1-106, p. 61 et 62.

<sup>564</sup> Comme nous l'avons vu, dès la *Summa Decretorum* d'Huguccio composée entre 1187 et 1190, l'affirmation du canon *Legimus* (*Decretum* I, D. 96, c. 6) selon laquelle « *exercitus imperatorem faciat* », « l'armée fa[it] l'empereur », traduit non pas un pouvoir constituant de l'armée seule mais aussi notamment du peuple qu'elle représente en accord avec les institutions romaines (voir p. 138).

<sup>565</sup> FAVIER J., *Un roi de marbre. Philippe le Bel. Enguerran de Marigny*, coll. « Les indispensables de l'Histoire », Paris, Fayard, 2005, 888 p., quatrième de couverture.

<sup>566</sup> « Phelippe par la grace de Dieu rois de France » (PHILIPPE IV, Lettre, Narbonne, 9 octobre 1285, *Recueil de plusieurs pièces curieuses servant à l'histoire de Bourgogne*, PERARD E. (éd.), Paris, Cramoisy, 1664, p. 558 et 559, p. 558 ; voir l'original à Dijon, Archives départementales de la Côte d'Or, B 11644, selon la notice de HÉLARY X., « Actes royaux », in *Actes royaux*, HÉLARY X., JACOBS Ch. *et al.* (éd.), éd. électronique TELMA (IRHT), 2017 [en ligne], acte n° 14930 (actes-philippe4-192), <http://telma-chartes.irht.cnrs.fr/actes-philippe4/notice/14930> [mise à jour : 22/12/2017]).



supposer. En 1285, pour la première fois depuis 751, un roi est institué sans l'élection ou acclamation des grands ou du peuple du seul fait de son droit héréditaire.

## Conclusion du chapitre premier :

Au moment du premier sacre franc, l'élection du roi par le peuple est considérée comme un « antique usage ». Aussi, pour décrire l'investiture de Pépin en 751, les contemporains associent dans un même rite l'usage ancien – l'élection du peuple –, et l'usage nouveau – l'onction royale. L'association de l'élection et de l'onction dans un même rite est-elle fortuite, voire contradictoire ? Selon le modèle biblique, l'administration de l'onction est tantôt présentée comme une action de « tout le peuple », tantôt sanctionnée par l'acclamation de « tout le peuple » criant « vive le roi ! ». Aussi, la première liturgie franque n'est pas le fruit du hasard mais d'un dessein arrêté sur le modèle juif selon lequel l'onction royale s'intègre pleinement au rite du consentement constituant du peuple.

C'est à l'avènement impérial de Charlemagne en 800 que l'on doit l'introduction en France des rites du couronnement. Semblablement à la liturgie pépinienne, la constitution du pouvoir impérial s'opère par la remise d'une couronne associée à l'acclamation « de tout le peuple ». Le *Liber pontificalis* ne laisse pas de doute : ce n'est pas par la couronne ou par la seule volonté du pape mais « par tous [que Charlemagne] fut constitué empereur ». Si le vocabulaire carolin insiste sur l'acclamation là où le vocabulaire pépinien préfère l'élection, c'est parce que la cour de Charlemagne puise dans une nouvelle tradition : le couronnement byzantin. Depuis 457, la liturgie byzantine met à l'honneur de longues acclamations rituelles et constituantes du « peuple » durant le couronnement. Aussi, pour mieux fonder la translation de l'empire des byzantins aux romains, Charlemagne adopte la tradition byzantine du couronnement par l'acclamation du peuple, laquelle continue l'antique tradition impériale romaine perdue avec l'effondrement de l'empire d'occident en 476.

Pépin en 751 et Charlemagne en 800 fondent respectivement les liturgies françaises du sacre, puis du couronnement, sur le consentement constituant du peuple. Cette réalité pénètre d'autant mieux la tradition française que « saint » Charlemagne et son couronnement acclamé par le peuple sont reçus comme un événement fondateur de la monarchie. En vertu du couronnement de 800, les successeurs de Charlemagne se reconnaissent comme « l'empereur de France » et arborent des insignes attachés à la mémoire et à la gloire du saint patron impérial : l'épée et le sceptre du sacre et l'oriflamme.

Partant, le rite du consentement du peuple dans le sacre s'incarne durablement dans la tradition médiévale française. Quoique ce rite est un temps éclipsé par « l'assemblée sainte et générale [du] peuple » sous les règnes de Louis le Pieux et de Jean VIII en 817, 839 et 875 ; il revient en grâce dans le sacre sous l'impulsion d'Hincmar de Reims en 848, 869 et 877. Le

sacre de 877 est pourtant mis à mal par le coup de force de l'assemblée des grands accaparant le choix du successeur. En dépit de l'élection des grands, Hincmar conserve volontairement le consentement rituel du peuple, de sorte que le roi est désormais élu deux fois : dans une assemblée profane représentante du peuple, puis dans l'assemblée du sacre également représentante du peuple. Cette double élection du peuple est alors reproduite comme l'illustre le sacre d'Eudes en 888. Le maintien du rite électif en dépit de l'élection préalable des grands révèle l'importance de cet acte pour la consommation d'un sacre légitimant.

Entre 954 et 1059, les Robertiens puis les premiers Capétiens canalisent l'élection de l'assemblée des grands en l'intégrant progressivement dans le consentement rituel du peuple. D'abord, entre 954 et 987, l'assemblée des grands selon Richer élit le roi mais ne le constitue plus comme tel ; l'assemblée abandonnerait l'acte constituant à l'élection du sacre. Puis, entre 1017 et 1027, l'assemblée des grands perd son pouvoir contraignant. Enfin, en 1059 au plus tard, l'assemblée des grands est entièrement fondue dans l'élection rituelle du peuple. Puisque le rite interdit tout débat ou retournement éventuel du suffrage, les féodaux n'ont pas d'autre choix pour contester la succession que de s'abstenir d'assister au sacre. L'élection rituelle du sacre devient alors le seul lieu de la constitution du pouvoir royal.

Parallèlement à ces évolutions institutionnelles dans lesquelles le rite du consentement du peuple maintient presque toujours son empire sur le sacre, les liturgistes enregistrent dans un esprit de continuité avec la tradition les diverses oraisons et rubriques propres au sacre et couronnement au sein des *ordines*. Ainsi, dès le début du X<sup>e</sup> siècle, jusqu'au dernier *ordo* capétien et au-delà, la tradition liturgique ritualise fidèlement le consentement constituant du peuple par l'élection ou l'acclamation du peuple. De plus, certains *ordines* contiennent des rubriques en manière de gloses qui confirment le caractère constituant de l'élection du peuple. Toutefois, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, il faut noter une forte inflexion de la représentation du peuple dans le contexte du triomphe de l'hérédité royale : dans l'*ordo* de Reims vers 1230, puis le dernier *ordo* capétien vers 1250-1270, les liturgistes suppriment les rites de l'élection, qui ne feront leur retour que tardivement en 1547. Néanmoins, ces mêmes liturgistes conservent les rites de l'acclamation de tous dont la portée constituante demeure donc *a priori* pérenne. En ce sens, Pierre le Chantre et Raoul le Noir, dans l'école parisienne de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, enseignent dans leurs gloses des sacres juifs que la seule acclamation du peuple représente bien un consentement constituant. Après eux, le liturgiste du sacre Guillaume Durand de Mende à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle maintient la doctrine sur la nature juridique de cette cérémonie : l'autorité est autant constituée par Dieu que par le peuple.

En 1271, saint Louis meurt en croisade à Tunis laissant la succession à son fils Philippe III. Le sacre de Reims étant inaccessible, on improvise une solution pour constituer le successeur comme roi : en dehors du cadre habituel du sacre, les princes élisent Philippe comme roi et lui jurent fidélité, puis, imitant manifestement l'acclamation rituelle du peuple, l'armée présente l'acclame en roi. Cet exemple démontre la force constituante d'une simple élection et acclamation de tous. Elle conduit surtout fortuitement au nouveau régime successoral de l'hérédité parfaite. Au terme du règne de Philippe III, en 1285, Philippe IV exerce à son tour le pouvoir avant son sacre, mais sans organiser d'élection ou d'acclamation préalables comme à Tunis, de sorte qu'à cette date la monarchie française est entrée tout à coup dans le régime de l'hérédité pure.

Comme en 877 où Hincmar maintient le rituel du consentement du peuple en dépit du nouveau rôle constituant de l'assemblée des grands ; en 1285 aussi sous l'empire du dernier *ordo* capétien et d'ailleurs jusqu'à la fin de l'Ancien Régime la liturgie prescrit l'élection ou acclamation du peuple<sup>567</sup> malgré l'hérédité parfaite. Dès lors, à partir de 1285, le consentement rituel du peuple devient-il obsolète ? Du point de vue strictement juridique, il devient en principe effectivement obsolète puisque le roi exerce son pouvoir dès le décès de son prédécesseur et sans attendre une quelconque élection<sup>568</sup>. Mais, paradoxalement, c'est justement à partir du moment où la monarchie entre dans la succession héréditaire parfaite que naît en France un riche point de vue doctrinal redonnant toute la valeur constitutionnelle du consentement constituant du peuple tel que renouvelé dans le sacre royal.

---

<sup>567</sup> Sur l'histoire de l'élection et de l'acclamation après le dernier *ordo* capétien, voir p. 278-279.

<sup>568</sup> Il retrouvera toutefois une utilité constitutionnelle pour les sacres de mineurs, comme nous le verrons en particulier pour Charles VI, jusqu'à ce que l'ordonnance royale de décembre 1407 instaure l'instantanéité de la succession en faveur des mineurs.



## Chapitre 2 : Le sacre et la succession selon la doctrine française (1302-1378)

Alors même que l'on pourrait croire qu'à partir de 1285 le consentement constituant du peuple s'éteint avec l'effacement du sacre derrière l'instantanéité de la succession, les juristes et théologiens français s'attachent au contraire, de concert avec la royauté, à faire de ce consentement la colonne vertébrale de toute la doctrine française sur le sacre comme sur la succession. En la matière, la période s'étendant de 1302 à 1374 forme une genèse doctrinale (section 1), aboutissant à une doctrine royale, consacrée dans le *Songe du Vergier* en 1378 (section 2).

### Section 1 : La genèse doctrinale française sur le sacre et la succession (1302-1374)

Dans la compréhension de la genèse doctrinale française, il ne faut pas occulter les premières réflexions françaises sur le sacre et la constitution de la royauté, à savoir les gloses parisiennes de la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>569</sup> sur l'acclamation biblique « *Vivat rex* », et vers 1271-1272 l'opinion juridique du liturgiste du sacre Guillaume Durand de Mende. Toutefois, ces opinions appartiennent à l'époque de l'ancienne constitution française selon laquelle l'élection conditionne le droit héréditaire. Surtout, elles discutent du sacre du roi juif ou du couronnement

---

<sup>569</sup> Autour de 1100 déjà, un traité d'un clerc anonyme normand, dit *De consecratione pontificum et regum*, élabore une réflexion christologique sur le sacre royal : selon l'auteur, le roi sacré « ne doit pas être appelé laïc, car il est un oint du Seigneur, car il est dieu par grâce » – « *non est appellandus laicus, quia christus Domini est, quia per gratiam Deus est* » ; par ce « sacrement » « il est consacré et déifié » – « *consecratur et deificatur* » (Anonyme normand, *De consecratione pontificum et regum*, MGH Ldl 3, p. 662-679, p. 679). L'idée que la consécration donne aux rois et aux prêtres par la grâce ce que Dieu possède par nature s'inscrit dans une longue et solide tradition ancrée dans l'Écriture. Toutefois, cette tradition n'ignore pas que la déification concerne au premier chef tous les baptisés comme le rappelle notamment saint Jérôme (voir note 321 et KANTOROWICZ E., « *Deus per naturam, deus per gratiam. A Note on Mediaeval Political Theology* », in *Selected Studies*, New York, J. J. Augustin Publisher, 1965, p. 121-137). Or, ignorant les vertus baptismales, l'Anonyme tente de réserver à l'onction du roi et du prêtre, et en particulier à ce premier, la grâce de la déification. Ce royalisme fondé sur une déification quasi exclusive par la grâce de l'onction reste sans postérité. Pour des raisons qu'Ernst Kantorowicz a bien soulignées, « les idées de l'Anonyme normand ne trouvèrent d'écho ni dans le camp ecclésiastique ni dans le camp laïque » (voir KANTOROWICZ E., *Les deux corps du roi*, op. cit., p. 75-92 et en particulier p. 92). C'est pourquoi la genèse de la doctrine française ne peut débiter par ce texte des années 1100 demeuré lettre morte dans l'histoire des idées.

Du reste, en se concentrant sur la déification du roi opérée par la grâce de l'onction, le clerc n'interroge pas véritablement notre problématique touchant à la constitution de la royauté. En tout cas, pour l'Anonyme normand, la fonction constituante du sacre ne revêt pas une valeur dogmatique. S'il affirme que « les rois reçoivent leur pouvoir lors de leur consécration » – « *reges in consecratione sua accipiunt potestatem* » (Anonyme normand, op. cit., p. 663), il reconnaît néanmoins que les empereurs païens jouissent eux aussi d'un pouvoir « ordonné [...] par Dieu » (« *Ordinata est, sed a Deo* ») et qui plus est légitime comme l'illustre Jésus payant l'impôt à l'empereur « Tibère ». En accord avec saint Paul (Rm 13, 1-7) il va même jusqu'à reconnaître aux princes quels qu'ils soient la qualité de « *ministri Christi* » (ibid., p. 670 et 671). On ne peut donc dire de l'Anonyme normand qu'il « fait dériver [...] toutes les prérogatives des rois de la consécration liturgique » (comme l'affirme MATTOSO J., « À propos du couronnement des rois portugais », in *Chemins d'historiens. Mélanges pour Robert Durand*, Rennes, Apogée, 1999, p. 133-146, p. 138).

de l'empereur mais point du roi de France en particulier. Aussi, à l'aune du nouveau régime successoral inauguré par Philippe le Bel en 1285, la première doctrine sur le sacre français s'établit sur un fondement populaire en 1302-1303 avec les *Tractatus de potestate regia et papali* de Jean de Paris et la *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)* de l'Université (A). En 1329, le *De origine jurisdictionum* de Guillaume Durand de Saint-Pourçain poursuit cette doctrine en présentant le consentement du peuple comme nécessaire au sacre, à l'élection divine et à l'hérédité (B). Enfin, en 1372, soit quatre ans avant la version latine de l'œuvre royale du *Songe du Vergier*, Jean Golein offre le *Traité de la consecracion des princes* dans lequel il fonde la succession française sur un accord de tous historique (C).

A. La première doctrine sur le sacre français et son fondement populaire : le *Tractatus de potestate regia et papali* de Jean de Paris et la *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)* de l'Université (1302-1303)

Le contexte politique et doctrinal du conflit entre Philippe le Bel et Boniface VIII (1) permet d'apprécier à sa juste valeur le fondement populaire de la doctrine de Jean de Paris et de l'Université sur le sacre (2). Paradoxalement, ce fondement populaire de la doctrine française sur le sacre s'avère reconnu par la théologie bonifacienne (3).

## 1. Le contexte politique et doctrinal du conflit entre Philippe le Bel et Boniface VIII

Entre Paris et Rome, le conflit mêle politique et doctrine depuis 1296 (a). Au plus fort du conflit, le pape place le sacre au cœur de sa bulle *Unam sanctam* le 18 novembre 1302 (b).

### a. Un conflit mêlant politique et doctrine depuis 1296

En 1296 et 1297, un premier conflit s'ouvre entre Philippe le Bel et Boniface VIII, ce dernier refusant à ce premier d'imposer sans son consentement le clergé français<sup>570</sup>. Plus tard,

---

<sup>570</sup> On peut consulter à ce sujet FAVIER J., *Philippe le Bel*, Paris, Fayard, 1978, 586 p., p. 272-286. Notons simplement que ce conflit s'illustre dans la bulle *Clericis laicos* du 24 février 1296 par laquelle le pape interdit au clergé de payer sans son autorisation l'impôt aux laïcs et ceux-ci de les imposer sous peine d'excommunication *ipso facto*. Philippe le Bel réplique en publiant le 17 août « une ordonnance royale qui subordonnait au consentement du roi tout sortie d'or ou d'argent aux frontières du royaume », privant ainsi la papauté de son revenu sur « les bénéfices ecclésiastiques de France » tel que « celui des annates » (*ibid.*, p. 276). Boniface VIII cède : par la bulle du 7 février 1297 *Romana mater Ecclesia*, le pape permet au roi de France d'imposer le clergé français « sans l'autorisation pontificale prévue par les canons » au motif d'une « urgente nécessité de défendre le

un nouveau conflit éclate à la faveur de la comparution d'un ecclésiastique devant la Cour du roi, le 24 octobre 1301, à savoir Bernard Saisset évêque de Pamiers inculpé de « crimes d'hérésies, de trahison et de lèse-majesté »<sup>571</sup>. Se saisissant de l'affaire, Boniface VIII envoie une « trentaine de bulles données au Latran du 4 au 6 décembre 1301 » dans lesquelles, tout en exigeant la libération de l'évêque de Pamiers<sup>572</sup>, il convoque un concile de l'Église de France à Rome pour travailler à « la conservation de la liberté ecclésiastique, à la réforme du royaume, la correction des abus passés du roi et au bon gouvernement de son royaume. »<sup>573</sup>

De là, tout le conflit s'érigea de part et d'autre dans la sphère de la doctrine et des grands principes. Dans sa bulle *Ausculat filii* du 5 décembre 1301 adressée personnellement au roi, le pape lui rappelle qu'il est son « supérieur » et qu'il doit être « soumis au chef de la hiérarchie ecclésiastique »<sup>574</sup>. En guise d'offensive, le chancelier Pierre Flote diffuse un résumé caricaturé de la bulle faisant dire au pape que le roi devrait lui être « soumis au spirituel *et au temporel* »<sup>575</sup>. Une réponse injurieuse du roi à ce faux est en même temps répandue dans le royaume en guise de propagande : « Que ta très grande fatuité sache que nous ne sommes soumis à personne au temporel »<sup>576, 577</sup> – insoumission que le chancelier Pierre Flotte martèle devant l'assemblée de Notre-Dame de Paris, première figure des États-généraux, le 10 avril 1302<sup>578</sup>. Boniface s'insurge de la déformation de ses propos et prononce un démenti solennel dans un discours aux cardinaux réunis le 24 juin 1302 en consistoire : « nous savons que les deux puissances sont ordonnées par Dieu [autrement dit, que le roi n'est pas ordonné par le pape] [...]. Mais on ne

---

royaume », laquelle urgence sera librement appréciée par le roi selon la bulle *Etsi de statu* du 31 juillet (*ibid.*, p. 284 et 285).

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>573</sup> « *conservationem ecclesiasticae libertatis, et reformationem regni, et regis correctionem praetertitorum excessum, et bonum regimen regni eiusdem* » (BONIFACE VIII, *Ante promotionem nostram*, 5 décembre 1301, DUPUY P. (éd.), *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel roy de France*. [...] *Actes et memoires pris sur les originaux qui sont au tresor des chartes du roy*, Paris, Cramoisy, 1655, p. 53 et 54, p. 53).

<sup>574</sup> « *nemo tibi suadeat, quod superiorem non habeas et non subsis summo jerarche ecclesiastice jerarchie* » (BONIFACE VIII, *Ausculat filii*, Latran, 5 décembre 1301, DIGARD G. et al. (éd.), *Les registres de Boniface VIII*. [...] *D'après les manuscrits originaux des archives du Vatican*, t. 3, Paris, Boccard, 1921, col. 328-335, col. 329).

<sup>575</sup> « *in spiritualibus et temporalibus nobis subes* » (BONIFACE VIII (faux), *Scire te volumus*, DUPUY P. (éd.), *op. cit.*, p. 44). Nous soulignons.

<sup>576</sup> « *Sciat tua maxima fatuitas in temporalibus nos alicui non subesse* » (PHILIPPE LE BEL, *Sciat tua maxima*, DUPUY P. (éd.), *loc. cit.*).

<sup>577</sup> L'injure se lit aussi au début : « *Bonifacio se gerenti pro summo pontifice, salutem modicam, seu nullam* » – « à Boniface, qui se prend pour le souverain pontife, peu ou nul salut » – ; et à la fin : « *secus autem credentes, fatuos et dementes reputamus* » – « ceux qui croient autrement, nous les réputons fous et déments » (*id.*).

<sup>578</sup> Pierre Flote déclare à l'assemblée : « Le pape a fait savoir que le roi lui était soumis au temporel pour son royaume, et que celui-ci était tenu de lui, le pape. Le roi et ses prédécesseurs n'ont cependant été connus, de tout temps, que pour le tenir de Dieu seul. Le roi n'a pas de supérieur au temporel, pas plus que n'en eurent ses ancêtres. Le monde entier le sait. » (Cité in FAVIER J., *op. cit.*, p. 352). Sur cette assemblée, voir THIEULLOY (de) G., « Les États généraux de Philippe le Bel (1302-1303) », in Institut catholique d'études supérieures (dir.), *op. cit.*, p. 133-146.



peut nier que le roi ou tout autre fidèle ne nous soit soumis eu égard au péché »<sup>579</sup>. Et, contre-attaquant, il menace le roi : « Nos prédécesseurs ont déposé trois rois de France [...] nous pourrions déposer le roi comme un valet »<sup>580</sup>.

Quoi qu'il en soit, l'appel au concile de Boniface VIII est un succès : le 1<sup>er</sup> novembre 1302 « la moitié des évêques » français font le voyage jusqu'à Rome contre le gré du roi<sup>581</sup>. Fort de ce soutien, le souverain pontife promulgue la bulle *Unam sanctam* le 18 novembre 1302. Ce texte du magistère constitue l'apothéose doctrinale du long différend entre Philippe le Bel et Boniface VIII. C'est un non-retour dans cette lutte qui ne pourra trouver de fin qu'avec l'attentat d'Anagni en septembre 1303 et la mort de l'évêque de Rome le 11 du mois suivant.

#### b. Le sacre au cœur de la bulle *Unam sanctam* le 18 novembre 1302

Le sens des termes d'*Unam sanctam* s'éclaire lorsque l'on sait que la bulle est une copie partielle du *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome, citant lui-même le *De sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor. Guidé par Gilles de Rome, Boniface VIII déclare en sa bulle *Unam sanctam* avec tout le poids de son autorité pontificale :

Boniface VIII, <i>Unam sanctam</i> :	Traduction de <i>Unam sanctam</i> :	Gilles de Rome, <i>De ecclesiastica potestate</i> :
<i>Spiritualem autem, et dignitate, et nobilitate, terrenam quamlibet precellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt : quod etiam ex decimarum datione, et benedictione, et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione,</i>	Que le spirituel doive surpasser en dignité et en noblesse n'importe quel pouvoir terrestre, il nous faut le reconnaître d'autant plus nettement que les réalités spirituelles dépassent les temporelles. Nous le voyons très clairement aussi par le don des dîmes, par la bénédiction et la sanctification, par la	<i>Quod sacerdotalis potestas dignitate et nobilitate precedat potestatem regiam et terrenam apud sapientes dubium esse non potest ; quod possumus quadrupliciter declarare : primo, ex decimarum dacione ; secundo, ex</i>

<sup>579</sup> « scimus quod duae sunt potestates ordinatae a Deo [...]. Non potest negare Rex seu quicumque alter fidelis, quin sit nobis subiectus ratione peccati. » (BONIFACE VIII, *Bonifacii VIII p. in consistorio, ubi agebatur de discordia inter papam et regem Franciae*, DUPUY P. (éd.), *op. cit.*, p. 77-79, p. 77)

<sup>580</sup> « Praedecessores nostri deposuerunt tres reges Franciae, [...] et licet nos non valleremus pedes nostrorum praedecessorum, tamen cum rex commisit omnia quae illi commiserunt et maiora, nos deponeremus regem ita sicut unum gracionem, licet cum dolore, et tristitia magna, et essemus dolentes, et tristes sicut nos necessario oporteret. » (*Ibid.*, p. 79).

<sup>581</sup> FAVIER J., *op. cit.*, p. 359.

<i>claris oculis intuemur. Nam veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et judicare, si bona non fuerit. [...] Porro subesse romano pontifici, omni humane creature declaramus, dicimus, et diffinimus omnino esse, de necessitate salutis.</i> <sup>582</sup>	réception du pouvoir et par la direction des choses elles-mêmes. En effet, la vérité l'atteste : il appartient au pouvoir spirituel d'instituer le pouvoir terrestre, et de le juger s'il n'a pas été bon. [...] Ainsi, nous déclarons, affirmons et définissons qu'il est absolument nécessaire au salut de toute créature humaine d'être soumise au pontife romain. <sup>583</sup>	<i>benediczione et sanctificacione ; tertio, ex ipsius potestatis acceptione ; quarto, ex ipsarum rerum gubernacione [I, 5].</i> <sup>584</sup> <i>Quod spiritualis potestas instituere habet terrenam potestatem et, si terrena potestas bona non fuerit, spiritualis potestas eam poterit iudicare [I, 4].</i> <sup>585</sup>
---	--	---

Jean Rivière montre de manière convaincante que la bulle *Unam sanctam* est postérieure au *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome, et que c'est bien Boniface qui a copié l'augustin italien pro-pape – quoiqu'en même temps attaché à la France ayant été professeur de théologie à l'Université de Paris et précepteur de Philippe le Bel, puis archevêque de Bourges. Grosso-modo, les « points d'incidence » entre *Unam sanctam* d'une part et les chapitres 4 et 5 du *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome d'autre part « couvrent à peu près tout entière la deuxième partie de la bulle »<sup>586</sup>. De ce que nous avons cité dans le tableau, seule la conclusion magistérielle « *Porro subesse* » appartient à Boniface.

Ainsi, tandis que dans son chapitre 5, Gilles de Rome annonce quatre développements en les numérotant, le pape reprend ce même plan en en retirant la numérotation. Sur les quatre éléments justifiant la « dignité » supérieure du spirituel sur le temporel, relevons en deux qui intéressent notre sujet : « la bénédiction et la sanctification » et « la réception du pouvoir ».

À propos de « la bénédiction » et de « la sanctification », Gilles de Rome s'appuie sur l'autorité d'Hugues de Saint-Victor en le citant en ces termes : « dans l'Église de Dieu, la

<sup>582</sup> BONIFACE VIII, *Unam sanctam*, Latran, 18 novembre 1302, DIGARD G. et al. (éd.), *op. cit.*, col. 888-890, col. 889 et 890.

<sup>583</sup> Nous traduisons.

<sup>584</sup> GILLES DE ROME, *De ecclesiastica potestate*, DYSON R. W. (éd. et trad.), *Giles of Rome's. On Ecclesiastical Power*, New York, Columbia university press, 2004, 406 p, p. 20.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>586</sup> RIVIÈRE J., *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, *op. cit.*, p. 396 et « Appendice II. Gilles de Rome et la bulle "Unam Sanctam" », p. 394-404.

dignité du sacerdoce *sacre* et bénit la puissance royale. »<sup>587</sup> Ceci confirme que le pape pense bien au premier chef au sacre royal lorsqu'il parle de la « bénédiction » et de la « sanctification ».

À propos de « la réception du pouvoir » ensuite, on voit que ce que Gilles de Rome désigne dans son annonce de plan comme la « *ex ipsius potestatis acceptione* » devient dans le développement correspondant la « *ex ipsius potestatis institucione* ». La « réception » dont parle le pape à la suite de Gilles est donc un synonyme de « l'institution » du pouvoir. Or, cette « réception » ou « institution » du pouvoir par l'Église provient de l'exemple de l'Ancien testament où, comme le note Gilles de Rome en citant Saint-Victor : « comme Dieu le commande, le pouvoir royal fut ordonné par le sacerdoce »<sup>588</sup>. La réception du pouvoir par le ministère de l'Église s'exécute donc ordinairement dans le cadre du sacre des souverains tel que pratiqué par les anciens prêtres.

Après quoi, la bulle insiste sur l'importance de l'institution du pouvoir temporel par le spirituel, en citant Gilles de Rome qui cite lui-même Hugues de Saint-Victor : « il appartient au pouvoir spirituel d'instituer le pouvoir terrestre, et de le juger s'il n'a pas été bon. »<sup>589</sup> On se souvient que ce jugement, quoiqu'il puisse avoir l'effet temporel d'une destitution et qu'il puisse « tout » concerner, ne s'intéresse cependant qu'au « péché »<sup>590</sup> – comme le souligne l'attribut « bon » qui renvoie à la distinction morale du bien et du mal. Le pape n'exerce donc pas un contrôle d'opportunité, mais un contrôle de moralité. Le temporel conserve donc dans ce schéma une autonomie pourvu qu'il ne dépasse pas les bornes du péché<sup>591</sup>, telles que pour Philippe le Bel la violation des libertés de l'Église. Ainsi, jusqu'à *Unam sanctam*, le pape n'a jamais écrit que le roi lui est soumis *au temporel* comme l'a faussement prétendu Pierre Flotte, de la même manière d'ailleurs que le roi n'a jamais nié qu'il soit soumis au pape au spirituel.

---

<sup>587</sup> Nous soulignons. « *Secunda via ad hoc idem sumitur ex benedictione et sanctificatione ; et ista est via Hugonis in De sacramentis libro secundo et parte secunda, dicentis quod in Ecclesia Dei sacerdotalis dignitas regalem potestatem sacrat et benedicit.* » GILLES DE ROME, *op. cit.*, p. 22 citant HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, 2, 2, 4, PL 176, 418.

<sup>588</sup> « *per sacerdocium, iubente Deo, regalis potestas est ordinata* » (GILLES DE ROME, *loc. cit.*, citant HUGUES DE SAINT-VICTOR, *loc. cit.*).

<sup>589</sup> « *Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare habet si bona non fuerit.* » (HUGUES DE SAINT-VICTOR, *loc. cit.*)

<sup>590</sup> Voir note 579.

<sup>591</sup> En ce sens, selon Yves Sassié, la citation d'Hugues de Saint-Victor elle-même comme l'ensemble de son *De sacramentis* marquent certes une « logique hiéocratique » mais respectent toutefois un schéma dualiste accordant une certaine « autonomie d'action de l'État médiéval ». Dans la théologie d'Hugues, « instituer et juger n'équivalent, pour la puissance spirituelle, ni à exercer les fonctions du pouvoir séculier, ni à superviser la totalité des affaires temporelles » (voir SASSIÉ Y., « Hugues de Saint-Victor et la puissance terrestre d'après le *De Sacramentis Christianae Fidei* », in *Revue française d'histoire des idées politiques*, vol. 23, 2006, p. 21-34, en particulier p. 27 et 34).

Le plus intéressant concerne surtout l’assertion selon laquelle « il appartient au pouvoir spirituel d’instituer le pouvoir terrestre ». Le pape affirmerait-il un pouvoir constituant et nécessaire de l’Église envers des souverains temporels aux moyens du sacre ou du couronnement ? En France, Jean de Paris et l’Université s’emparent du problème.

## 2. Le fondement populaire de la doctrine de Jean de Paris et de l’Université sur le sacre

Le conflit politique et doctrinal entre Philippe le Bel et Boniface VIII a le mérite de faire de la cérémonie du sacre l’objet d’une problématique institutionnelle entre le spirituel et le temporel. La position théologique française s’est exprimée dans la *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)* de l’Université et le *Tractatus de potestate regia et papali* de Jean de Paris.

Les historiens savent désormais qui commanda et qui exécuta le *Rex pacificus* grâce à Paul Saenger qui eut l’heureuse idée d’ouvrir le « MS Bodley 968 » de la « Bodleian Library in Oxford »<sup>592</sup>. Le dessein revient à « Phelipe le bel [qui] fist assembler les plus notables et renommez clerks en droit divin et humain » au Louvre en juin 1303 au sujet de la « bulle *Unam sanctam* » promulguée le 18 novembre 1302. Afin de « répondre » à la bulle, est « esleu par la faculté de theologie maistre Jehan de Paris »<sup>593</sup>, de son état dominicain et « maître en théologie à l’Université de Paris »<sup>594</sup>. Ce dernier, nommé également Jean Quidort, prend alors la plus grande part à la rédaction du *Rex pacificus* qui en somme n’est pas un travail privé mais une production de l’Université de Paris commanditée par Philippe le Bel en réponse à la bulle *Unam sanctam*.

Jean de Paris est aussi l’auteur, cette fois à titre privé, du *Tractatus de potestate regia et papali*. Jean Leclercq date cet ouvrage entre « la fin de 1302 ou les premiers mois de 1303 »<sup>595</sup>. Comme le *Rex pacificus*, il est une réponse au conflit politique et doctrinal entre Philippe le Bel et Boniface VIII. Cependant, contrairement au *Rex pacificus* et dans l’hypothèse où le *De potestate regia et papali* est écrit avant l’assemblée du Louvre relative à *Unam sanctam*, alors il n’est pas à exclure que le théologien ait disserté sans connaître la bulle, car son ouvrage « ne la mentionne pas ». Cependant, il reste « possible que, sans la citer, il l’ait connue, et plusieurs passages de son traité s’en trouveraient éclairés. »<sup>596</sup> De fait, comme nous le verrons,

---

<sup>592</sup> SAENGER P., « John of Paris, Principal Author of the Quaestio de potestate papae (*Rex pacificus*) », in *Speculum*, vol. 56, n° 1, janv. 1981, p. 41-45, p. 42.

<sup>593</sup> Cité par *ibid.*, p. 45.

<sup>594</sup> JEAN DE PARIS, *Tractatus de potestate regia et papali*, LECLERCQ J. (éd.), *Jean de Paris et l’ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, coll. « L’Église et l’État au Moyen Âge », n° 5, 1942, 268 p., p. 6.

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>596</sup> *Id.*

le *De potestate regia et papali* s'intéresse à l'essentiel d'*Unam sanctam* en ce qu'il commente plusieurs citations de Guillaume de Saint-Victor qui, étant elles-mêmes intégrées dans *Unam sanctam*, en constituent le fond. Le long *Tractatus de potestate regia et papali* (87 pages dans l'édition de J. Leclercq<sup>597</sup>) et le succinct *Rex pacificus* (20 pages dans l'édition de P. Dupuy<sup>598</sup>) constituent un tout cohérent émanant d'une même plume où le premier ouvrage développe les vues du second<sup>599</sup>.

Plus tard, le *Rex pacificus* sera traduit pour Charles V<sup>600</sup>, puis fréquemment cité dans le *Songe du Vergier*<sup>601</sup>, preuve de l'influence déterminante de la pensée de Jean de Paris dans la formation d'une doctrine officielle du sacre en 1378. Surtout, à la faveur de ce conflit instrumentalisant la cérémonie, Jean de Paris est à notre connaissance le premier à avoir dressé en France une doctrine sur le sacre en réponse à une problématique. Jean de Paris peut donc à ce titre être vu comme le premier docteur français du sacre.

La doctrine française s'intéresse d'une part à l'institution du pouvoir temporel (a), et s'interroge d'autre part sur la nécessité du sacre et sur sa nature (b).

#### a. Sur l'institution du pouvoir temporel

Sur l'institution du pouvoir temporel, Jean de Paris appuie sa démonstration sur le fondement philosophique d'Aristote (i), et sur le fondement juridique du canon *Legimus* selon lequel « l'*exercitus* fait l'empereur » (ii). Il en résulte plusieurs conclusions doctrinales sur le sacre (iii).

##### i. Un fondement philosophique : Aristote

D'entrée, le premier chapitre du *Tractatus de potestate regia et papali* affirme : le « gouvernement dérive du droit naturel et du droit des gens »<sup>602</sup>. Jean de Paris le prouve en

---

<sup>597</sup> *Ibid.*, p. 173-260.

<sup>598</sup> *Quaestio de potestate papae*, DUPUY P. (éd.), *op. cit.*, p. 663-683.

<sup>599</sup> SAENGER P., *op. cit.*, p. 46.

<sup>600</sup> LAGARDE G., « Le "Songe du Vergier" et les origines du Gallicanisme », in *Revue des Sciences Religieuses*, t. 14, fasc. 1, 1934, p. 1-33, p. 3.

<sup>601</sup> Voir les occurrences dans *Le Songe du Vergier. Édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library*, SCHNERB-LIÈVRE M. (éd.), t. 1 : *Livre I*, Paris, CNRS, 1982, XCII p., p. 502 p., p. XLVI-XLVIII.

<sup>602</sup> « *Est autem tale regimen a iure naturali et a iure gentium derivatum.* » (JEAN DE PARIS, *Tractatus*, *op. cit.*, p. 176 et 177)

citant la *Politique* d'Aristote selon laquelle « l'homme est par nature un animal politique »<sup>603</sup>. À la fin de son ouvrage, le théologien revient sur le caractère « naturel » de la juridiction, concluant : « de même que la juridiction est donnée par le consentement des hommes, de même elle est enlevée par un consentement contraire »<sup>604</sup>.

De là, il est aisé pour le théologien de déterminer de qui provient l'épée, c'est-à-dire le pouvoir temporel. Est-ce du pape ? À cette question renvoyant à la querelle des deux glaives, le docteur parisien défend une position dualiste<sup>605</sup> de la manière suivante : « le pape ne tient pas l'épée de l'empereur, ni l'empereur du pape suivant le canon *Si imperator* (*Decretum* I, D. 96, c. 11). En effet, c'est l'*exercitus* qui fait l'empereur suivant le canon *Legimus* (*Decretum* I, D. 93, c. 24). »<sup>606</sup> Il ajoute ailleurs : « le pouvoir royal ne vient du pape ni en lui-même, ni en son usage, mais il vient de Dieu et du peuple élisant le roi dans sa personne ou dans sa famille, comme avant »<sup>607</sup>. Notons encore une réflexion de l'auteur :

<p><i>de jure eis debebatur imperium, populo seu exercitu faciente, XCIII D, Legimus, et Deo inspirante quia a Deo est, XXIII q. IV, Quesitum, et Commentator VIII Ethicorum, capitulo VII dicit quod rex rex est a populi voluntate, sed, cum est rex, ut dominetur est naturale.</i><sup>608</sup></p>	<p>l'<i>imperium</i> leur était donné de droit [aux empereurs], grâce au peuple ou à l'<i>exercitus</i> qui les faisait tel, suivant le canon <i>Legimus</i> (<i>Decretum</i> I, D. 93, c. 24), et sous l'inspiration de Dieu car il vient de Dieu, suivant le canon <i>Quaesitum</i> (<i>Decretum</i> II, C. 23, q. 4, c. 45). Aussi, le commentateur de l'<i>Éthique</i>, livre 8, chapitre 7 dit que le roi est roi par la volonté du peuple, mais que quand</p>
--	---

<sup>603</sup> « *homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum* » (*id.*). Aristote en effet reconnaît le fondement naturel de l'État dans le caractère naturellement sociable de l'homme : « Ces considérations montrent donc que la cité est au nombre des réalités qui existent naturellement, et que l'homme est par nature un animal politique. » (ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1253 a, TRICOT J. (éd. et trad.), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2005, 590 p., p. 28)

<sup>604</sup> « *quod homines presint omnibus, immo naturale est quodammodo* » ; « *sicut per consensum hominum iurisdictio datur, ita per consensum contrarium tollitur* » (JEAN DE PARIS, *Tractatus, op. cit.*, chap. 25, p. 259).

<sup>605</sup> L'image du glaive temporel devant être « à la disposition du pape contre les ennemis de Dieu » commence durant la période grégorienne (SASSIER Y., *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, *op. cit.*, p. 251). Au XII<sup>e</sup> siècle, s'appuyant sur une interprétation allégorique des deux glaives dans l'Évangile de Luc (22, 38 et svt), Bernard de Clairvaux soutient le premier de manière explicite que les deux glaives appartiennent à l'Église en ce sens que le glaive temporel « est utilisé pour l'Église » (voir *ibid.*, p. 290 et 291). À son tour, Jean de Salisbury développe la même idée (voir p. 393 et *ibid.*, p. 278). Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, Boniface VIII et ses théologiens défendent à nouveau le hiéocratisme auquel Jean de Paris oppose la thèse dualiste selon laquelle « les deux glaives sont distincts et complémentaires, même s'il accorde une préséance en dignité au profit de la puissance ecclésiastique » (MARTIN V., *La paix du roi, op. cit.*, p. 174).

<sup>606</sup> « *papa non habet gladium ab imperatore nec imperator habet gladium a papa, LXXXVI D., Si imperator. Nam exercitus facit imperatorem, LXXXIII D., Legimus.* » (*Ibid.*, p. 198)

<sup>607</sup> « *potestas regia nec secundum se nec quantum ad executionem est a papa sed a Deo et a populo regem eligente in persona vel in domo, sicut ante.* » (*Ibid.*, p. 199)

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 235.

	il est roi il est naturel qu'il ait la domination <sup>609</sup> .
--	--

Quoique « l'*imperium* vient de Dieu », conformément à saint Paul aux Romains (13, 1), il n'est cependant pas conféré par le pape mais avec le « peuple ». L'*Éthique* d'Aristote telle que commentée par Averroès le prouve : un « roi est roi par la volonté du peuple », ce qui n'empêche pas celui-ci de régner en souverain. Cette volonté s'exprime par l'élection du peuple, à savoir soit d'un « roi » en particulier, soit d'une « famille ». En précisant qu'un peuple peut élire une « famille », Jean de Paris souligne que la monarchie héréditaire procède elle aussi de la « volonté du peuple ». Il faut dès lors en déduire qu'au royaume de France où la couronne est dévolue au sein de la famille des Capétiens, par ordre de primogéniture, le pouvoir vient bien également du peuple.

Les termes précis employés par Jean de Paris affinent l'idée médiévale du consentement constituant du peuple. Lorsqu'il affirme que « le pouvoir royal [...] vient de Dieu et du peuple élisant le roi », le docteur reconnaît certes la préséance de Dieu en le citant en premier, mais il coordonne toutefois Dieu et le peuple selon une structure grammaticale identique : *a* suivi de l'ablatif – « *a Deo et a populo* ». Dès lors, le genre de maxime issue d'une « fausse lecture, par certains, de saint Thomas d'Aquin – "*omnis potestas a Deo sed per populum*"<sup>610</sup>, qu'il n'a jamais écrit – »<sup>611</sup> préjugant d'un peuple jouant le rôle d'un *intermédiaire* ou d'un *médiaire* constituant entre Dieu et le prince, comme le suppose la préposition « *per* », ne correspond pas non plus à la pensée thomiste<sup>612</sup> de Jean de Paris. Aussi, avec Dieu, « le peuple élisant » constitue non pas médiatement mais *immédiatement* le pouvoir. En ce sens, le « peuple »<sup>613</sup> « *fai[t]* »<sup>614</sup> – ce qui est la « réalisation d'une chose du point de vue matériel et physique comme du point de vue intellectuel et moral »<sup>615</sup> – l'empereur « sous l'inspiration de Dieu, car il vient de Dieu ». Dès lors, quand Jean de Paris énonce que « le prince [...] tient un pouvoir distinct et propre à lui qu'il ne tient pas du pape mais qu'il reçoit de Dieu *immédiatement* »<sup>616</sup>, il faut y

<sup>609</sup> AVERROÈS, *Moralium Nicomachiorum paraphrasis*, 1, VIII, chap. 7, Venise, 1550, fol. 57<sup>v</sup> (selon l'éditeur de JEAN DE PARIS, *Tractatus, op. cit.*, p. 235, note 4). Nous traduisons.

<sup>610</sup> « tout pouvoir est de Dieu mais par le peuple » (nous traduisons).

<sup>611</sup> BRUGUIÈRE M.-B., « Le contrat social ou la confusion juridique », in LAFOURCADE M. (textes réunis par), *La Frontière des origines à nos jours. Actes des journées de la Société internationale d'Histoire du Droit, Tenues à Bayonne, les 15, 16, 17 mai 1997*, Bordeaux, PUB, 1998, p. 117-128, p. 119.

<sup>612</sup> Jean de Paris cite saint Thomas une douzaine de fois dans son *Tractatus*, selon l'éditeur de JEAN DE PARIS, *Tractatus, op. cit.*, p. 34.

<sup>613</sup> Nous dissertons ci-après sur la signification de l' « *exercitus* » comme un équivalent romain du « peuple ».

<sup>614</sup> Nous soulignons.

<sup>615</sup> GAFFIOT F., *op. cit.*, entrée « *facio* ».

<sup>616</sup> « *princeps informationem de fide habet a papa et ecclesia ; tamen potestatem habet distinctam et sibi propriam quam non habet a papa sed accepit a Deo immediate.* » (JEAN DE PARIS, *Tractatus, op. cit.*, chap. 15, p. 218 ; nous traduisons et soulignons).

voir une formule adressée – comme on le lit – seulement contre le pape et point contre le peuple qui est avec Dieu le véritable constituant. Et, de manière cohérente, les autres endroits où Jean de Paris souligne que le pouvoir temporel vient « immédiatement » de Dieu visent également à contredire toute subordination au temporel du prince envers le pape<sup>617</sup> – nullement à relativiser l'action constituante du peuple.

Selon Jean de Paris, cette philosophie antique de la volonté constituante du peuple jouit d'une valeur sûre car elle est justifiée par le « droit » positif, à savoir le canon *Legimus* du *Décret* de Gratien.

## ii. Un fondement juridique : le canon *Legimus* – « l'*exercitus* fa[it] l'empereur »

Ce canon qui consiste en une transcription d'une lettre de saint Jérôme dispose exactement selon l'édition de Friedberg : « *exercitus imperatorem faciat* » – « l'*exercitus* fa[it] l'empereur ». Or, cet *exercitus* selon Jean de Paris serait un équivalent du « peuple » : « suivant le canon *Legimus* », écrit-il, l'empereur est « fait » « par le peuple ou l'*exercitus* ». Certain de cette équivalence, il note encore que « le peuple fait le roi et l'*exercitus* l'empereur »<sup>618</sup>. L'*exercitus* serait une désignation propre au peuple romain qui fait l'empereur de Rome. Ailleurs, pour les autres souverains, il semblerait plus adapté de parler simplement du *populus*.

Néanmoins, dans son étude de la notion de *populus* au sein du *Tractatus*, Thomas Renna comprend le terme *exercitus* comme désignant l' « *army* »<sup>619</sup>. Dans cette hypothèse, il faudrait convenir que, selon Jean de Paris, le pouvoir constituant pourrait appartenir indifféremment tantôt à une armée, tantôt au peuple. Mais une autre traduction est possible et nous expliquons plus loin pourquoi, dans le canon *Legimus*, l'*exercitus* ne désignerait pas tant l'armée que le peuple ou l'assemblée – militaire ou non – représentant le peuple<sup>620</sup>.

Jean de Paris n'est pas le premier penseur français à utiliser le canon *Legimus*. Il y a avant lui, comme nous l'avons vu, Guillaume Durand de Mende qui s'inspire lui-même d'Huguccio. Jean de Paris quant à lui suit certainement l'apparat *Ecce vicit leo* au *Décret* de

---

<sup>617</sup> Par exemple : « *Et ideo potestas saecularis in aliquibus maior est potestate spirituali, scilicet in temporalibus, nec quoad hoc est ei subiecta in aliquo, quia ab illa non oritur, sed ambae oriuntur ab una suprema potestate, scilicet divina, immediate, propter quod inferior non est subiecta superiori in omnibus, sed in his solum, in quibus suprema supposuit eam maiori* » (*ibid.*, chap. 5, p. 184) ; « *licet corpora caelestia moveantur in suum finem et administrentur per angelos, tamen non sunt producta per angelos sed immediate a Deo. Et ita debet concludi quod potestas terrena est a Deo immediate quamvis ipsa ad beatam vitam dirigatur per potestatem spiritualem.* » (*Ibid.*, chap. 18, p. 226)

<sup>618</sup> « *populus facit regem et exercitus imperatorem* » (*ibid.*, p. 222).

<sup>619</sup> RENNA J. Th., « The *populus* in John of Paris' theory of monarchy », in *Revue d'histoire du droit*, n° 42, 1974, p. 244-268, p. 246.

<sup>620</sup> Voir p. 322 et svt.



Gratien, attribué à Petrus Brito, composé entre 1203 et 1205 environ au sein de l'école parisienne dont il fait partie<sup>621</sup>. Selon l'apparat, « l'empereur ne tient pas le droit de l'épée du pape, mais au contraire de l'*exercitu*, qui fait l'empereur comme il est dit [...] au canon *Legimus*, distinction 93 »<sup>622</sup>. D'après le même glossateur, en France, cet *exercitus* est constitué par les « barons » qui, conformément au canon « *Legimus* », ont « l'autorité » de « déposer » et d' « élire » le roi de France, ce qu'ils firent jadis au profit de Pépin<sup>623</sup>. Pour Jean de Paris aussi, Pépin fut établi « par l'élection des barons » : cet exemple montre concrètement comment le *populus* peut, à travers la représentation des « grands »<sup>624</sup> du royaume, *faire* le roi.

Puisque la philosophie et le droit enseignent et disposent que Dieu et le peuple font le roi, et non point l'Église ou le pape, Jean de Paris peut en déduire plusieurs éléments de doctrine à propos de la cérémonie du sacre.

### iii. Conclusions doctrinales sur le sacre

Jean de Paris s'intéresse d'abord à l'assertion selon laquelle « le pape transféra l'empire des Grecs aux Germains »<sup>625</sup>. Ce transfert se réalisa dans le couronnement impérial de Charlemagne par le pape Léon III en 800. Le théologien répond entre autres :

<p><i>non fuit factum per solum papam sed populo acclamente et faciente, cuius est se subicere cui vult sine alterius preiudicio. Item hoc fuit factum ex causa necessaria et rationabili pro sui defensione contra infideles et paganos ubi per alium non videbantur posse defendi, quod</i></p>	<p>il ne fut pas fait [empereur] par le pape seul, mais par l'acclamation et le fait du peuple,<sup>627</sup> dont c'est le propre de se soumettre à qui il veut, sans préjudicier à un autre. De même, cela fut fait en vertu d'une cause nécessaire et raisonnable pour leur défense contre les infidèles et les païens lorsqu'ils ne</p>
---	---

<sup>621</sup> Sur l'identité de l'auteur, voir LEFEBVRE-TEILLARD A., « Petrus Brito, auteur de l'apparat *Ecce vicit leo ?* », in *Revue d'histoire du droit*, n° 77, 2009, p. 1-21 ; et sur la datation, voir *ibid.*, p. 2, note 5 et p. 3.

<sup>622</sup> « *imperator non habet ius gladii a papa, immo ab exercitu, qui facit imperatorem ut supra XCIII, legimus* » (App. *Ecce vicit leo*, sur *Decretum* II, D. 96, c. 6 ad v. *propria discernit*, Sankt Florian, Stiftsbibliothek, MS XI 605, fol. 1<sup>r</sup>-123<sup>v</sup>, fol. 32<sup>vb</sup> ; cité dans STICKLER A. M., « Imperator vicarius papae. Die Lehren der französisch-deutschen Dekretistenschule des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts über die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser », in *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, n° 62, 1954, p. 165-212, p. 205, note 69).

<sup>623</sup> « *auctoritate et consilio baronum, quia barones debent deponere, qui debent eligere ut supra XCIII di., Legimus* » (App. *Ecce vicit leo*, sur *Decretum* II, C. 15, q. 6, c. 3 ad v. *a regno deposuit*, op. cit., fol. 69<sup>va</sup> ; cité dans STICKLER A. M., op. cit., p. 198, note 62).

<sup>624</sup> « *Pipinus principes in regem est ordinatus et inunctus electione baronum et auctoritate pape scilicet discernentis super dubio procerum, quod etiam proceres facere potuissent sine pape assensu ex causa rationabili.* » (JEAN DE PARIS, *Tractatus*, op. cit., p. 219)

<sup>625</sup> « *papa postea transtulit imperium a grecis ad germanos* » (JEAN DE PARIS, *Tractatus*, op. cit., p. 221).

<sup>627</sup> Le même raisonnement sera tenu par le *Songe du Vergier*, voir p. 204.

<i>de iure potuerunt, nam populus facit regem et exercitus imperatorem.</i> <sup>626</sup>	semblaient pas pouvoir être défendus par un autre, ce qu'ils pouvaient faire de droit, car le peuple fait le roi et l' <i>exercitus</i> l'empereur [canon <i>Legimus</i> ].
--	---

L'acte de couronnement du pape ne pouvait seul faire de Charlemagne un empereur. Il fallait que s'y joignent l'acclamation du peuple et sa volonté de faire l'empereur, c'est-à-dire de s'y soumettre *librement* – comme le souligne l'incise « à qui il veut », pourvu toutefois que le droit soit respecté suivant la condition suivante : « sans préjudicier à un autre » ; pourvu aussi que cette volonté soit « nécessaire et raisonnable » car, selon Thomas d'Aquin que Jean de Paris cite une douzaine de fois<sup>628</sup>, tout dans l'exercice du pouvoir doit se conformer à la « raison » et au « bien commun »<sup>629</sup>. Jean de Paris apporte ainsi un premier élément de doctrine : le pape ou l'Église ne peut constituer un pouvoir qu'en vertu de la volonté du peuple. Comme nous l'avons vu, le « droit » selon Jean de Paris fonde le pouvoir constituant du peuple : « le peuple fait le roi » en vertu du canon *Legimus*.

Jean de Paris commente ensuite l'opinion d'Hugues de Saint-Victor reprise dans *Unam sanctam* selon laquelle : « le pouvoir spirituel institue le pouvoir temporel »<sup>630</sup>. À cela, l'universitaire répond notamment :

<i>Tamen dici potest, ut dicit Augustinus [...] quod mos est sacre scripture dicere rem fieri quando manifestatur. Pro tanto igitur dicebat Hugo quod potestas spiritualis regiam instituebat non quidem efficiendo ut esset, cum sit a Deo et a populo consentiente et eligente, sed quia inungendo ipsum institutum et electum manifestabatur.</i> <sup>631</sup>	Cependant, il peut être dit, comme le dit Augustin [...] que c'est l'usage des Écritures sacrées de dire que quelque chose s'est produit quand il s'est manifesté <sup>632</sup> . C'est donc en ce sens qu'Hugues disait que la puissance spirituelle instituait la puissance royale, non en la faisant exister, puisqu'elle vient de Dieu et du peuple qui y consent et
---	---

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>628</sup> Voir note 612.

<sup>629</sup> La « loi » est « une ordonnance de *raison* en vue du *bien commun* établie et promulguée par celui qui a la charge de la communauté » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. 1 : I (*Première partie*), t. 2 : I-II (*Premier volume de la seconde partie*), t. 3 : II-II (*Second volume de la seconde partie*), t. 4 : III (*Troisième partie*), RAULIN A. et al. (éd.), ROGUET A.-M. (trad.), Paris, Cerf, 1985-1990 [désormais THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*], I-II, q. 90, art. 4, concl.)

<sup>630</sup> « *Hugone dicente quod spiritualis potestas temporalem instituit* » (JEAN DE PARIS, *Tractatus, op. cit.*, p. 226).

<sup>631</sup> JEAN DE PARIS, *Tractatus, op. cit.*, p. 226.

<sup>632</sup> AUGUSTIN D'HIPPONE, *De diversis quaestionibus*, 1, 69, 4, PL 40, 75 et 76 (selon l'édition : JEAN DE PARIS, *Tractatus de potestate regia et papli*, WATT J. A. (trad.), *On royal and papal power. John of Paris*, Toronto, The pontifical institute of mediaeval studies, 1971, p. 183).

	qui élit, mais en manifestant cette institution et élection à travers l'onction. <sup>633</sup>
--	---

Jean de Paris énonce ici une doctrine générale sur le sacre, le couronnement ou autre cérémonie par lesquels un pouvoir temporel souverain est institué par un pouvoir spirituel. Suivant cette doctrine, l'onction, l'imposition de la couronne ou la remise des insignes par les mains de l'Église ne sont pas plus que des manifestations de l'origine divine du pouvoir et de l'institution et de l'élection du roi par le peuple. Jean de Paris répète ainsi que la « puissance royale » « vient de Dieu et du peuple ». Elle vient du peuple, précise-t-il, par le fait qu'il « consent » et qu'il « élit ». Cette distinction entre le fait de consentir et le fait d'élire n'est pas vaine, puisqu'elle correspond dans la suite de la phrase à la distinction entre l' « institution » et l' « élection ». Or, nous avons vu que selon Jean de Paris l'élection du peuple a lieu soit pour la « personne » du roi, soit pour une « famille » royale<sup>634</sup>. Dès lors, le cas spécial d'une monarchie héréditaire suppose que le sacre manifeste non pas l'élection de la personne du roi, mais l'élection originelle de sa « famille ». Néanmoins, quoique le sacre d'un roi héritier ne manifeste que l'élection originelle de sa lignée, il manifeste bien le consentement présent du peuple. L'élection d'antan ne suffit pas, il faut y ajouter le consentement de tous qui seul a la vertu de *constituer* le roi. Pour autant, la doctrine de Jean de Paris ne s'oppose pas à ce que la royauté soit constituée dès la succession, sans attendre le sacre, car la cérémonie ne fait que manifester un consentement déjà existant, lequel peut avoir lieu dès la succession comme pendant les rites. En définitive, il faut surtout retenir que chez Jean de Paris la cérémonie du sacre apparaît comme une manifestation du consentement constituant du peuple et de l'origine divine du pouvoir.

Dans le *Rex pacificus* que Jean de Paris a composé sur l'ordre de Philippe le Bel et de l'Université, le consentement constituant du peuple n'est pas mis en exergue. Cependant, l'ouvrage complète utilement les propos du docteur en précisant en quoi consiste cette manifestation. Le *Rex pacificus* énonce à propos du sacre de Pépin et de ses enfants :

<i>Ergo papa in regno Franciae non est dominus, nec superior in temporalibus, sed tantum in spiritualibus, sicut et ubique terrarum. Et in signum huius, Stephanus papa, qui Pipinum, regem Franciae, in Ecclesia sancti Dionysii in Francia, in regem Francorum inunxit, nihil ibi egit, sicut</i>	Dans le royaume de France, le pape n'est donc pas un seigneur, ni un supérieur au temporel, mais seulement au spirituel, comme partout sur terre. Et en signe de cela, le pape Étienne qui, dans l'Église de Saint-Denis en France, oignit le roi de France Pépin en roi des Francs, n'a alors agit avec lui en
---	---

<sup>633</sup> Nous traduisons.

<sup>634</sup> Voir note 607.

<i>dominus temporalis ; sed sicut spiritualis pater ipsum, et ibi succedentes in regali hereditate benedixit, ordinans quod omnis alienigena ab eius invasione apostolico anathemate interdiceretur</i> <sup>635</sup>	rien en tant que seigneur temporel, mais en tant que père spirituel, et a alors béni les successeurs de l'héritage royal, ordonnant que tout étranger venant par usurpation soit frappé de l'anathème apostolique <sup>636</sup>
--	--

Le « signe » que le pape est « supérieur au spirituel » mais non au « temporel » paraît dans son intention d'oindre et de bénir Pépin et ses « successeurs », et de frapper d' « anathème » les usurpateurs. En preuve, le texte relate un pape qui oint un roi qui l'est déjà et qui après l'onction le sera pareillement : il « oignit le roi de France Pépin en roi des Francs<sup>637</sup> ». Remarquons que « *in regem Francorum inunxit* » est une allusion à la formule de l'onction « *Ungo te in regem* »<sup>638</sup>. En accord avec cette formule, le *Rex pacificus* conserve la structure latine *in* suivi de l'accusatif qui suppose un « passage » et une « transformation » de la royauté, à savoir du profane vers le sacré<sup>639</sup>, cependant tout en soulignant l'identité du pouvoir royal avant comme après l'acte sacré. L'onction donc, tout comme la bénédiction, forment des « signe[s] » de l'action spirituelle sur le pouvoir temporel. Le spirituel en somme sanctifie le temporel sans en modifier la nature. En synthétisant le *Tractatus de potestate regia et papali* et le *Rex pacificus*, il faut conclure que le sacré est à la fois une manifestation tant de l'origine divine du pouvoir que du consentement constituant du peuple et un signe de la sanctification du spirituel envers le temporel.

La thèse du consentement constituant du peuple conduit Jean de Paris à dissenter sur la nécessité et la nature du sacré.

#### b. Sur la nécessité et la nature du sacré

Pour Jean de Paris, l'onction du roi est un rite non nécessaire (i). La nature du sacré royal consiste en effet en une consécration signifiant « donner à Dieu » (ii).

<sup>635</sup> *Quaestio de potestate papae, op. cit.*, p. 675.

<sup>636</sup> Nous traduisons.

<sup>637</sup> La différence entre « roi de France » et « roi des Francs » n'est pas plus qu'un effet littéraire, les deux expressions étant équivalentes à la fin du Moyen Âge.

<sup>638</sup> Elle apparaît dans l'*ordo* de 1200 (*OCF*, p. 182) et passe dans la tradition française.

<sup>639</sup> Suivant la remarque de J. Le Goff à propos de la formule *Ungo te in regem* : LE GOFF J., « La structure et le contenu idéologique de la cérémonie du sacré », in LE GOFF J. *et al.*, *Le sacré royal à l'époque de Saint Louis. d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*, Paris, Gallimard, coll. « Le temps des images », 2001, p. 19-35, p. 21.

i. L'onction du roi : un rite non nécessaire

Dans son *Tractatus*, Jean de Paris s'intéresse à l'argument scripturaire suivant : « dans la loi ancienne [...] le roi était oint par le prêtre »<sup>640</sup>. Ceci supposerait que les rois chrétiens sujets à la nouvelle loi devraient semblablement être oints par l'Église. À cette assertion, le docteur rétorque :

<i>non est de necessitate potestatis secularis quod inungatur cum ante reges inunctos in populo illo fuerint duces ut Moyses et Iosue et successores eorum de quibus Dominus providebat. Non est etiam de necessitate regis qui perfectiorem habet auctoritatem quod ungetur cum alie gentes reges habeant qui non inunguntur.</i>	ce n'est pas une nécessité du pouvoir séculier qu'il soit oint, car avant qu'il y ait des rois oints dans le peuple [juif], il y avait des dirigeants tels que Moïse et Josué et leurs successeurs, que le Seigneur avait prévus. Ce n'est pas non plus une nécessité pour le roi, qui tient une autorité plus parfaite du fait de son onction, puisque d'autres nations ont des rois qui ne sont pas oints. <sup>641</sup>
--	---

Jean de Paris prend clairement position sur le caractère non nécessaire de l'onction pour le pouvoir séculier. Pour les chefs non-rois, l'exemple des juges de l'ancienne loi le prouve parfaitement. Pour les rois eux-mêmes, l'exemple des rois païens le montre également, quoique d'une manière moins convaincante, puisqu'ils ne sont pas soumis aux lois divines.

Le docteur tâche donc ensuite d'expliquer la raison théologique pour laquelle les rois chrétiens ne sont pas tenus d'imiter les rites hébreux :

<i>In populo autem illo reges ungebantur in mysterium et representationem regis Christi de illo populo nascituri qui est unctus oleo gratie et exultationis pre participibus suis, oleo dico signato per oleum quo reges de illo populo inungebantur, quod etiam apud reges christianos qui se membra Christi profitentur observatur. Non est enim inconveniens quod reges in populo Dei sint veri reges et tamen sint figura altioris regis ut dicit Augustinus : Hec vero unctio regia fieri precipiebatur per</i>	Dans le peuple juif, les rois étaient oints comme le mystère et la représentation du Christ-Roi devant naître de ce peuple, lequel fut « oint d'une huile de grâce et d'allégresse au-dessus de ses semblables » (Heb 1, 9). « D'une huile » dis-je, signifiée par l'huile avec laquelle les rois de ce peuple étaient oints, ce qui est encore observé pour les rois chrétiens qui se déclarent membres du Christ. Il n'est pas, en effet, inapproprié que les rois du peuple de Dieu soient de vrais rois et
--	--

<sup>640</sup> « *Quod vigesimo sexto dicitur de veteri lege in qua rex ungebatur per sacerdotem* » (JEAN DE PARIS, *Tractatus*, LECLERCQ J. (éd.), *op. cit.*, p. 228).

<sup>641</sup> Nous traduisons.

<p><i>sacerdotem ut figuraretur quod de populo illo erat nasciturus qui simul foret rex et sacerdos, scilicet Christus. Hec autem que instituta erant in populo illo cum multa eorum essent figuralia non sunt trahenda ad populum christianum, unde et in novo testamento non legimus quod sacerdotes inungere debeant reges nec etiam observatur in omnibus regibus christianis, ut patet in regibus Hispanorum</i><sup>642</sup></p>	<p>cependant des figurations d'un plus grand roi, comme le dit Augustin : L'accomplissement de cette onction royale était prescrit par le prêtre afin qu'il fût figuré que de ce peuple naîtrait celui qui serait à la fois roi et prêtre, à savoir le Christ.<sup>643</sup> Mais ces choses qui avaient été instituées dans ce peuple, comme beaucoup d'entre elles étaient symboliques, ne doivent pas passer dans le peuple chrétien : d'où le fait que nous ne lisons nulle part dans le Nouveau Testament que les prêtres doivent oindre les rois, et que cela n'est pas observé non plus chez tous les rois chrétiens, comme on le voit pour les rois d'Espagne<sup>644</sup></p>
---	---

Ce long développement a pour but de montrer que l'onction des rois juifs est un rite de préfiguration de la venue en ce « peuple » « d'un plus grand roi », du « Christ-Roi » et « prêtre ». Pour cause, le sacre juif comme tous les autres rites juifs fait partie des « sacrements anciens » qui, comme l'enseignent saint Augustin et Pierre Lombard, « "promettaient seulement" et signifiaient », contrairement aux « sacrements nouveaux » qui « donnent le salut »<sup>645</sup>. À ce titre, le sacre juif comme les autres sacrements juifs ne peuvent « pas passer dans le peuple chrétien ». Les seuls sacrements reconnus par l'Église sont ceux institués dans le « Nouveau Testament ». Or, constate Jean de Paris, il n'y est « nulle » mention que « les prêtres doivent oindre les rois », preuve que ce ne peut être un sacrement<sup>646</sup>. Dès lors, les rois chrétiens ne sont pas tenus de l'observer, comme on le voit en « Espagne ».

Étant non nécessaire, il n'y a pas de raison qu'en sacrant un roi, un prêtre devienne son supérieur. À ce propos, Jean de Paris souligne que « dans la loi ancienne les prêtres qui oignaient les rois étaient sujets de ces rois. »<sup>647</sup> Le *Rex pacificus* ajoute :

<p><i>sicut cardinalis Hostiensis consecrat papam ; et tamen post consecrationem nullam iurisdictionem spiritualem habet</i></p>	<p>de même que le cardinal d'Ostie consacre le pape, et que cependant après la consécration il ne tient sur le pape aucune juridiction</p>
--	--

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>643</sup> Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enarratio in Ps. XLIV*, PL 36, 505.

<sup>644</sup> Nous traduisons.

<sup>645</sup> Voir note 841.

<sup>646</sup> Depuis les *Sentences* de Pierre Lombard, la théologie compte sept sacrements, voir note 839.

<sup>647</sup> « *Quod autem illud argumentum non concludat patet quia in veteri lege sacerdotes qui reges ungebant indubitanter regibus subdebantur.* » (JEAN DE PARIS, *Tractatus*, op. cit., p. 229)

<i>super ipsum papam : ita papa confirmat imperatorem, et etiam coronat ; et tamen post confirmationem, et coronationem, nullam iurisdictionem temporalem super ipsum habet.</i> <sup>648</sup>	spirituelle, de même le pape confirme l'empereur, et encore il le couronne, et cependant après la confirmation et le couronnement, il ne tient sur lui aucune juridiction temporelle. <sup>649</sup>
---	--

Le cas de la consécration du pape par le cardinal d'Ostie prouve par le contre-exemple que le sacre ne peut être réduit au principe canonique selon lequel « nul n'est confirmé si ce n'est par un supérieur »<sup>650</sup>.

Pour cause, le sacre n'est pas en propre le lieu d'une confirmation, sa nature est avant tout spirituelle.

## ii. La nature du sacre royal : une consécration signifiant « donner à Dieu »

Jusque-là, Jean de Paris a surtout montré ce que n'est pas le sacre. Dans ces lignes, il énonce désormais le sens précis de l'onction du roi par le prêtre :

<i>illa inunctio erat consecratio, consecrare autem secundum Papiam est Deo dare. Ex quo patet quod per hoc non concluditur quod sacerdotium si maius in temporalibus et causis seculi quam regia potestas, sed solum in causis Dei, sicut per hoc quod regum peccata oblatione sacerdotum expiantur non probatur quod sacerdotium sit maius regia potestate nisi solum in hiis que ad Deum sunt, ut dicitur II, q. VII, Nos si incompetenter.</i> <sup>651</sup>	cette onction était une consécration, or selon Papias consacrer c'est donner à Dieu. De là il est évident que ce fait ne conclut pas que le sacerdoce est supérieur à la puissance royale au temporel et dans les affaires séculières, mais uniquement dans les affaires de Dieu. De même, le fait que les péchés des rois sont expiés par l'oblation du sacerdoce, ne prouve pas que le sacerdoce soit supérieur à la puissance royale si ce n'est seulement dans les choses qui se rapportent à Dieu, suivant le canon <i>Nos si incompetenter</i> ( <i>Decretum</i> II, C. 2, q. 7, c. 41) <sup>652</sup> .
---	--

Le cœur de la démonstration tient en ces mots : « l'onction [est] une consécration » ; or, « consacrer, c'est donner à Dieu ». Voilà donc la seule intention de l'Église : donner le roi, son pouvoir et son royaume à Dieu. Jean de Paris ajoute ailleurs que l'onction biblique « est encore

<sup>648</sup> *Quaestio de potestate papae, op. cit.*, p. 681.

<sup>649</sup> Nous traduisons.

<sup>650</sup> « *non confirmatur quis, nisi a superiori, Extr. de elect. nihil est [Decretal. I, 6, 44]* » (*ibid.*, p. 666).

<sup>651</sup> JEAN DE PARIS, *Tractatus, op. cit.*, p. 229.

<sup>652</sup> Nous traduisons.

observée pour les rois chrétiens qui se déclarent membres du Christ »<sup>653</sup>. Un roi qui se « donn[e] à Dieu » en recevant l'onction royale sacrée, c'est donc un roi qui « se déclar[e] membr[e] du Christ ». Ainsi, quoique tout chrétien est par son baptême « membre du Christ »<sup>654</sup>, un chrétien qui deviendrait roi peut renouveler cette appartenance en s'offrant à Dieu en sa qualité de souverain. Touchant de la sorte la nature du sacre royal, Jean de Paris peut mieux justifier quel rapport doit unir le « sacerdoce » et la « puissance royale ». Puisqu'en sacrant les rois, l'Église se borne à « donner à Dieu », sans prétendre *faire* le pouvoir, alors elle ne peut se prévaloir d'une supériorité sur les rois si ce n'est dans les « affaires de Dieu ».

Il y a chez Jean de Paris une doctrine cohérente sur le sacre que l'on peut résumer ainsi. Puisque le pouvoir « vient de Dieu et du peuple », le sacre *manifeste* l'origine divine du pouvoir et le consentement constituant du peuple, de telle sorte que cette cérémonie n'est pas nécessaire à l'institution du pouvoir temporel, et que sa nature consiste essentiellement à le « donner à Dieu ». Il faut se rappeler que la doctrine de Jean de Paris est produite dans le contexte d'une défense de l'indépendance temporelle du roi de France contre l'immixtion du pape sur la fiscalité du clergé français et dans les affaires du royaume de manière générale. Le fondement populaire du pouvoir temporel peut dès lors être vu comme un expédient permettant d'écarter l'ingérence du pape dans la constitution, le jugement et la destitution du prince. Aussi l'on pourrait penser que les théologiens de Boniface VIII ont au contraire intérêt à repousser le consentement constituant du peuple pour mieux fonder la dépendance du prince envers le chef de l'Église et la nécessité de sa bénédiction pour l'investiture temporelle en accord avec la bulle *Unam sanctam*. Mais paradoxalement les théologiens de Boniface VIII formulent des idées bien plus proches de la doctrine française que ce que l'on pourrait imaginer.

---

<sup>653</sup> Cette phrase vient de la citation correspondant à la note 642.

<sup>654</sup> Cf. 1 Cor. 12, 12, 13 et 27 : « *sicut enim corpus unum est et membra habet multa omnia autem membra corporis cum sint multa unum corpus sunt ita et Christus etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus sive Iudaei sive gentiles sive servi sive liberi et omnes unum Spiritum potati sumus [...] vos autem estis corpus Christi et membra de membro* ».



### 3. Le fondement populaire de la doctrine française sur le sacre reconnu par la théologie bonifacienne

Peu de temps avant les compositions de Jean de Paris, deux traités pro-papes importants entrent en lice<sup>655</sup>. L'universitaire parisien les a lus car il les cite dans son *Tractatus*<sup>656</sup>. Le premier est le *De ecclesiastica potestae* de Gilles de Rome qui guida comme nous l'avons vu la formulation d'*Unam sanctam*. Dedicacé à Boniface VIII, le second est le *De regimine christiano* – vu aujourd'hui comme le « plus ancien traité de l'Église »<sup>657</sup> – de l'augustin italien Jacques de Viterbe, « professeur à la faculté de théologie »<sup>658</sup>, et par suite de ses mérites nommé par le pape archevêque de Bénévent le 3 septembre 1302<sup>659</sup>. Gilles de Rome ne s'intéresse toutefois au sacre qu'en forme d'allusion et à travers des citations d'Hugues de Saint-Victor. Jacques de Viterbe propose quant à lui de plus amples développements qui peuvent déjà faire figure de doctrine<sup>660</sup>. Ce qui est certain c'est que Boniface VIII estime publiquement les deux auteurs : il cite le premier dans sa bulle, et élève le second à l'épiscopat. On peut donc sans crainte voir dans les deux œuvres pro-papales de Gilles de Rome et de Jacques de Viterbe un développement de la pensée profonde de Boniface VIII. Il faut noter en préambule une communauté d'esprit rapprochant les deux camps opposés : comme leur adversaire Jean de Paris, Jacques de Viterbe et Gilles de Rome puisent leur réflexion dans le thomisme et

---

<sup>655</sup> Il existe bien deux autres traités pro-Boniface VIII mais, outre leurs moindres importances, nous n'y avons rien lu de pertinent sur le sacre. Il s'agit du traité anonyme *Non ponant laici*, SCHOLZ R. (éd.), *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1903, p. 471-486 ; et de HENRI DE CRÉMONE, *De potestae papae*, SCHOLZ R. (éd.), *op. cit.*, p. 459-471.

<sup>656</sup> Selon J. Leclercq (JEAN DE PARIS, *Tractatus*, *op. cit.*, p. 12).

<sup>657</sup> Selon le titre de son édition française dans JACQUES DE VITERBE, *De regimine christiano*, ARQUILLÈRE H.-X. (éd.), *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe. De regimine christiano (1301-1302)*, Paris, Beauchesne, 1926, 314 p.

<sup>658</sup> Suivant ce que rapporte l'auteur dans sa lettre de dédicace (ARQUILLÈRE H.-X. (éd.), *op. cit.*, p. 85). H.-X. Arquillère précise que Jacques de Viterbe est « en 1281 [...] étudiant à l'Université de Paris où il devient maître en 1293 » (*ibid.*, p. 15).

<sup>659</sup> À propos de la datation de l'œuvre, selon R. W. Dyson « it is at least reasonable to conjecture that the treatise was written during the early spring and summer of 1302 : some little time after the promulgation of *Ausculda fili*, but somewhat before James's appointment as Archbishop of Benevento. » (JACQUES DE VITERBE, *op. cit.*, DYSON R. W. (éd. et trad.), *James of Viterbo. On Christian government. De regimine christiano*, Woodbridge, The Boydell Press, 1995, 160 p., p. xvii)

<sup>660</sup> En 1293, un peu moins de dix ans avant la composition de son *De regimine*, Jacques de Viterbe esquisse déjà ses idées sur le rapport entre le temporel et le spirituel dans le *Quodlibet I*, question 17. Voir CÔTE A., « Le *Quodlibet I*, question 17 de Jacques de Viterbe : introduction, traduction et notes », in *Augustiniana*, vol. 62, n° 1, 2012, p. 45-76, qui en édite un commentaire et une traduction.

l'aristotélisme<sup>661</sup>, ce qui supposerait un consensus de ces théologiens autour du consentement constituant du peuple reconnu au XIII<sup>e</sup> siècle par plusieurs auteurs scolastiques<sup>662</sup>.

De fait, la théologie bonifacienne reconnaît le consentement constituant de la communauté (a), et définit dès lors une nécessité morale et non juridique à l'institution du temporel par le spirituel (b).

#### a. La reconnaissance du consentement constituant de la communauté

Jacques de Viterbe soutient l'indépendance naturelle du consentement constituant de la communauté (i), tandis que Gilles de Rome conçoit un pouvoir spirituel instituant le temporel par le consentement des hommes (ii).

#### i. L'indépendance naturelle du consentement constituant de la communauté chez Jacques de Viterbe

Adhémar d'Alès a identifié dans le *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe un emprunt express à la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin<sup>663</sup>, ce qui prouve que l'enseignement du docteur angélique est connu du Viterbien. En sus, Henri-Xavier Arquillère a mis en lumière « l'influence aristotélienne et thomiste » au sein de l'œuvre, notamment en ce qui concerne la distinction entre la nature et le surnaturel<sup>664</sup>. Saint Thomas enseigne que « la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait »<sup>665</sup> ; à son tour, Jacques de Viterbe énonce que « la grâce ne détruit pas la nature mais la forme et la parfait »<sup>666</sup>. La nature donc dispose d'une existence autonome vis-à-vis de la grâce, quoique cette première ait besoin de la seconde pour sa perfection. Constatant comme Aristote<sup>667</sup>, Thomas d'Aquin<sup>668</sup> et Jean de Paris<sup>669</sup> que les hommes « sont grégaires et sociables par instinct de nature », Jacques de Viterbe conclut que

---

<sup>661</sup> À propos de Jean de Paris, voir p. 154 et note 612 ; pour Jacques de Viterbe, voir p. 167 ; et pour Gilles de Rome, voir notes 681 et 682.

<sup>662</sup> Tels que Thomas d'Aquin (voir note 780) ; Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris entre 1228 et 1249 ; et le franciscain languedocien Pierre de Jean Olivi (+ 1298) (voir BOUREAU A., « Essor et limites théologiques du contrat politique dans la pensée scolastique », in FORONDA Fr. (dir.), *op. cit.*, p. 231-243, p. 233-235).

<sup>663</sup> ALÈS (d') A., « Jacques de Viterbe. Théologien de l'Église », in *Gregorianum*, vol. 7, n° 3, 1926, p. 339-353.

<sup>664</sup> Selon Henri-Xavier Arquillère (JACQUES DE VITERBE, *op. cit.*, ARQUILLÈRE H.-X. (éd.), *op. cit.*, p. 72-77).

<sup>665</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, q. 1, art. 8, sol. 2.

<sup>666</sup> « *gratia non tollit naturam sed format et perficit* » (JACQUES DE VITERBE, *op. cit.*, p. 175).

<sup>667</sup> Voir p. 603.

<sup>668</sup> THOMAS D'AQUIN, *De regno*, MARTIN-COTTIER M. (éd. et trad.), Paris, Egloff, coll. « Les classiques de la politique », 1946, 152 p., I, 1.

<sup>669</sup> Voir p. 155.

le « gouvernement existe selon un droit humain qui est né de la nature »<sup>670</sup>. Seul le gouvernement de l'Église, « puissance divine et surnaturelle », « provient d'une institution divine ou d'un droit divin qui procède de la grâce »<sup>671</sup>. La distinction entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel est nette : l'un vient de la nature et du droit humain, l'autre du surnaturel et du droit divin.

Or, selon Jacques de Viterbe, ce gouvernement naturel et de droit humain « se trouve communément parmi tous les hommes et en tout temps », chez « les fidèles comme les infidèles, les juifs comme les gentils ; car ce qui est naturel est à tous »<sup>672</sup>. Les gouvernements chrétiens ne font donc pas exception à la règle. Il demeure toutefois une question : comment un individu peut-il jouir de ce « droit humain [...] né de la nature » qui l'autorise à gouverner ses semblables ? Le théologien répond à ce propos :

<p><i>Potestas autem regia temporalis, que est ex iure humano, communicata est quibusdam hominibus, qui sunt instituti rectores aliorum, vel ex ordinatione solum et communi consensu alicuius communitatis hominum, sicut in populis gentium, vel interveniente, cum hoc speciali ordinatione seu concessione divina, sicut in populo Israel.</i><sup>673</sup></p>	<p>Le pouvoir royal temporel qui est de droit humain est communiqué à certains hommes, lesquels sont institués chefs sur les autres soit par l'ordination seule et le consentement commun d'une communauté d'hommes, comme dans les peuples des nations, soit par l'intervention, en sus, d'une ordonnance spéciale ou d'une concession divine, comme dans le peuple d'Israël.<sup>674</sup></p>
--	--

Voilà donc comment « le droit humain est communiqué », comment « sont institués [des] chefs » : c'est par « l'ordination seule et le consentement commun [de la] communauté » – autrement dit, par la volonté et le consentement de tous. Cette exigence du consentement pour la constitution du chef se vérifie également « dans le peuple d'Israël ». Au sein du peuple élu, le consentement ne disparaît pas mais s'ajoute à l' « ordonnance » de Dieu. Ce cas illustre parfaitement la théologie thomiste adoptée par Jacques de Viterbe selon laquelle « la grâce ne détruit pas la nature mais la forme et la parfait » (comme nous l'avons noté ci-dessus). Dans le

<sup>670</sup> « *Quoddam enim est ex humana institutione, natura inclinante ad hoc ; nam et in brutis aliquibus que gregalia sunt et socialia ex instinctis nature, invenitur quoddam regimen. Multo magis igitur in hominibus, quibus naturale est in societate vivere, magis quam cuilibet animali, naturalis inclinatio est ad institutionem regiminis et huiusmodi regimen dicitur esse a iure humano, quod a natura oritur.* » (JACQUES DE VITERBE, *op. cit.*, p. 176 et 177)

<sup>671</sup> « *potestas divina et supernaturalis* » ; « *est ex institutione divina vel a iure divino, quod procedit a gratia* » (*ibid.*, p. 177).

<sup>672</sup> « *invenitur communiter in hominibus et quodlibet tempore fuit* » ; « *fidèles et infideles, iudeos et gentiles ; quia id quod nature est omnibus, commune est participantibus illam naturam.* » (*id.*)

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>674</sup> Nous traduisons.

même sens, Thomas d’Aquin croit que le « droit divin [...] ne supprime pas le droit humain »<sup>675</sup>, ce que Jacques de Viterbe confirme ici. Il faut donc conclure que Jacques de Viterbe, champion de Boniface VIII, enseigne et assume, comme son rival français Jean de Paris, la doctrine du consentement constituant du peuple. Qu’en est-il du second champion de la papauté ?

ii. Un pouvoir spirituel instituant le temporel par le consentement des hommes chez Gilles de Rome

Le *De ecclesiastica potestae* de Gilles de Rome n’énonce pas la doctrine du consentement constituant du peuple. Au contraire, citant Hugues de Saint-Victor<sup>676</sup> et anticipant la bulle *Unam sanctam* qui le copiera, le Romain affirme : « il appartient au pouvoir spirituel d’instituer le pouvoir terrestre »<sup>677</sup>. À première vue, cette opinion paraît rejeter la légitimité du consentement constituant du peuple au profit du seul pouvoir constituant de l’Église et de son chef. Mais cette conclusion ne saurait satisfaire car, cinq ans plus tôt en 1297 dans son *De renunciatione papae*, Gilles de Rome reconnaît pleinement la valeur constituante du consentement des gouvernés :

<p><i>Sed quamvis sic requirirt natura negotii, quod scientes melius pericula praevidere, aliis praeficiantur, ut sub eorum gubernaculo multitudo salvetur, oportet tamen quod hoc compleatur per consensum hominum. Et sicut per consensum hominum perficitur, et completur, ut quis aliis praeficiatur, sic per consensum hominum contrario modo factum fieri potest, quod praefectus cedat, vel quod etiam deponatur.</i><sup>678</sup></p>	<p>Mais bien que la nature de la charge exige que soient mis à la tête des autres ceux qui savent mieux prévoir les dangers, de sorte que la multitude soit protégée sous leur gouvernement, il convient néanmoins que cela soit accompli par le <i>consentement</i> des hommes. Et de même que le fait qu’un homme soit mis à la tête des autres arrive et s’accomplit par le <i>consentement</i> des hommes, de même il peut arriver au contraire que par le <i>consentement</i> des hommes, celui qui était en tête renonce ou même soit déposé.<sup>679</sup></p>
--	---

<sup>675</sup> THOMAS D’AQUIN, *Somme théologique* II-II, q. 12, art. 2, concl.

<sup>676</sup> Voir note 589.

<sup>677</sup> Voir p. 151.

<sup>678</sup> GILLES DE ROME, *De renunciatione*, ROCABERTUS J. T. (éd.), *Bibliotheca maxima pontificia*, réimp. de l’éd. de 1694, Graz, Akademische Druck- und Verlagsantalt, 1969, p. 1-64, chap. 16, p. 41 (cité dans BLYTHE J. M., *Le gouvernement idéal et la constitution mixte au Moyen Âge*, MÉNARD J. (trad.), Paris, Cerf, coll. « Pensée antique et médiévale », 2005 (1992), 522 p., p. 121).

<sup>679</sup> Nous traduisons.

En résumé, c'est nécessairement « par le consentement des hommes » que sont constitués, maintenus et destitués les gouvernants. Il n'y a pas à voir un changement d'opinion entre le *De renunciatione papae* et le *De ecclesiastica potestae*, car comme le note James Blythe : « La formulation générale, selon laquelle l'autorité vient "de Dieu et du peuple" [...] rend plus facile à expliquer un changement d'accent chez le même auteur. »<sup>680</sup> Pour cet élève de Thomas d'Aquin<sup>681</sup> et aristotélien<sup>682</sup>, il faut admettre qu'il est évident que la constitution du pouvoir doit venir du peuple tout comme il est évident qu'elle doit aussi venir de l'Église. Ainsi, il ne fait point de difficulté de constater avec Antoine Côté que, dans le *De ecclesiastica potestae* :

le spirituel institue en constituant le pouvoir temporel dans sa nature même de pouvoir temporel, puisque celui-ci n'a rien qu'il n'ait reçu du spirituel : "*Nulla est itaque potestas in materiali gladio que non sit in spirituali*"<sup>683</sup>

Le pouvoir temporel reçoit tout du spirituel, mais – doit-on ajouter – ce dernier le constitue nécessairement « par le consentement des hommes ».

De part et d'autre des Alpes, les théologiens reconnaissent le consentement constituant de la communauté. Il est donc possible que la doctrine pro-Boniface VIII sur le sacre ne soit pas si éloignée qu'il n'y paraît de la doctrine pro-Philippe le Bel.

#### b. La nécessité morale et non juridique de l'institution du temporel par le spirituel

Jacques de Viterbe montre quelle perfection morale le spirituel apporte au temporel en l'instituant (i). Gilles de Rome constate quant à lui une garantie morale du consentement des hommes dans le cadre de l'institution par le sacerdoce (ii).

#### i. La perfection morale apportée par le spirituel au temporel chez Jacques de Viterbe

Toute la doctrine de Jacques de Viterbe sur l'institution du temporel par le spirituel – en fait le sacre et le couronnement – tient en cette maxime thomiste que nous avons déjà soulignée : « la grâce ne détruit pas la nature mais la forme et la parfait »<sup>684</sup>. La nature jouit d'une

---

<sup>680</sup> BLYTHE J. M., *op. cit.*, p. 122 et 123.

<sup>681</sup> « Entre 1269 et 1272, il assista manifestement aux cours de théologie de Thomas d'Aquin » à l'Université de Paris (*ibid.*, p. 99).

<sup>682</sup> Son traité politique *De regimine principum* dédié à Philippe le Bel vers 1280 consiste en un commentaire de la *Politique* et de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

<sup>683</sup> GILLES DE ROME, *De ecclesiastica potestae*, *op. cit.*, partie 2, chap. 14, p. 252. CÔTÉ A., *op. cit.*, p. 57.

<sup>684</sup> Voir p. 167.

autonomie dans son existence mais d'une dépendance à la grâce dans sa perfection. Voici les explications du docteur :

<p><i>eam instituit ut dicit Hugo de Sancto Victore. [...] dicatur quod institutio potestatis temporalis materialiter et inchoative habet esse a naturali hominum inclinatione, ac per hoc, a Deo in quantum opus nature est opus Dei ; perfective autem et formaliter habet esse a potestate spirituali, que a Deo speciali modo derivetur. Nam gratia non tollit naturam sed perficit eam et format [...]. Hec autem formatio est approbatio et ratificatio. Unde potestas humana, que est apud infideles, quantumcumque sit ex inclinatione nature, ac per hoc legitima, tamen informis est : quia per spiritualem non est approbata et ratificata. Et similiter illa, que est apud fideles perfecta et formata non est, donec per spiritualem fuerit approbata et ratificata. [...] Indiget enim formatione fidei : quia sicut nulla est vera virtus sine fide, dicente Augustino quod "ubi deest agnitio summe et incommutabilis veritatis falsa virtus etiam in optimis moribus"<sup>685</sup>, sic nulla potestas est omnino vera sine fide, non quod sit nulla et omnino inlegitima, sed quia non est vera neque perfecta, sicut neque matrimonium infidelium perfectum est et ratum, licet sit aliquantulum verum et legitimum. [...]</i></p> <p><i>Unde unctio regibus adhibetur non solum in signum sanctitatis, que in eis requiritur ; sed etiam in signum approbationis et formationis et a pontificis reges unguuntur, quia per</i></p>	<p>comme le dit Hugues de Saint-Victor, [le pouvoir spirituel] institue [le temporel]. [...] On peut dire à ce propos que l'institution du pouvoir temporel tire son existence, <i>d'une manière matérielle et inchoative</i>, de l'inclination naturelle des hommes et, par suite, de Dieu, dans la mesure où l'œuvre de la nature est l'œuvre de Dieu ; mais que, <i>d'une manière parfaite et formelle</i>, il tire son existence du pouvoir spirituel, qui dérive de Dieu selon un mode spécial. En effet, la grâce n'abolit pas la nature, mais la perfectionne et la forme [...]. Cette formation [du « pouvoir humain »] consiste en l'approbation et la ratification.<sup>687</sup> C'est pourquoi le pouvoir humain qui existe chez les infidèles, quoiqu'il existe selon une inclination de la nature et est à ce titre légitime, cependant reste informé puisqu'il n'est pas approuvé et ratifié par le spirituel. Et pareillement, chez les fidèles, il n'est pas parfait ni formé jusqu'à qu'il ait été approuvé et ratifié par le spirituel. [...] En effet, il a besoin de la formation de la foi, car de même qu'il n'est nulle véritable <i>vertu</i> sans la foi, comme le dit Augustin – "là où il manque la connaissance de la vérité suprême et immuable, la <i>vertu</i> est fausse même au sein d'excellentes mœurs" –, de même il n'est nul pouvoir entièrement véritable sans la foi ; non qu'il soit nul et entièrement illégitime, mais cependant ni vrai ni parfait, tout comme le</p>
--	--

<sup>685</sup> PROSPER D'AQUITAINE, *Sententiae ex Augustino delibatae*, n° 106, PL 45, 1868.

<sup>687</sup> Nous traduisons.

<i>spiritualem potestatem perficitur et formatur illa que temporalis dicitur</i> <sup>686</sup>	mariage des infidèles n'est ni parfait ni confirmé, quoiqu'il soit d'une certaine manière vrai et légitime. [...] C'est pourquoi l'onction est appliquée aux rois non seulement en signe de sanctification, qui est requise pour eux ; mais aussi en signe d'approbation et de formation ; et les rois sont oints par les pontifes, car le pouvoir qui est dit temporel est parfait et formé par le pouvoir spirituel <sup>688</sup>
---	---

Au début de cette citation, Jacques de Viterbe défend comme Gilles de Rome l'opinion d'Hugues de Saint-Victor – reprise ensuite par *Unam sanctam* – selon laquelle : « il appartient au pouvoir spirituel d'instituer le temporel »<sup>689</sup>. Il entend surtout ici en expliquer le sens. Le théologien distingue deux modes d'existence du pouvoir temporel : la « manière matérielle et inchoative » et la « manière parfaite et formelle ». Pour ce premier mode d'existence, la « nature » telle que voulue par Dieu se suffit à elle-même. C'est dans ce cadre que s'exerce le consentement constituant du peuple qui trouve sa raison d'être dans « l'inclination naturelle des hommes ». Pour le second mode d'existence, le pouvoir temporel dépend entièrement du « pouvoir spirituel, qui dérive de Dieu selon un mode spécial », c'est-à-dire en fait par le ministère des « pontifes ». Redisons-le, cette distinction se justifie ainsi : « la grâce n'abolit pas la nature, mais la perfectionne et la forme ». Cette « formation consiste en l'approbation et la ratification » précise le Viterbien, ce qui suppose le consentement de l'Église et l'authentification de rites tels que l' « onction ». On voit que la distinction des deux modes d'existence frappe autant les « infidèles » que les « fidèles ». Ainsi, quoique très chrétien, un roi ne peut disposer d'un pouvoir parfait et formé qu'après l'intervention du spirituel.

À ce stade de la réflexion, une question institutionnelle se pose : la perfection et la formation apportée par le spirituel au temporel sont-elles d'un ordre constitutif, c'est-à-dire juridique, ou bien seulement d'un ordre moral ? Pour caractériser cette perfection et formation, le théologien use deux fois d'un terme emprunté à saint Augustin : la « vertu ». Cette « vertu » est apportée par la « foi » ou la « vérité ». Elle s'illustre « au sein d'excellentes mœurs ». Or,

<sup>686</sup> JACQUES DE VITERBE, *op. cit.*, ARQUILLÈRE H.-X. (éd.), *op. cit.*, p. 231-233.

<sup>688</sup> Nous traduisons et soulignons.

<sup>689</sup> HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, 2, 2, 4, *PL* 176, 418. Jacques de Viterbe l'affirme ailleurs dans son ouvrage : « *spiritualis potestas habet instituere temporalem* » (JACQUES DE VITERBE, *op. cit.*, p. 295).

selon saint Augustin et saint Thomas : « La vertu est la bonne qualité de l'esprit, qui assure une vie droite, dont nul ne fait mauvais usage, que *Dieu opère en nous sans nous*<sup>690</sup>. » Ces précisions montrent que la perfection et la formation apportées par le spirituel ne sont pas d'ordre constitutionnel ou juridique. En instituant le temporel, le spirituel lui offre simplement la grâce de la « foi » par laquelle « Dieu opère » la « vertu ». Le premier mode d'existence, dit matériel et inchoatif, comprend donc notamment le *droit* qui procède de la nature ; tandis que le second mode d'existence, dit parfait et formel, touche principalement la *vertu* qui procède de la grâce. Il faut conclure que, dans la pensée de Jacques de Viterbe, l'onction de l'Église n'est pas une nécessité de droit, mais une nécessité de la vertu. Si donc « il appartient au pouvoir spirituel d'instituer le temporel » ce n'est pas pour des motifs juridiques mais moraux.

La différence de doctrine entre Jean de Paris et Jacques de Viterbe est donc très relative et n'est pas indépassable. Tous deux pensent que l'onction n'est pas nécessaire à la constitution du pouvoir. Cependant, Jean de Paris s'abstient de voir dans le sacre une nécessité de la vertu, tandis que Jacques de Viterbe ne se prive pas de la souligner haut et fort. La différence doctrinale est donc théologique et non juridique.

Lorsqu'il défend la nécessité de l'institution du temporel par le spirituel, Gilles de Rome soutient à son tour des considérations avant tout morales, touchant aux conditions de formation du consentement des hommes.

ii. La garantie morale du consentement des hommes dans le cadre de l'institution par le sacerdoce chez Gilles de Rome

La bulle *Unam sanctam* copie du *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome la liste des quatre preuves de la supériorité de la dignité du spirituel sur le temporel<sup>691</sup>. C'est dans le développement de la troisième preuve, à savoir « la réception du pouvoir » ou « l'institution du pouvoir »<sup>692</sup>, que Gilles de Rome traite de la nécessité de l'institution du temporel par le spirituel. Il écrit :

---

<sup>690</sup> Nous soulignons. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 55, art. 4, obj. 1, lequel suit PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences*, 4 vol. : *Premier livre, Deuxième livre, Troisième livre, Quatrième livre*, OZILOU M. (éd. et trad.), Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2012-2015, 582 p., 508 p., 510 p., 582 p., ici *Deuxième livre*, Dist. 27, q. 5, p. 173, qui s'inspire d'AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, 2, 19, PL 32, 1268.

Mais non point sans le consentement de la personne, commente saint Thomas (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 55, art. 4, sol. 6).

<sup>691</sup> Voir p. 151.

<sup>692</sup> Dans l'annonce de plan, il écrit « *ex ipsius potestatis acceptione* », puis dans le développement correspondant « *ex ipsius potestatis institutione* » (GILLES DE ROME, *op. cit.*, p. 20 et 22).



<p><i>si dicatur quod non omnis potestas regia est per sacerdocium instituta, dicemus quod nulla est potestas regia non per sacerdocium instituta que vel non fuerit non recta, propter quod magis erat latrocinium quam potestas [...]. Nam in lege nature, ubi fuerunt regna gentilium, omnia quasi huiusmodi regna per invasionem et usurpacionem habita sunt. [...] Per civilem itaque potenciam, non per iusticiam, regnum obtinuit. Sed secundum Augustinum, De civitate Dei, regna sine iusticia sunt magna latrocinia.<sup>693</sup></i></p>	<p>si l'on peut dire que tout pouvoir royal n'est pas institué par le sacerdoce, nous dirons qu'aucun pouvoir royal non institué par le sacerdoce ne fut légitime [<i>recta</i>], parce qu'il était plus brigandage que pouvoir [...]. En effet, dans la loi de nature où étaient les royaumes des gentils, presque tous les royaumes de ce genre furent fondés par l'invasion et par l'usurpation. [...] [Nimrod par exemple] a obtenu un royaume par la force civile et non par la justice. Cependant selon la <i>Cité de Dieu</i> d'Augustin, les royaumes sans justice sont de grands brigandages<sup>694</sup>.</p>
--	--

Plusieurs ont vu ici une différence entre les deux théologiens du pape. Pour Jacques de Viterbe les royaumes non institués par l'Église ne seraient pas « entièrement illégitime[s] »<sup>695</sup>, eux qui sont capables comme l'Empire romain « d'une certaine justice » quoique non « formée par la foi du Christ qui seule est dite justice véritable »<sup>696</sup>. Pour Gilles de Rome, plus pessimiste sur la nature humaine, aucun pouvoir institué en dehors de l'Église « ne fut légitime », étant « plus brigandage que pouvoir ». Est-ce à dire que l'institution du temporel par le sacerdoce soit une nécessité de droit ? Rappelons que Gilles de Rome reconnaît le pouvoir constituant du « consentement des hommes »<sup>697</sup>. Or, que reproche-t-il aux pouvoirs non institués par l'Église ? Qu'en pratique, « presque tous les royaumes de ce genre furent fondés par l'invasion et par l'usurpation » et obtenus « par la force ». Or, l'invasion, l'usurpation et la force ne sont-elles pas précisément le contraire du « consentement » ? Pour Gilles de Rome, dans un monde païen et insoumis au pape, les conditions de « justice » qui puissent permettre le consentement de tous est impossible. Ce n'est que dans le giron de l'Église que, la « justice » régnant contre « l'invasion » et « l'usurpation », est rendu possible « le consentement des hommes ».

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 22 et 24.

<sup>694</sup> AUGUSTIN D'HIPPONE, *De civitas Dei*, 4, 4, PL 41, 114. Nous traduisons.

<sup>695</sup> Voir note 686.

<sup>696</sup> « *Ad id ergo quod obicitur quod regnum Romanum, cum esset sine iustitia fuit latrocinium, dicendum est quod illud regnum est latrocinium in quo est defectus iustitie qualiscumque. In regno autem Romano, precipue postquam cepit augeri, fuit quidem aliqua iustitia, non tamen illa que est formata per fidem Christi, que sola dicitur vera iustitia, et ideo regnum romanum non fuit latrocinium pro illo tempore.* » (JACQUES DE VITERBE, *op. cit.*, p. 305).

CÔTÉ A., *op. cit.*, p. 57 ; RIVIÈRE J., *op. cit.*, p. 233 et 234 ; et SCHOLZ R., *op. cit.*, p. 142-144.

<sup>697</sup> Voir p. 169 et svt.

L'intervention de l'Église dans la constitution du pouvoir ne serait donc pas la négation mais bien plutôt la garantie du consentement des hommes. L'institution par le sacerdoce n'est en conséquence pas une nécessité de droit, mais une nécessité de « justice » au sens moral du terme – de « vertu » préfère dire Jacques de Viterbe.

Là encore, à propos du sacre, la différence entre le théologien du pape et celui du roi de France est toute relative. Gilles de Rome ne prétend pas que l'onction ou autre rite soit une nécessité de droit pour la constitution du pouvoir royal. Il constate seulement qu'historiquement, sans l'institution du sacerdoce, le pouvoir est sans cesse marqué par l'injustice, la force, l'invasion ou l'usurpation – bref par le contraire de ce que requiert le consentement constituant des hommes. Et, Boniface VIII qui s'inspira du travail de Gilles de Rome pour composer *Unam sanctam* devait assurément être pénétré de ces mêmes sentiments.

Malgré la vigueur du conflit, tant du côté du roi de France défendu par Jean de Paris et l'Université que du côté du pape soutenu par Jacques de Viterbe et Gilles de Rome, la doctrine juridique sur le sacre jouit d'un consensus : cette cérémonie n'est pas une nécessité de droit. Les différences entre les dualistes et les hiéocratistes du début du XIV<sup>e</sup> siècle s'affichent plutôt quant à la nécessité morale ou spirituelle du sacre, sans cependant que cette nécessité ne remette en cause le consentement constituant du peuple.

L'originalité de Jean de Paris toutefois est d'avoir pleinement intégré au sacre français ce que les juristes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles proposaient jusqu'alors pour le seul couronnement impérial. Parmi ces glossateurs figurent : l'auteur des *Quaestiones Orienses II* probablement anglais au XII<sup>e</sup> siècle<sup>698</sup> ; l'auteur de la *Summa Lipsiensis* français ou anglo-normand du dernier

---

<sup>698</sup> « Nos vero dicimus quod a Deo hanc potestatem habet imperator [...]. Nam ante potest uti gladio quam apostolico inungatur. Ex electione enim populi hoc sibi licet, qui ei et in eum omne ius transfert. » – « Quant à nous, nous disons que l'empereur tient ce pouvoir de Dieu [...]. En effet, avant qu'il soit oint par le pontife, il peut utiliser son épée. Il peut faire cela par l'élection du peuple, qui à lui et en lui transfère tout droit. » (*Quaestiones Orienses II*, Oxford, MS Oriel College 53, fol. 338<sup>r</sup>-339<sup>v</sup>, fol. 338<sup>r</sup>, transcription dans STICKLER A. M., « Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti », in *Salesianum*, vol. 15, n° 4, oct-déc 1953, p. 575-612, p. 605 ; sur l'origine anglaise du texte, voir KUTTNER S. et RATHBONE E., « Anglo-norman canonists of the twelfth century. An Introductory Study », in *Traditio*, vol. 7, 1949-1951, p. 279-358, p. 296, note 28 ; et pour connaître la pensée entière de l'auteur, voir p. 397 et svnt).

quart du XII<sup>e</sup> siècle<sup>699</sup> ; Huguccio dans sa *Summa Decretorum* entre 1187 et 1190<sup>700</sup> ; les auteurs parisiens de la *Summa Et est sciendum* entre 1179 et 1187<sup>701</sup> et d'*Ecce vicit leo* entre 1203 et 1205<sup>702</sup> ; Richard l'Anglais citant Huguccio dans son commentaire des *Décrétales* à Bologne à la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>703</sup> ; Bernard de Compostelle l'Ancien citant ce dernier « quelques années plus tard »<sup>704</sup> ; la glose palatine vers 1210-1215, tout comme son auteur présumé le canoniste bolonais Laurent d'Espagne<sup>705</sup> (+ 1248) citant Huguccio<sup>706</sup> ; Jean le Teutonique dans sa glose

<sup>699</sup> « *Ante enim erant imperatores quam summi pontifices et tunc habebant potestatem, quia omnis potestas a Deo est. Item nonne potest uti gladio quem consequitur in electione populi, quia populus ei et in eum omne ius et potestatem transfert ? Item quomodo posset ei papa dare potestatem vel executionem gladii, cum non habeat nec habere vel exercere possit, ut XXIII. q. ult. Sepe et Hii, et nullus possit plus iuris in alium transferre quam ipse habeat ? Habet ergo ut dicunt a Domino, ut d. XCVI. Si imperator et XXIII. q. IIII. Quesitum, in XCVI. Cum ad verum, in d. VIII. Quo iure. [...]* quid ergo accipit a papa, cum ungitur imperator ? Confirmationem potestatis, vel ut ei tamquam imperatori hec liceant. » (*Summa "Omnis qui iuste iudicat" sive Lipsiensis*, WEIGAND R., LANDAU P. et KOZUR W. (éd.), t. 1, Cité du Vatican, Biblioteca apostolica vaticana, 2007, 558 p., p. 71 et 72, sur *Decretum* I, D. 22, c. 1, ad v. *terreni simul et celestis*) Sur cette opinion, voir MOCHI ONORY S., *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato. (imperium spirituale – iurisdictio divisa – sovranità)*, Milano, Società editrice "Vita e Pensiero", coll. "Pubblicazioni dell'università Cattolica del sacro cuore", vol. 38, 1951, 306 p., p. 110 et 111.

<sup>700</sup> « Je crois que ce n'est pas du pape, mais des princes et du peuple, par l'élection, que l'empereur tient le pouvoir de l'épée et la dignité impériale, suivant la distinction 93, canon *Legimus* [*Decretum* I, D. 93, c. 24]. » Voir note 550.

<sup>701</sup> « *Item ante hodie potest imperator uti gladio quam consecratur in imperatorem, populi electione, qui ei et in eum omne ius et omnem potestatem transfert.* » – « De même, avant qu'il soit consacré en empereur, l'empereur peut utiliser l'épée par l'élection du peuple qui pour lui et en lui transfère tout le droit et toute la puissance. » Ailleurs, le canoniste parisien formule des développements similaires à ceux de la *Summa Lipsiensis* (voir note 699) en ces termes : « *ante enim fuerunt imperatores quam papa et tunc potestatem habebant ; nam omnis potestas a domino deo est. Item ante hodie potest imperator uti gladio quam consecratur in imperatorem, populi electione, qui ei et in eum omne ius et omnem potestatem transfert. Item quomodo posset ei papa donare potestatem vel executionem gladii, cum ipse hoc non habeat nec habere nec exercere valeat, ut C. XXIII. q. ult, sepe hii ? Et nullus possit in alium plus transferre, quam ipse habeat. Ergo habet eam a deo ut d. XCVI, si imperator et C. XXIII, q. IIII, quesitum et per populi electionem. [...]* Quid ergo a papa accipit, cum inungitur imperator ? Confirmationem potestatis accepte, vel ut ei tamquam imperatori hec liceant non simpliciter. » (*Summa et Est sciendum*, sur *Decretum* I, D. 22, c. 1 « *omnis* », ad v. *terreni simul et celestis imperii iura comisit*, cité dans STICKLER A. M., « *Imperator vicarius papae* », *op. cit.*, p. 203, note 69).

<sup>702</sup> Voir note 622.

<sup>703</sup> « *magister Huguccio dicit et bene quod a Deo solo imperator habet potestatem in temporalibus et papa in spiritualibus et sic distincta est ultimis dictis ; prius est enim imperator qui coronam accipiat a papa vel gladium ab altari, ut di. xciii, Legimus* [*Decretum* I, D. 93, c. 24], *antea fuit imperium quam apostolatus et ante fuit imperator quam apostolicus* » (RICHARD L'ANGLAIS, Reims, BM, MS 692, fol. 93<sup>rb</sup>, commentaire sur *Decretal.* IV, 17, 4 « *Causam que* » ; cité par LEFEBVRE-TEILLARD A., « *Causa natalium ad forum ecclesiasticum spectat* : un pouvoir redoutable et redouté », in *Droits et pouvoirs*, vol. 7, 2000, p. 1-11, note 31). Le fait que l'auteur se réfère à « maître Huguccio » et au canon *Legimus* suppose un renvoi à l'idée d'un pouvoir institué par le peuple quoique d'origine divine. Voir en ce sens notre analyse à la note 706.

<sup>704</sup> BERNARD DE COMPOSTELLE L'ANCIEN, Modène, Bibl. Estense, MS a 4 R 16, fol. 58<sup>vb</sup>, commentaire sur *Decretal.* IV, 17, 4 « *Causam que* » ; selon LEFEBVRE-TEILLARD A., *loc. cit.*

<sup>705</sup> Selon A. M. Stickler, l'auteur de la *Glossa palatina* serait Laurent d'Espagne (STICKLER A. M., « *Il decretista Laurentius Hispanus* », in *Studia Gratiana*, vol. 9, 1966, p. 461-549, p. 544). Voir l'opinion de cette glose à la note 707.

<sup>706</sup> « *Magister Huguccio dicit, et bene, quod a solo Deo habet potestatem in temporalibus, quamvis coronam accipiat a papa et gladium ab altari, ut XCIII legimus* [*Decretum* I, D. 93, c. 24], *nam ante fuit imperium quam apostolatus et ante imperator quam apostolicus.* » (LAURENT D'ESPAGNE, commentaire sur *Decretal.* IV, 17, 7 « *Causam que* », ad v. *regem* ; cité par OCHOA SANZ J., *Vincentius Hispanus canonista boloñes del siglo XIII*, Rome, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1960, 184 p., p. 17). En se référant au canon *Legimus* et à « maître Huguccio », Laurent d'Espagne renvoie au fondement populaire du pouvoir en accord avec

ordinaire vers 1215 qui répète la glose palatine<sup>707</sup> ; et le civiliste Jacobus de Arena (+ 1296 ou avant)<sup>708</sup> – tous ont pour point commun de fonder plus ou moins explicitement le caractère non nécessaire du couronnement impérial sur le consentement constituant du peuple<sup>709</sup>, ce que peu de juristes contestent<sup>710</sup>.

---

le commentaire de son prédécesseur selon lequel « ce n'est pas du pape, mais des princes et du peuple, par l'élection, que l'empereur tient le pouvoir de l'épée et la dignité impériale » (voir note 550). En ce sens, avant 1215 dans son apparat de gloses à la troisième *Compilatio inter quinque antiquas*, Laurent explicite le sens du canon « *Legimus* » en ces termes : « *populus per electionem facit imperatorem, set non imperium* » (LAURENT D'ESPAGNE, *Des Laurentius Hispanus Apparatus zur Compilatio III auf der staatlichen Bibliothek zu Bamberg. Nebst einer Würdigung des Apparats*, GILLMANN F. (éd.), Mayence, Kirchheim, 1935, 144 p., p. 23). Dès lors, Laurent voit une corrélation logique entre un pouvoir impérial tenu « seulement » de Dieu – autrement dit à l'exclusion du pape ou de tout autre individu, ce qui est la marque de la souveraineté médiévale –, et un pouvoir fait par l'élection populaire : « *quod aliud est ipsa iurisdictio per se inspecta, que a deo processit, et aliud, quod ipsius iurisdictionis executionem consequatur aliquis per populum* » (*ibid.*, p. 22)

<sup>707</sup> « *Ex sola enim electione principum dico eum verum imperatorem ante, quam a papa confirmetur.* » – « à partir de la seule élection des princes, je dis qu'il [l'empereur] est vraiment empereur avant qu'il ne soit confirmé par le pape. » (*Glossa palatina*, Vatican, MS Palatini latini 658, 103 fol., f. 22<sup>v</sup> et JEAN LE TEUTONIQUE, *Glossa ordinaria, Decretum Gratiani emendatum et annotationibus illustratum una cum Glossis : Gregorii XIII. pont. max. iussu editum. Ad exemplar Romanum diligenter recognitum*, Paris, 1601, s. d., 2546 col. [désormais *Glos. ord. sur Decretum*], I, D. 93, c. 24) Sachant que l'auteur de la *Glossa palatina* serait Laurent d'Espagne (voir note 705) selon lequel « *populus per electionem facit imperatorem* » (voir note 706), on peut émettre l'hypothèse que l'« élection des princes » telle que mentionnée dans la *Glossa palatina* représente au moins symboliquement aussi celle du peuple. La glose ordinaire de Jean le Teutonique n'évoque de même que l'« élection des princes », mais chez cet auteur cette élection aristocratique s'exerce à tout le moins dans le cadre de la juridiction originelle du peuple, car cette même glose au *Décret* fonde la juridiction impériale sur la *lex regia* : « *populus bene habet iurisdictionem, licet dicat lex quod transtulit ius suum in imperatorem* » – « il est bon que le peuple ait la juridiction, bien que la loi dise qu'il a transporté son droit à l'empereur » (*Glos. ord. sur Decretum* II, C. 23, q. 3, c. 11 ; nous traduisons).

<sup>708</sup> Ce civiliste justifie le plein pouvoir de l'empereur avant son couronnement en vertu de l'élection du « peuple » prescrite par la « *lex regia* », voir HUGELMANN K. G., « Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiel », in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, vol. 9, 1919, p. 1-62, p. 29, note 2.

<sup>709</sup> Postérieurement aux textes de Jean de Paris, entre 1305 et 1309, Andrea de Isernia étend à son tour la doctrine en faveur du roi de Sicile et des autres monarchies : « *postquam est rex Romanorum, consecratur per papam [...]. Ex sola electione habet administrationem sine consecratione [...]. Inde imperator dicitur rex [...]. Et lex regia fuit quae transtulit in principem omne ius [...]. Idem de rege Siciliae et alii, qui cum imperio nihil habent facere : quorum quilibet est monarcha in suo regno* » – « après qu'il est roi des romains, il est consacré par le pape [...]. Il tient l'administration sans consécration par la seule élection [...]. C'est de là que l'empereur est dit roi [...]. Et ce fut la *lex regia* qui transféra tout droit dans le prince [...]. De même du roi de Sicile et des autres, qui comme l'empereur n'ont rien à faire avec l'imperium : quiconque est monarque dans son royaume » (ANDREA DE ISERNIA, *Commentaria in usus feudorum*, Naples, s. d., 1571, 321 fol., fol. 9<sup>v</sup>). En 1314, Cynus de Pistoia confirme et cite l'opinion de Jacobus de Arena, voir note précédente et HUGELMANN K. G., *loc. cit.* Balde (1327-1400) estime que « le couronnement d'un empereur n'ajoute rien si ce n'est du lustre et un accroissement d'honneur, mais tire sa véritable essence de la seule élection concordante » – « *Coronatio in imperatore non addit nisi coruscationem et honoris augmentum, sed veram essentiam <habet> ex sola electione concordati.* » (BALDE, *In Decretalium volumen commentaria*, Venise, 1580, fol. 261<sup>v</sup>, note 6, sur *Decretal.* II, 24, 33 ; cité par KANTOROWICZ E., *Les deux corps du roi, op. cit.*, p. 371 et traduit par nous).

<sup>710</sup> Tout en reconnaissant que le royaume et la royauté sont fondés par une élection nationale (voir note 1298), Accurse (1182-1258) estime pour ce qui concerne l'empire « que les privilèges du prince ne sont pas valables avant son couronnement » – « *quod non valet privilegium ante coronationem* » (*Glos. ord. sur Cod.*, 7, 37, 3, *ad v. infulas* ; cité et traduit par KANTOROWICZ E., *Les deux corps du roi, op. cit.*, p. 367). L'opinion d'Accurse fut instrumentalisée politiquement : « Pendant le grand interrègne de l'Empire après la mort de Frédéric II, période où les couronnements à Rome furent suspendus pendant plus de soixante ans (1250-1312), des villes et des princes des parties non allemandes de l'Empire – Bourgogne et Italie – avancèrent la théorie selon laquelle, hors d'Allemagne, l'empereur élu, le *rex Romanorum*, était dénué de pouvoir exécutif et juridictionnel avant son couronnement impérial à Rome. Ce n'était bien sûr qu'une assez piètre excuse pour échapper à la suzeraineté

Si les textes de Jean de Paris s’inscrivent dans une tradition juridique bien ancrée, relevons cependant que la doctrine française a précédé la doctrine impériale brandie dans le célèbre *Defensor pacis* de Marsile de Padoue en 1324. Sur le pouvoir constituant du peuple et sur le caractère juridiquement non nécessaire du sacre ou du couronnement, le Padouan n’innove guère :

<p><i>eadem auctoritate prima [« populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem »], non alia, debent leges et aliud quodlibet per electionem institutum approbacionem necessariam suscipere, quicquid sit de cerimoniais seu solempnitatibus quibusdam, que ad esse non exiguntur electorum, sed ad bene esse, quibus eciam non factis nil minus electio valida foret.<sup>711</sup></i></p> <p><i>Non enim conferunt huiusmodi solempnitates auctoritatem, sed habitam vel collatam significant.<sup>712</sup></i></p>	<p>c’est de cette autorité première [« le peuple ou ensemble des citoyens, ou sa partie prépondérante »], non d’une autre, que les lois et tout ce qui est établi par élection doivent tenir leur nécessaire ratification, quoiqu’il en soit de cérémonies ou solennités qui ne sont point requises pour l’être [<i>esse</i>] des choses élues, mais pour leur bien-être [<i>bene esse</i>], car en leur absence, l’élection n’en serait pas moins valide<sup>713</sup></p> <p>des solennités de ce genre [le couronnement] ne confèrent pas d’autorité, mais elles signifient que cette autorité est acquise ou reçue.<sup>714</sup></p>
---	---

Et, peut-on ajouter, ce discours n’est pas éloigné de celui des théologiens de Boniface VIII. Outre la reconnaissance du pouvoir constituant du peuple, la distinction entre l’ « *esse* » et le « *bene esse* » rejoint singulièrement celle de Jacques de Viterbe posant une différence entre l’ « *esse* » « *materialiter et inchoative* » et l’ « *esse* » « *perfective [...] et formaliter* »<sup>715</sup>.

---

impériale en général ; mais puisque cette théorie était politiquement avantageuse pour Charles d’Anjou, l’homme le plus puissant d’Italie pendant les années décisives de l’interrègne, il y eut un important groupe de puissances toutes prêtes à soutenir la glose d’Accurse à la lettre et à empêcher totalement, en même temps, un couronnement impérial. » (*Ibid.*, p. 367 et 368). Lucas de Penna aussi considère le couronnement comme nécessaire au pouvoir impérial (*ibid.*, p. 369, note 37). Sur les différentes opinions des juristes médiévaux à propos du pouvoir de l’empereur avant son couronnement, voir *ibid.*, p. 365-371.

<sup>711</sup> MARSILE DE PADOUE, *Defensor pacis*, SCHOLZ R. (éd.), fasci. 1 et 2, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1932-1933, 638 p., partie 1, chap. 12, § 3, p. 64.

<sup>712</sup> *Ibid.*, partie 2, chap. 26, § 4, p. 490.

<sup>713</sup> Traduction de MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la paix*, QUILLET J. (trad.), Paris, Vrin, 1967, 584 p., p. 112.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>715</sup> Voir note 686.

Après Jean de Paris en 1302-1303, Guillaume Durand de Saint-Pourçain enracine en 1329 le paradigme du consentement constituant du peuple à propos du sacre, de l'élection divine et de l'hérédité.

B. Le consentement du peuple nécessaire au sacre, à l'élection divine et à l'hérédité dans le *De origine jurisdictionum* de Guillaume Durand de Saint-Pourçain (1329)

L'évêque de Meaux Durand de Saint-Pourçain (1275 *ca.* - 1334) est l'auteur en 1329 du traité nommé en sa forme longue : *Circa originem potestatum et iurisdictionum quibus populus regitur*<sup>716</sup> – *Autour de l'origine des puissances et des juridictions par lesquelles le peuple est régi*. L'ouvrage doctrinal s'inscrit dans le contexte de l'Assemblée de Vincennes de 1329 où sur convocation de Philippe VI de Valois se réunissent des prélats et barons « pour tâcher de mettre un terme aux conflits incessants qui s'élevaient entre la juridiction laïque et la juridiction ecclésiastique »<sup>717</sup>. L'auteur assiste à cette assemblée. Deux évêques, Pierre Bertrand et Pierre Roger, se sont aidés de ses écrits pour défendre les droits du clergé lors des discussions<sup>718</sup>.

Cinq décennies plus tard, quoique hostile aux vellétés du temporel, Charles V offre une remarquable postérité à l'œuvre privée de l'évêque de Meaux. Le *Songe du Vergier* le cite en plusieurs chapitres<sup>719</sup> et notamment au chapitre LXXXVIII, § 5 à 10<sup>720</sup>, relatif entre autres à l'onction royale de Saül. Rétrospectivement, le *De origine jurisdictionum* a donc apporté en 1329 à la royauté une pièce qui permettra en 1378 l'édification d'une doctrine officielle du sacre. Il importe donc de pénétrer la pensée de Durand de Saint-Pourçain sur l'onction biblique.

Le théologien enseigne :

<i>De regno autem Israel legimus quod habuerit legitimum initium. Saul enim primus rex forte fuit electus auctoritate Domini et ex consensu</i>	Nous lisons à propos du royaume d'Israël que son commencement a été légitime. En effet, c'est Saül qui fut par hasard élu premier roi,
---	--

<sup>716</sup> L'identité de l'auteur est démontrée dans MARTIN O., « Note sur le *De origine jurisdictionum* attribué à Pierre Bertrand », in *Mélanges H. Fitting*, t. 2, Montpellier, Imprimerie G. du Midi, 1908, p. 107-119. Le traité est publié dans GUILLAUME DURAND DE SAINT POURÇAIN, *Circa originem potestatum et iurisdictionum quibus populus regitur*, VANDERJAGT A. J. (éd.), *Laurens Pignon, op : Confessor of Philip the Good*, Venlo, Jean Miélot, p. 57-133. En regard l'éditeur transcrit la traduction aménagée de l'évêque Laurens Pignon, confesseur de Philippe le Bon, provenant de son *Traictié du commencement de seigneurie et de diversité d'estas* qui fut offert à ce dernier.

<sup>717</sup> MARTIN O., *L'Assemblée de Vincennes de 1329 et ses conséquences. Étude sur les conflits entre la juridiction laïque et la juridiction ecclésiastique au XIV<sup>e</sup> siècle*, Rennes, Bibliothèque universitaire, Travaux juridiques et économiques de l'université de Rennes, Premier supplément, 1909, 432 p., p. 51.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>719</sup> Aux chapitres XLI, XLIV et CXVII-CXXIII selon l'éditrice de *Le Songe du Vergier, op. cit.*, p. xlvi.

<sup>720</sup> *Ibid.*, chap. LXXXVIII, § 5 à 10 cite une grande partie de : GUILLAUME DURAND DE SAINT POURÇAIN, *op. cit.*, I, 3, § 3 ; I, 4-6 ; I, 7, § 1.

<p><i>populi. Eo autem reprobato propter inobedientiam electus fuit David a Deo et unctus per Samulem, ut legitur primo Regum xvi ; et filii eius successerunt ei in regnum ex ordinatione Dei.</i><sup>721</sup></p>	<p>sous l'autorité de Dieu et par le consentement du peuple. Or, comme il avait été réprouvé à cause de sa désobéissance, David fut élu par Dieu et oint par Samuel, comme on le lit au premier livre des Rois, 16 ; et ses fils lui succédèrent au royaume d'après l'ordonnance de Dieu.<sup>722</sup></p>
---	---

L'objet de ce paragraphe est d'établir en quoi le royaume d'Israël a un « commencement » « légitime ». Pour l'auteur, le royaume est légitime car « le premier roi » fait l'objet d'une part d'une élection, celle de Dieu, et d'autre part d'un consentement, celui du peuple. Cette légitimité est maintenue car après la déposition de Saül le nouveau roi est lui aussi « élu ». Puis, le royaume reste toujours légitime car la succession est ordonnée par Dieu.

Le consentement du peuple ayant été associé à l'élection de Dieu pour Saül, on doit supposer par parallélisme qu'il s'est aussi exprimé pour l'élection du second roi, tout comme pour l'ordonnement d'une succession qui n'est autre que l'élection d'une descendance. Concernant l'onction, elle paraît être liée à l'élection divine : « David fut élu par Dieu et oint par Samuel ». Or, bien que l'auteur ne le précise pas, nous savons que, comme David, Saül aussi est oint par Samuel selon 1 Sam 10, 1. Nous en venons alors à ce résultat : l'onction est donnée à un roi légitime parce qu'élu par Dieu et consenti par le peuple. Le sacre donc pourrait conjuguer sans difficulté tant l'élection divine que le consentement du peuple.

Ailleurs, l'évêque de Meaux développe sa pensée sur l'origine du pouvoir temporel :

<p><i>Quamvis enim a principio quo Deus hominem creavit dedit ei ut preesset piscibus maris et volatilibus celi et / bestiis terre, ut dicitur Genesis secundo, tamen nulli hominum commisit specialiter dominatur super alios homines nec de hoc fecit speciale preceptum nec specialem ordinationem in benedictione. [...]</i></p> <p><i>Modus autem debitus perveniendi ad potestatem seu auctoritatem regendi populum est duplex, videlicet per</i></p>	<p>En effet, bien qu'au commencement, où Dieu créa l'homme, il lui donna de dominer les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et les bêtes de la terre, comme il est dit dans la Genèse [Gn 1, 26], cependant, il ne confia à aucun homme en particulier la domination sur les autres hommes, et ne fit pas à ce sujet de précepte spécial, ni d'ordonnance spéciale dans sa bénédiction. [...]</p> <p>La manière normale de parvenir à la puissance ou à l'autorité pour gouverner le peuple est double, à savoir par la succession</p>
---	--

<sup>721</sup> *Ibid.*, I, 7, § 1. L'extrait est cité dans *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXXVIII, § 10.

<sup>722</sup> Nous traduisons.

<p><i>hereditariam successionem et per electionem. Sed modus perveniendi hereditariam successionem non potest esse primus : qui enim succedet alii non est primus quia alius precedit. Igitur primus modus perveniendi debite ad auctoritatem regiminis est per electionem Dei vel hominum. Et ille qui est per electionem specialem Dei rarus fuit et quasi privilegiatus ; ille autem qui est per electionem et consensum populi est communis.</i><sup>723</sup></p>	<p>héréditaire, et par l'élection. Mais la manière de parvenir à la succession héréditaire ne peut être première : celui qui en effet succède à un autre n'est pas premier car un autre le précède. En conséquence, le premier moyen de parvenir normalement à l'autorité du gouvernement est par l'élection de Dieu ou des hommes. Et cette manière qui est par l'élection spéciale de Dieu fut rare et comme un privilège ; tandis que la manière qui est par l'élection et le consentement du peuple est commune.<sup>724</sup></p>
--	--

Le théologien rappelle l'égalité originelle dans laquelle ont été créés les hommes, en s'appuyant comme d'autres avant lui sur Genèse 1, 26<sup>725</sup>. Il remarque en outre que dans la Bible comme ailleurs, Dieu « ne confia à aucun homme en particulier la domination sur les autres hommes ». Donc, ni Saül, ni David n'ont reçu lors de l'élection divine ou lors de leur onction un droit divin de domination de leurs semblables. Ceci explique alors pourquoi pour être « légitime » Saül a besoin, malgré son élection divine, de recueillir le « consentement du peuple ». Du reste, quoique l'on puisse accéder au gouvernement par « succession héréditaire », il n'en demeure pas moins que celle-ci dérive ultimement non pas du droit mais de l'élection d'un premier et donc à ce titre du consentement du peuple. En définitive, qu'importe que l'élection vienne de Dieu ou des hommes car même un élu et oint de Dieu ne peut se hisser au-dessus de la nature dans laquelle le Seigneur l'a créé : il ne pourra gouverner sur ses égaux qu'en vertu de leur consentement.

Nous l'avons vu, le *De origine jurisdictionum* circule au sein de l'Assemblée de Vincennes. Or, un des arguments du clergé avancé pour défendre les prérogatives temporelles de l'Église de France manifeste clairement que tous les évêques présents partagent les mêmes vues que Durand de Saint-Pourçain sur l'origine du pouvoir temporel. Le *Libellus* de Pierre Bertrand, un des évêques ayant assisté à l'Assemblée, enregistre entre autres documents relatifs

<sup>723</sup> GUILLAUME DURAND DE SAINT POURÇAIN, *op. cit.*, I, 2, § 1 ; I, 3, § 1. Ces paragraphes ne sont pas cités par le *Songe du Vergier*.

<sup>724</sup> Nous traduisons.

<sup>725</sup> Tels Rathier, évêque de Vérone au X<sup>e</sup> siècle (voir JOURDAIN C., « Mémoire sur la royauté française et le droit populaire d'après les écrivains du Moyen Âge », in *Mémoires de l'Institut national de France*, t. 28, 2<sup>e</sup> partie, 1876, p. 97-154, p. 103) ; la *Glose ordinaire* de la Vulgate (voir BUC Ph., *L'ambiguïté du Livre*, *op. cit.*, p. 338 et 339) ; et Nicolas de Gorran, confesseur dominicain de Philippe le Bel (voir *ibid.*, p. 102).



à cet évènement « le discours de l'archevêque de Sens P. Roger »<sup>726</sup> qui s'exprime après délibérations des « prélats » et en leur nom<sup>727</sup>. Ce discours est d'autant plus important qu'il est celui du futur pape Clément VI. Le prélat expose la nature du droit sur lequel est, au premier chef, fondée la compétence temporelle des ecclésiastiques de France : « l'Église gallicane revendique son droit [...] en vertu de la coutume », qui est « introduite [...] par *la volonté et l'élection du peuple*, recourant suivant son approbation plus à la justice ecclésiastique plutôt qu'à la justice séculaire, et en sa faveur. »<sup>728</sup> C'est le futur pape qui l'affirme et au nom des prélats du royaume : la juridiction temporelle des évêques ne dérive pas de leur autorité spirituelle mais est constituée ultimement par « la volonté et l'élection du peuple ». L'opinion de l'évêque de Meaux est de la sorte publiquement et officiellement confirmée devant le roi. L'Église de France de 1329 ne craint pas d'appliquer pour elle-même ce qu'elle enseigne pour la royauté : le pouvoir temporel est constitué par le consentement et l'élection du peuple. Et, pouvons-nous déduire, le sacre épiscopal comme le sacre royal ne peuvent rien changer à cela.

Sous la plume de Jean Golein, le sacre fait l'objet en 1374 d'un traité à part entière. Or, considérant le contexte de la succession héréditaire française, le carme fonde le droit royal non sur une cérémonie mais sur un accord de tous historique.

C. Une succession française fondée historiquement sur l'accord de tous dans le *Traité de la consecracion des princes* de Jean Golein (1374)

Le *Traité de la consecracion des princes* est né d'une manière particulière. Charles V commande au carme Jean Golein<sup>729</sup> une traduction historiée du *Rational ou manuel des divins offices* de Guillaume Durand de Mende qu'il achève en 1374. À cette occasion, le carme y insère en guise de complément son *Traité de la consecracion des princes* « pour la reverence »

---

<sup>726</sup> MARTIN O., *ibid.*, p. 52.

<sup>727</sup> « *Quibus auditis, dixerunt praelati quod deliberarent super istis, et fuit assignata dies veneris sequens. / Qua die veneris respondit pro praelatis dictus dominus electus senonensis, et posuit infra scripta apud Vincennas, ubi rex tenuit dictam diem, dicens sic* » (PIERRE BERTRAND, *Libellus*, DURAND DE MAILLANE P.-T. (éd.), *Les libertés de l'Église gallicane*, t. 3, Lyon, Pierre Bruyset Ponthus, 1771, p. 444-503, p. 456).

<sup>728</sup> Nous soulignons. « *Ecclesia enim Gallicana magis vindicat sibi jus consuetudine quam ex praescriptione, quia consuetudo videtur introducta, magis ex voluntate et electione populi, recurrentis ad iudicium Ecclesiasticum, potius quam ad iudicium saeculare, et in favorem eorum.* » (PIERRE ROGER, *Oratio electi senonensis*, DURAND DE MAILLANE P.-T. (éd.), *op. cit.*, p. 457-479, p. 470)

<sup>729</sup> Pour une présentation de l'auteur et de ses activités de traductions pour le roi, voir NEPOTE J., « Présentation du *Traité du sacre* de Jean Golein (1374) », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 217-223, p. 217 et 218.

de Charles V et de sa consécration<sup>730</sup> pour laquelle il a probablement assisté<sup>731</sup>. Mais l'initiative de cette production viendrait selon Golein du roi lui-même qui « [lui] fait translater [la] consecracion »<sup>732</sup>, c'est-à-dire l'*ordo* de couronnement de Charles V. Dans les faits, c'est plus qu'une traduction, c'est un commentaire linéaire de cette liturgie, vue par un théologien proche de la famille royale, le confesseur de la reine<sup>733</sup>. Le bibliophile Charles V l'a certainement lu et médité, car dans le manuscrit original de la traduction du *Rational* contenant le traité du sacre, le roi authentifie la propriété et la direction de l'ouvrage en écrivant de sa main : « est a nous. / Charles le. V<sup>e</sup>. de notre nom / et le. fimes translater escrire et tout. parfere »<sup>734</sup>. Cette épigraphe confère ainsi au *Traitié de la consecracion des princes* une valeur quasi-officielle.

Le commentaire de Golein ne sera pas directement cité par le *Songe du Vergier*, édité quatre ans plus tard, mais plusieurs de ses idées y sont reprises, entre autres : le royaume de France est un héritage d'une partie de l'empire de Charlemagne ; le roi de France peut se nommer « l'empereur de France »<sup>735</sup> ; et sa dignité est supérieure en raison de la Sainte Ampoule<sup>736</sup>. Rétrospectivement, le *Traitié de la consecracion des princes* apparaît donc comme une réflexion préparant de fait une doctrine officielle du sacre. Nous nous intéressons à son propos uniquement à ce qui ressort en propre à la constitution du pouvoir.

Selon Jean Golein, le droit successoral à la couronne de France est fondé par l'empereur Charlemagne et le pape :

li [Charlemagne] qui estoit patrician et empereur et, avec, le pape instituerent que l'election du pape seroit aux cardinalz, l'election de l'empereur aux nobles d'Alemaigne, et le royaume de France demourroit aux roys de France descendans de la sainte et sacree lignie par hoir masle<sup>737</sup>

Quoiqu'auréolée « de la sainte liqueur [...] du ciel apportée par la main des angelz »<sup>738</sup>, la monarchie héréditaire française serait donc l'objet d'une institution humaine. Plus loin, l'auteur précise sa pensée à propos de la succession française proprement dite où, puisqu'il n'est plus question de la succession papale, Charlemagne devient le principal auteur de l'ordonnance :

---

<sup>730</sup> JEAN GOLEIN, *Traitié de la consecracion des princes*, BRUCKER Ch. et DEMAROLLE P. (éd.), *op. cit.*, p. 675.

<sup>731</sup> Sur la présence probable de Golein au sacre, voir SHERMAN C. R., « The Queen in Charles V's Coronation Book : Jeanne de Bourbon and the *Ordo ad reginam benedicendam* », in *Viator*, vol. 8, 1977, p. 255-298, p. 284 et 285.

<sup>732</sup> JEAN GOLEIN, *op. cit.*, p. 709.

<sup>733</sup> Selon les éditeurs de *ibid.*, p. 105.

<sup>734</sup> GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Rational ou manuel des divins offices*, JEAN GOLEIN (trad.), Paris, BNF, MS Français 437, 1374, 404 fol., fol. 402<sup>v</sup> et 403<sup>r</sup>.

<sup>735</sup> Voir p. 76.

<sup>736</sup> Voir p. 518.

<sup>737</sup> JEAN GOLEIN, *op. cit.*, p. 676.

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 675.

car Charlemaine [...] ordena avec l'eglise<sup>739</sup> où estoit le pape et le saint college de Romme et plusieurs prelaz et roys et ducs et autres princes crestiens, par l'acort de tous, que le royaume de France fust tenu par succession de hoir masle le plus prochain de la lignie<sup>740</sup>

L'empereur Charlemagne n'ordonne pas toutefois la succession par sa seule autorité. Il légifère « avec » l'Église, le pape, le collège de Rome, des prélats, rois, ducs et autres princes. L'institution de la succession royale française est donc disposée par une assemblée qualitativement et quantitativement importante. En outre, le régime de la succession est marqué par des règles de filiation uniquement : « descendants de la [...] lignie par hoir masle », « par succession de hoir masle le plus prochain de la lignie ». La cérémonie du sacre n'est donc pas conditionnelle, ni constitutive de la succession. En conséquence, le roi de France reçoit son pouvoir d'une succession instituée par « l'acort de tous ». Le fondement du pouvoir royal provient donc d'un large consentement, puisqu'il s'agit de l'accord d'un nombre important de grands.

Or, à l'époque de Jean Golein, ce genre d'assemblée réunissant à l'appel du souverain une élite du royaume non élue – les États-généraux – est perçu par les rois Jean II et Charles V comme une représentation de tous les régnicoles, en accord – *mutatis mutandis* – avec la philosophie de Marsile de Padoue selon laquelle le pouvoir législatif appartient à « l'ensemble des citoyens ou sa partie prépondérante, qui représente tout l'ensemble », ce que confirme en France Nicole Oresme dans sa glose de la *Politique* d'Aristote commandée par Charles V<sup>741</sup>. Aussi, considérant ce contexte philosophique et institutionnel, il est probable que Jean Golein et ses lecteurs tels que Charles V conçoivent l'assemblée réunie par Charlemagne comme une représentation des citoyens de l'empire, de sorte que la succession française n'est pas seulement fondée sur « l'acort de tous » les participants, mais aussi par voie de représentation sur « l'acort de tous » les sujets de l'empire. Aussi, bien que le *Traitié de la consecracion des princes* ne le précise pas explicitement, il ne faut pas exclure que dans la pensée de son auteur le fondement du pouvoir royal héréditaire gît, en dernier lieu, dans le consentement historique de tous.

De la fin du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, Pierre le Chantre, Raoul le Noir, Guillaume Durand de Mende, Jean de Paris et l'Université, Guillaume Durand de Saint-Pourçain et Jean Golein contribuèrent chacun à la formation d'une pensée française sur le sacre et la constitution du

---

<sup>739</sup> Les éditeurs précisent pour ce mot : « Comprendre : "assemblée ecclésiastique, synode" ».

<sup>740</sup> *Ibid.*, p. 710 et 711.

<sup>741</sup> Voir p. 253-256.

pouvoir. Les travaux de ces auteurs fondent l'enclume doctrinale sur laquelle s'est forgée en 1378 une doctrine française officielle : l'œuvre royale du *Songe du Vergier*.



## Section 2 : La doctrine royale du *Songe du Vergier* sur le sacre et la succession (1378)

Outre son « rare succès »<sup>742</sup>, le *Songe du Vergier* datant de 1378 constitue le plus important texte pour l'étude de la nature juridique du sacre. C'est la première fois et même peut-être la dernière fois qu'un roi, Charles V, ordonne une réflexion systématique et exhaustive des rapports du temporel et du spirituel en général, et de la cérémonie du sacre en particulier, dans ses aspects juridiques, théologiques et politiques. Cette réflexion prend concrètement la forme d'un dialogue entre un chevalier et un clerc se faisant les avocats respectifs de deux reines, la puissance temporelle et la puissance spirituelle, auprès du juge Charles V choisi tel par elles pour ses qualités morales exceptionnelles afin qu'il leur apporte la « tranquillité et paix »<sup>743</sup>. Chaque chapitre correspond à une prise de parole par l'un ou l'autre des avocats. Si le dialogue conserve un ton impartial, il va bien sûr de soi que c'est dans les paroles du chevalier, avocat de la puissance temporelle, que Charles V expose sa défense et sa doctrine à l'égard de l'Église, de l'empereur et accessoirement des Anglais que le clerc lui incarne tout ensemble.

Cette œuvre de science n'aurait pas pu voir le jour sans le goût exceptionnel de Charles V pour les lettres<sup>744</sup>. Ce roi, qui a bien mérité son épithète « le Sage », nous a laissé la preuve de son implication personnelle dans le travail doctrinal du *Songe du Vergier*. D'abord, comme le souligne Marion Schnerb-Lièvre, l'*Explicit* du *Somnium Viridarii* montre

que le roi choisit l'auteur du *Somnium Viridarii* pour remplir certaines fonctions officielles, fonctions qui peut-être, devaient simplement lui permettre de rédiger un ouvrage dont Charles avait eu l'idée et qu'il souhaitait faire composer.<sup>745</sup>

Ensuite, une note de la main de Charles V lisible « dans le manuscrit original » du *Songe du Vergier* – à savoir le manuscrit *Royal 19 C IV* de la *British Library*, un butin emporté par les Anglais à l'issue de la guerre de Cent ans – rapporte : « nous [...] le fismes compiler, translater et escrire », suivi de la signature du roi<sup>746</sup>. La compilation dont parle Charles V concerne le texte latin du *Somnium Viridarii*, la traduction quant à elle désigne le *Songe du Vergier*, l'écrit

---

<sup>742</sup> Selon l'éditrice de : *Le songe du Vergier*, *op. cit.*, p. IX.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 5 ; voir en son entier le Prologue *ibid.*, p. 3-11.

<sup>744</sup> « On sait que Charles V aimait faire tenir devant lui des entretiens et des discussions entre ses conseillers ou entre des "maîtres en théologie" » rapporte M. Schnerb-Lièvre (*Ibid.* p. LXX se référant à CHRISTINE DE PISAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, SOLENTE S. (éd.), t. 1, Paris, Honoré Champion, 1936, 249 p., chap. XV). Mais surtout, c'est à ce roi que l'on doit la création et l'origine d'une bibliothèque royale agrémentée de nombreuses traductions commandées par ses soins.

<sup>745</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, p. LXIV. Voir l'*Explicit* : *ibid.*, p. XXVII : « *inter agentes in rebus domus sue et in consiliarium, me quamvis indignum, moto proprio duxit eligendum* ».

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. XX.

enfin provient d'un personnage choisi pour certaines fonctions officielles comme nous l'avons dit. Bref, du début à la fin, l'œuvre est orchestrée par les soins du roi sage, ce qui suppose de la part de ce royal savant une volonté doctrinale résolue et réfléchie. C'est pourquoi le *Songe du Vergier* mérite plus le qualificatif de royal plutôt que d'officiel.

Le *Songe du Vergier* est précédé de deux ans de sa version latine titrée *Somnium Viridarii*, publiée en 1376. La suppression de redites, et l'effort de rationalisation et de clarification du traducteur à l'égard du texte latin, ainsi que la note de Charles V, laissent supposer que le *Somnium Viridarii* a sans doute été un « brouillon »<sup>747</sup> collationnant toutes sortes de sources en vue d'y apporter de l'ordre dans une version postérieure et traduite. Il convient donc avant tout d'étudier le texte français de l'œuvre initiée et dirigée par Charles V.

Le texte français « par sa composition, par son style et par sa langue » sortirait de la main d'un seul auteur, mais plusieurs ont pu travailler sur le *Somnium*. Sans prétendre « avoir trouvé la solution définitive » à la question de l'identité de l'auteur des deux textes, Marion Schnerb-Liévre confirme l'intuition d'Alfred Coville selon laquelle Évrart de Trémaugon serait l'auteur principal<sup>748</sup>. Ce dernier a « probablement étudié à l'Université de Bologne »<sup>749</sup>. Il nous reste trois de ses leçons d'enseignant<sup>750</sup>. Dans une lettre, le pape Grégoire XI « autorise celui-ci à se faire suppléer pour son enseignement des Décrétales » afin qu'il puisse « donner son temps aux affaires du roi »<sup>751</sup> – temps qui a pu permettre à ce juriste d'exécuter le dessein doctrinal de Charles V.

Dans le sillage d'une genèse doctrinale française ancrant le sacre et la succession héréditaire sur le consentement du peuple, l'auteur du *Songe du Vergier* établit à son tour la royauté comme étant fondée par le peuple selon le droit des gens et le canon *Legimus* (A). Plus encore, il élabore une théologie de la Sainte Ampoule confirmant la légitimité populaire de la royauté française (B).

---

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. XLIII.

<sup>748</sup> Voir *ibid.*, p. LXXXV-LXXXVIII.

<sup>749</sup> *Ibid.*, p. LXXXV.

<sup>750</sup> *Id.*

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. LXXXVI ; « *propter negocia [...] Karoli regis Francorum illustris quibus insistere te oportet* » (*id.*).

## A. Le fondement populaire de la royauté et du sacre

Selon les auteurs du *Songe du Vergier*, la royauté est fondée par le peuple en vertu du droit des gens et du canon *Legimus* (1), de sorte que le caractère éventuellement conditionnel ou constitutif du sacre est également déterminé par le peuple (2).

### 1. La royauté fondée par le peuple selon le droit des gens et le canon *Legimus*

Le *Songe du Vergier* expose le fondement populaire de la royauté tout en considérant les trois manières d'établir un roi (a). Il montre ensuite à propos de ce fondement populaire que le droit des gens est valable au royaume d'Israël (b), de même que le canon *Legimus* est valable au royaume de France (c).

#### a. Le fondement populaire de la royauté et les trois manières d'établir un roi

Les « troys manieres » par lesquelles « un roy est ordené et establi » sont exposées dans le chapitre LXXVIII qui ne fait pas œuvre originale puisque sur les trois pages du chapitre, l'auteur du *Songe* emprunte presque mot à mot le chapitre VI des *Octa quaestiones* de Guillaume d'Ockham<sup>752</sup>. Ces « troys manieres » – que l'on peut décrire comme les trois causes du pouvoir royal – ne concerne pas directement le sacre. Cependant, le chevalier en fait le cœur de sa démonstration juridique pour prouver que « ce n'est pas chose necessaire que un roy qui vient par succession prengne aucun pover sur la temporalité par cause de son couronnement »<sup>753</sup>. De fait, c'est en rationalisant les causes du pouvoir royal que le chevalier parvient à circonscrire par la négative l'effet juridique du sacre. C'est pourquoi, les trois causes du pouvoir royal sont comme la source de la pensée du *Songe* sur le pouvoir royal en soi, et sur le sacre du roi par voie de conséquence. Les voici :

Primierement, par la volanté et l'ordenance du pueple ; car chascun pueple qui n'est subject a roy ou a impereur puet, par le droit dez gens, eslire et faire un roy, comme il appiert ou *Decret, nonagesima tercia distincione, capitulo Legimus*<sup>754</sup>.

Secondement, puet estre un roy establi et ordené par l'impereur, ou par le roy qui a plusieurs et divers pueples soubbz soy ; car l'impereur puet faire novel roy en une province ou contree qui

---

<sup>752</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Octa quaestiones de potestate pape*, SIKES J. G. (éd.), *Opera Politica*, Manchester, vol. 1, University of Manchester at the University Press, 1940, 374 p., q. 8, chap. 3, p. 161-163.

<sup>753</sup> *Le Songe du Vergier*, op. cit., chap. LXXVIII, § 4.

<sup>754</sup> *Decretum* I, D. 93, c. 24 dispose : « *exercitus imperatorem faciat* » – « [que] l'*exercitus* fasse l'empereur ».



n'aret point de roy ; si puet un roy, qui ne recognoit point de soubverain et a diverses provinces soubz soy, faire roys, dux, contes ou barons.

Tiercement, puet estre un roy ordené par titre de empcion ou par juste guerre ; car se aucun puissent achete un royaume de celluy qui avoit pover de le vandre, ou se par juste guerre il conquiert un royaume, certes il doit avoir et porter nom de roy.<sup>755</sup>

En résumé, ces trois causes sont les suivantes : la cause de la volonté du peuple, la cause d'un pouvoir hiérarchiquement supérieur, enfin la cause d'un achat ou d'une juste guerre. Observons que la première cause conditionne les deux autres, car s'il peut y avoir une royauté instituée par un supérieur, ce n'est que parce que ce dernier tient son pouvoir du peuple ; de même, s'il peut y avoir achat d'un royaume auprès « de celluy qui avoit pover de le vandre », ce n'est que parce que ce pouvoir de vendre a été – au moins originairement – ordonné et établi par le peuple<sup>756</sup>. Or, pour l'auteur du *Songe*, la cause du peuple jouit d'un fondement canonique : le canon *Legimus* de la distinction 93 du *Décret* de Gratien disposant que l' « *exercitus imperatorem faciat* ». La version latine du *Songe*, le *Somnium Viridarii*, cite ce canon en ces termes : « *exercitus sibi facit et eligit imperatorem* »<sup>757</sup> ; et le *Songe du Vergier* les traduit comme suit : « une assemblée ou un pueple si fait roy / ou impereur »<sup>758</sup> : preuve que les légistes de Charles V conçoivent bien l'*exercitus* du canon *Legimus* comme désignant l'assemblée représentant au moins symboliquement le peuple<sup>759</sup>, ou le peuple lui-même puisque lui seul *fait* l'empereur, et par suite, tout pouvoir suprême. Le canon *Legimus* dispose ainsi juridiquement le fondement populaire de la royauté.

Or, selon le chevalier, le canon *Legimus* illustre un « droit dez gens ». Par définition, ce droit devrait s'appliquer en tout royaume sans exception, quand bien même il serait institué par Dieu.

---

<sup>755</sup> *Ibid.*, chap. LXXVIII.

<sup>756</sup> En effet, « un pueple, quant il fait de novel un roy sur soy, et submet lez persones et lez biens a luy comme souverain, il puet mettre loy ou condiction » (*ibid.*, chap. LXXVIII, § 7).

<sup>757</sup> *Somnium Viridarii*, SCHNERB-LIÈVRE M. (éd), t. 1 : *Livre I*, Paris, CNRS, 1993, 382 p., chap. CLII, § 12.

<sup>758</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. CXVIII, §12.

<sup>759</sup> D'après l'apparat au *Décret Ecce vicit leo* de l'école parisienne vers 1203-1205, et d'après Jean de Paris vers 1302-1303, dans son sens d'assemblée, l'*exercitus* correspondrait en France à la réunion des « barons » (voir p. 158). Ces barons élisent le roi toutefois selon Jean de Paris dans le cadre du pouvoir constituant « de Dieu et du peuple » (voir p. 154 et suivant). Alain l'Anglais glose vers 1202 le terme *exercitus* du canon *Legimus* également dans son acception d'assemblée : « *idest senatus quondam ; hodie principes alamanie* » – « c'est-à-dire jadis le sénat, aujourd'hui les princes d'Allemagne » (voir note 1658).

b. Le droit des gens valable au royaume d'Israël

L'historienne de la philosophie Jeannine Quillet soutient l'idée selon laquelle le *Songe du Vergier* conçoit « des exemples de gouvernement de pure institution divine » comme dans « le livre des Rois »<sup>760</sup>. Cette opinion soulève la question de la validité au royaume d'Israël du droit des gens reconnaissant qu'un peuple non-sujet doit élire et faire le roi s'il désire ce gouvernement. Pour étayer son propos, l'historienne de la philosophie résume synthétiquement l'essentiel du chapitre LXXVIII. Mais ce faisant, elle propose déjà une interprétation des idées du chevalier. Voici en regard l'extrait de la paraphrase de l'historienne et le texte original du *Songe* :

<p>tout gouvernement est établi par institution positive, divine et humaine. L'Ancien Testament donne des exemples de gouvernement de pure institution divine, au livre des <i>Rois</i> ; mais il donne aussi, en même temps que le nouveau Testament, des exemples de gouvernement d'institution humaine. S'il s'agit d'un gouvernement établi <i>per voluntamen hominum</i>, le couronnement ne confère aucun pouvoir temporel. En effet, [ici vient l'énumération des trois manières d'ordonner et établir un roi].<sup>761</sup></p>	<p>[§ 2.] toute seignorie royal si est entouduite de ordenance devine ou humaine ; et cela nous appiert assez <i>in libro Regum</i>, ouquel nous avons que Diex ordena la seignorie royal par Samuel, et monstra quel devoit estre le droit du roy ; de l'ordenance huaine appiert, tant ou Viel que ou Novel Testament, que en plusieurs hystoires, par lezquellez il appiert comment plusieurs roys furent <i>par la volonté dez hommes fais</i> [<i>per voluntamen hominum facti Reges</i>]<sup>762</sup>. [...]</p> <p>[§ 4] Et pour ce povons nous dire que ce n'est pas chose neccessaire que un roy qui vient par succession prengne aucun pover sur la temporalité par cause de son couronement [...]. Car en troys manieres un roy est ordené et establi. [ici vient l'énumération des trois manières d'ordonner et établir un roi].</p>
--	---

La différence entre le résumé de Jeannine Quillet et l'original se situe dans ces mots de l'historienne : « S'il s'agit d'un gouvernement établi *per voluntamen hominum* ». En effet, là où le chevalier parle à cet endroit d' « un roy qui vient par succession », Jeannine Quillet parle

<sup>760</sup> QUILLET J., *La philosophie politique du Songe du Vergier (1378). Sources doctrinales, op. cit.*, p. 79.

<sup>761</sup> QUILLET J., *loc. cit.*

<sup>762</sup> Texte du *Somnium Viridarii, op. cit.*, chap. CLXX, § 2 correspondant à la partie de la citation du *Songe* soulignée par nous.

d' « un gouvernement établi *per voluntamen hominum* ». Or, le chevalier ne paraît pas dire *un roi par la volonté des hommes*, mais « un roy », c'est-à-dire un roi quelconque, « qui vient par succession ». La suite du texte confirmerait d'ailleurs qu'il s'agit de tout roi : « Car en troys manieres *un roy* », non pas *un roi par la volonté des hommes*. De plus, Jeannine Quillet semble modifier le contexte de l'expression « *per voluntamen hominum* ». Alors que la formule concerne le paragraphe 2 au sujet « de l'ordonance huaine » par distinction avec l' « ordonnance devine », l'historienne déplace la formule au paragraphe 4 dont le sujet n'est plus le même, puisqu'il s'agit de savoir si le couronnement a un effet sur « un roy qui vient par succession ».

Selon la lecture alternative que nous proposons, les « troys manieres » par lesquelles « un roy est ordené et établi » s'appliqueraient donc à « toute seignorie royal » qu'elle soit « entouduite » par une « ordonnance devine » ou par une « ordonnance huaine ». Selon cette hypothèse, comment le *Songe du Vergier* conçoit-il le cas d'une royauté introduite selon une « ordonnance devine » et cependant par le moyen de « la volanté et [de] l'ordonance du pueple » ? Si la chose peut nous paraître contradictoire, il n'en est pas de même pour l'auteur du *Songe*. Ce dernier l'illustre avec l'exemple de Saül, c'est-à-dire le roi même auquel fait référence le chevalier pour justifier la possibilité d'une « ordonnance devine », lorsqu'il dit : « cela nous appiert assez *in libro Regum*, ouquel nous avons que Diex ordena la seignorie royal par Samuel, et monstra quel devoit estre le droit du roy »<sup>763</sup>. Or, au chapitre LXXXVIII, le chevalier dit : « Saül, le premier roy de Israël, fust esleü de la volanté de nostre Seigneur, c'est assavoir par le pueple »<sup>764</sup>. En bref, il est possible de conclure que dans le *Songe*, Dieu élit mais par le peuple.

Dans la doctrine du *Songe*, la volonté de Dieu et la volonté du peuple n'apparaissent pas antinomiques, car : si la volonté de Dieu est d'instituer une royauté sur un peuple dépourvu de chef, ce sera en conformité avec le « droit dez gens » d'après lequel un peuple peut « eslire et faire un roy ». On peut même supposer qu'il en est toujours ainsi, car comme le rappelle le *Songe du Vergier* – en se fondant sur les *Institutes*<sup>765</sup> – le droit des gens « est appelé droit naturel » et « est de l'ordonance divine établi, *touzjours*<sup>766</sup> ferme et estable »<sup>767</sup>.

<sup>763</sup> C'est en fait le premier livre de Samuel : Sam 8, 9-17 sur le « droit du roy » ; Sam 9 et 10, 1 sur Dieu qui ordonne la royauté par Samuel au profit de Saül.

<sup>764</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXXVIII, § 10.

<sup>765</sup> *Inst.*, I, 2, § 11 : « [ce] droit naturel, qui est observé par toutes les nations également, étant établi par la providence, n'est point sujet au changement ».

<sup>766</sup> Nous soulignons.

<sup>767</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. XXXVI, § 25.

Le droit naturel reconnaissant le fondement populaire de la royauté est bien valable dans le royaume d'Israël, de même que son corolaire le canon *Legimus* étend également son empire sur le royaume de France.

### c. Le canon *Legimus* valable au royaume de France

L'historien du droit Henri Morel formule à la suite d'André Lemaire<sup>768</sup> l'opinion suivante :

Il est symptomatique que l'auteur du *Songe du Vergier*, vraisemblablement inspiré par Charles V, lorsqu'il énumère les modes de désignations des rois et qu'il développe particulièrement « la volonté du peuple », met à part la monarchie française pour laquelle l'intervention divine aurait été déterminante<sup>769</sup> : la *lex regia*, ou une institution similaire, voire même un pacte, seraient donc la source normale du pouvoir royal, mais la France constituerait – dans une certaine mesure – l'exception à cette règle.<sup>770</sup>

Les « modes de désignations » dont parle Henri Morel correspondent dans le *Songe* aux « trois manieres » dont « un roy est ordené et établi ». Selon l'historien, le royaume de France ferait « exception » à ces trois causes. À l'exemple d'André Lemaire<sup>771</sup>, dans sa note infrapaginale, l'auteur appuie cette idée sur une citation du *Songe* : « quoy que nous dïons dez aultres roys, il samble que nul ne doie doubter que le roy de France ne praigne especial grace du Saint Esprit par sa sainte unction. »<sup>772</sup> Mais cette citation, au regard de son contexte, ne nous paraît pas entièrement convaincante. Dans le chapitre LXXX d'où elle est tirée, le débat ne concerne plus le « pover sur la temporalité »<sup>773</sup>, mais seulement la « grace [ou] don du Saint Esprit »<sup>774</sup> qui pourrait résulter de l'onction. Le changement de matière du débat est d'ailleurs introduit par le clerc disant, après avoir entendu l'exposé des trois causes du pouvoir royal : « *Au mains*<sup>775</sup> ne povés vous dire que le roy, parce que il est oynt, consacré et couronné par persone de Sainte

---

<sup>768</sup> Avant Henri Morel, André Lemaire affirmait déjà en 1907 : « A l'investiture directe par Dieu moyennant la désignation du peuple (ou de la loi coutumière), on substitua le choix miraculeux de Dieu lui-même. La souveraineté conférée par la nation, telle est la règle générale, disait-on ; *mais* en France, les rois ont bénéficié d'une faveur insigne du Ciel. » (LEMAIRE A., *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théories de l'ancien régime*, Paris, Fontemoing, 1907, 336 p., p. 48)

<sup>769</sup> Nous reproduisons ici la note de bas de page de l'auteur : « quoy que nous dïons dez aultres roys, il samble que nul ne doie doubter que le roy de France ne praigne especial grace du Saint Esprit par sa sainte unction » (*Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXX, § 8).

<sup>770</sup> MOREL H., « La place de la "*Lex regia*" dans l'histoire des idées politiques », *op. cit.*

<sup>771</sup> LEMAIRES A., *op. cit.*, p. 48, note 1.

<sup>772</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXX, § 8.

<sup>773</sup> *Ibid.*, chap. LXXXVIII (titre).

<sup>774</sup> *Ibid.*, chap. LXXX (titre).

<sup>775</sup> Nous soulignons.

Eglyse, ne receve la grace du Saint Esprit. »<sup>776</sup> Par ces mots, le clerc abandonne le débat sur la « temporalité » pour se focaliser sur un autre, celui de la « grace » ou « don du Saint Esprit », dans lequel il espère convaincre *au moins* sur ce point le chevalier.

De plus, la citation elle-même exprime ce qui en l'espèce différencie le roi de France des « aultres roys » : le privilège de prendre « especial grace du Saint Esprit » du fait de la « Sainte Ampoule ». Sans entrer dans les détails de cette explication que nous verrons plus loin, l'« exception » dont parle Henri Morel ne concernerait donc pas les « troys manieres » dont « un roy est ordené et establi », mais plutôt la question de savoir si par l'onction du sacre le roi reçoit une « especial grace du Saint Esprit ». En bref, selon nous, il faudrait davantage distinguer dans le *Songe du Vergier* le débat du temporel d'un côté, puis le débat du spirituel de l'autre. En effet, ni le clerc, ni le chevalier ne prétendent qu'une « especial grace du Saint Esprit » ait quelque effet sur les « manieres » dont « un roy est ordené et establi ». La preuve en est que d'après le clerc, les pouvoirs liés à la « especial grace » de l'onction seraient à propos du roi de France : le « pover de guerir lez malades de escrouelles », de « conferer benefices » ecclésiastiques et de « doner droit spirituel a celluy a qui lez confere »<sup>777</sup> – bref des matières assez éloignées du *temporel*. Le clerc ne prétend donc pas qu'une « especial grace » de l'onction puisse être de quelque manière que ce soit constitutive du pouvoir *temporel* du roi. À plus forte raison, le chevalier également ne fait pas de lien entre le pouvoir royal *temporel* et la question d'une « especial grace du Saint Esprit » liée à l'onction.

En outre, le chevalier lui-même confirme ailleurs que le canon *Legimus* – celui qui fonde juridiquement la première manière d'ordonner et établir un roi, à savoir par « la volanté et l'ordenance du pueple » – s'applique justement au cas d'espèce du royaume de France. Dans le chapitre LXXXVIII, le chevalier déclare :

Mez, quant a la verité, le royaume de France, lequel est devant touz aultres royaumes beneüré, ja soit ce que dez son commencement il ait eu aucune force ou vyolance, toutevoies celle violance, par laps de temps, a esté purgiee. Et / premierement, par le consentement du pueple ; car il est certain que le pueple de France si deposa Childeric, roy de France, et fust subrogé et mis en son lieu le roy Pypin. Ja soit ce, donques, que la premiere seignorie de France fust acquise par violance et contre la volanté du pueple, toutevoies celle seignorie qui a esté en France depuis le temps du roy Pypin est vraye, et selon Dieu et lez Saintes Escriptures establie. Car un pueple si puet eslire roy, *nonagesima tercia distincione, capitulo Legimus*.

---

<sup>776</sup> *Ibid.*, chap. LXXIX.

<sup>777</sup> *Ibid.*, chap. LXXIX, § 6.

[...] le roy Pypin a esté esleü par le pueple<sup>778</sup>

Voilà le fondement juridique de la déposition du roi Childéric issu d'une « seigneurie [...] acquise par violence et contre la volanté du pueple » d'une part, et de l'établissement du « roy Pypin » et de sa « seigneurie » par « le consentement du pueple » « de France » d'autre part : le canon *Legimus*. Le propos nous paraît assez clair pour conclure que le royaume de France ne fait pas exception aux « troys manieres » dont « un roy est ordené et establi ».

Notre interprétation des trois causes du pouvoir royal rejoint d'ailleurs celle d'Antoine Leca. Dans son article sur « La souveraineté du peuple dans le *Songe du Vergier* »<sup>779</sup>, il montre que « l'origine divine du pouvoir » d'une part et la « volonté du peuple » comme « fondement des règles de dévolution » d'autre part ne s'opposent pas. La raison en est qu'avant le *Songe* plusieurs théologiens catholiques enseignent clairement « la théorie du fondement populaire du pouvoir » : à savoir saint Thomas<sup>780</sup>, Jean de Paris<sup>781</sup>, Ockham de qui vient l'énoncé des trois causes du pouvoir royal, Marsile de Padoue<sup>782</sup> et Nicole Oresme<sup>783</sup>.

Il faut savoir que l'exposé du fondement populaire du pouvoir et des trois manières d'établir un roi, au chapitre LXXVIII, se place au cœur de longs débats entre le clerc et le chevalier sur l'onction et le couronnement. D'une manière générale, le consentement constituant du peuple permet au chevalier de réfuter l'opinion du clerc selon laquelle le sacre ou le couronnement prouverait que le pape exerce un pouvoir constituant, supérieur et nécessaire. Ce faisant, dans leurs discussions, le chevalier révèle de quelle manière la volonté constituante du peuple détermine le régime du sacre, c'est-à-dire son caractère éventuellement conditionnel ou constitutif de la royauté.

---

<sup>778</sup> *Ibid.*, chap. LXXXVIII, § 10.

<sup>779</sup> LECA A., « La souveraineté du peuple dans le *Songe du Vergier* », in *Revue de la recherche juridique*, 1990-1, p. 137-165.

<sup>780</sup> L'auteur cite : « *Dominia et principat us politicos, non esse de jure divino, sed de jure humano* » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* II-II, q. 3, art. 2). Nous ajoutons : « *si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur.* » – « s'il est du droit d'une multitude de se donner un roi, cette multitude peut sans injustice destituer le roi qu'elle a institué ou réfréner son pouvoir, s'il abuse tyranniquement du pouvoir royal. » (THOMAS D'AQUIN, *De regno, op. cit.*, I, 7)

<sup>781</sup> Voir p. 154-158.

<sup>782</sup> Voir p. 255.

<sup>783</sup> A. Leca cite notamment : « que tous ensemble [les « gens vertueux » et « l'autre multitude »] aient voies en élection et en la correction des princes et de leur fais. » (NICOLE ORESME, *Le livre de Politiques d'Aristote*, DOUGLAS MENUT A. (éd.), *Maistre Nicole Oresme. Le livre de Politiques d'Aristote*, Philadelphie, American Philosophical Society, vol. 60, n° 6, 1970, 392 p., p. 135). Nous ajoutons : voir p. 255 et 256. LECA A., *op. cit.*, p. 151-153.

## 2. Le caractère conditionnel ou constitutif du sacre déterminé par le peuple

Dans le *Songe du Vergier*, le régime du sacre et du couronnement est débattu dans les chapitres LXXIII à LXXVIII, LXXXI à LXXXVI, XC, CXVII et CXVIII qui sont tous tirés ou inspirés des *Octo quaestiones* de Guillaume d'Ockham, questions IV à VII<sup>784</sup>. Le chevalier démontre qu'un sacre est par lui-même sans effet temporel et non nécessaire (a). Il reconnaît toutefois que le sacre ou le couronnement peut être *conditionnel* de la succession ou de l'élection en vertu d'une ordonnance du peuple (b) ; de même que le sacre ou le couronnement peut également être *constitutif* en l'absence de succession ou d'élection en vertu de la volonté du peuple (c).

### a. Un sacre par lui-même sans effet temporel et non nécessaire

Le clerc veut en résumé convaincre son interlocuteur qu'à l'image d'un sacre épiscopal ou d'une ordination sacerdotale, le roi successeur « prend et reçoit puissance temporelle » « par l'onction », ce qui le rend « subject à l'Église »<sup>785</sup>. De plus, le sacre est juridiquement nécessaire aux rois chrétiens en vertu des « coutumes des chrétiens »<sup>786</sup> ; de même que le couronnement est une « sollemnité » indispensable à tout roi et qui confirme pour les rois catholiques leur soumission au « saint père de Rome »<sup>787</sup>. Contre l'opinion de l'avocat de la puissance spirituelle, le chevalier montre que l'onction et le couronnement ne donnent pas de pouvoir temporel, ni ne soumettent le roi à l'Église (i) ; que ces rites sont utiles mais non nécessaires à la royauté (ii) ; et que de plus l'onction royale est d'ordonnance « humaine » (iii).

### i. Une onction et un couronnement ne donnant pas de pouvoir temporel et ne soumettant pas le roi à l'Église

Le chevalier explique que dans une succession en un royaume, chaque roi a par définition un « maisme pover ». Or, historiquement, des rois non oints ont succédé à des rois oints sans que leur pouvoir ne soit « mué ne changié ». En conséquence, selon l'avocat laïc

---

<sup>784</sup> Pour le détail, voir les sources indiquées par Marion Schnerb-Lièvre au bas de chaque chapitre du *Somnium Viridarii*, *op. cit.*

<sup>785</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXIII.

<sup>786</sup> *Ibid.*, chap. LXXXV.

<sup>787</sup> *Ibid.*, chap. LXXXVII.

l'onction ne donne « aucun pover de novel en la temporalité ». À cet argument majeur, le chevalier en ajoute quatre autres mineurs.

Premièrement, le clergé n'aurait pas le monopole du sacre royal. À l'instar du « boutesme » qui peut être « baillé de prestre, de cleric, de lay ou de fame » avec « un maisme pover et effect », l'onction royale peut parfaitement être « conferé de persone d'Eglise / ou d'aultre » comme c'est le cas dans l'Ancien Testament pour « Helye » à l'égard de « Azaël ». Cette opinion – audacieuse si l'on considère que les rois chrétiens ont à notre connaissance toujours reçu leur onction d'un évêque – lui permet de conclure qu'il n'y a pas lieu que le roi soit sujet de l'Église pour cause de l'onction<sup>788</sup>.

Deuxièmement, les serments de fidélité seraient en défaveur des évêques. Lors du couronnement il n'y a « aucun serement de feaulté » du roi, donc point de vassalité envers la hiérarchie ecclésiastique. Au contraire ce sont les évêques qui font au roi de France « pour sa temporalité foy et honmage ».

Troisièmement, la thèse cléricale se heurterait à plusieurs contre-exemples : le pape est « couronné », les « evesques aussi sont consecrés », les fils des rois « sont baptizés » et pourtant aucun d'eux n'en ressortent sujets de quiconque<sup>789</sup>. De même, en leur « couronnement » tout comme en leur « unction », les « roynes [...] ne recevent aucun pover sur la temporalité »<sup>790</sup>, preuve que ces rites ne donnent par « nature » aucun pouvoir<sup>791</sup>.

Quatrièmement, l'Ancien Testament n'illustrerait point de supériorité du consécrateur sur le consacré. En ce sens, le chevalier note que Samuel qui « estoit juge seulement » a agi « conme celluy qui obeïsset au comandement de Dieu » non pas « come celluy qui estoit establi en plus grant dignité, quant a la temporalité ». Au contraire, selon le chevalier, dans nombre d'exemples bibliques et dans le canon *Legimus*, ce sont les sujets – le peuple – qui font le roi.<sup>792</sup>

Puisque pour ces motifs l'onction et le couronnement ne donnent le pouvoir temporel, ni ne soumettent le roi à l'Église, alors ils ne sauraient être nécessaires.

---

<sup>788</sup> *Ibid.*, chap. LXXIV.

<sup>789</sup> *Ibid.*, chap. LXXXII.

<sup>790</sup> « Selon droit civil, nulle fame ne puet exercer office de roy, de marquis, de dux, de conte ou de baron, ja soit ce que lez coustumes d'aucuns païs gardent le contraire » (chap. LXXXIV, § 11) : cet exemple montre bien le rapport entre droit civil et coutume : l'un dispose le droit commun, l'autre le droit dérogatoire.

<sup>791</sup> *Ibid.*, § 10 et 11.

<sup>792</sup> *Ibid.*, chap. CXVIII, § 7-12.



ii. Une onction et un couronnement utiles mais non nécessaires à la royauté

Le clerc souligne que « nature ne fait rien en vain » selon un principe philosophique aristotélicien<sup>793</sup>, ce qui justifierait que l'onction ne soit pas sans effet temporel<sup>794</sup>. Contre cet argument, le chevalier doit justifier en quoi l'onction et le couronnement sont utiles à la royauté sur le plan temporel sans être pour autant nécessaires. Aussi, l'avocat de la puissance temporelle répond : l'onction du roi n'est pas faite « en vain » car « après l'onction, le roy est tenu en plus grant honneur et reverence de son pueple ». Ainsi, à l'occasion du sacre, on « fait grant joe et grans solempnités » d'où résulte que le roi « est plus amés de ses subjés ». De même, on « monstre[...] » « la grant magnificence du roy » de telle sorte qu' « il en soit plus craint de sez subjés et de sez voysins »<sup>795</sup>. L'onction, rite religieux, est en somme considérée à travers des critères d'utilité politique. Le chevalier consent ici à une raison d'État, à une forme d'instrumentalisation politique du religieux en général et du sacre en particulier. Cette raison d'État ne s'oppose cependant pas à la raison de foi, car dans le même temps, le roi croit que « se il est en charité il reçoit grace et accroissement de grace du Saint Esprit » et cela justement « au profit [du] pueple »<sup>796</sup>. Pour voir s'opposer la raison d'État et la raison de foi, il faut attendre *Le Prince* de Machiavel<sup>797</sup>. En tout cas, le laïc trouve une raison d'être *temporelle* au sacre du roi, utile mais non nécessaire. Dès lors, selon le chevalier, « l'onction du roy est de volanté seulement », les rois « n[']y sont pas tenus » – tant et si bien qu'il « n'est pas chose moult neccessaire disputer se celle unction se doit faire par persone de sainte Eglyse ou par aultre ».

Aussi, on ne saurait opposer aux rois les « coustumes dez crestians »<sup>798</sup> pour les astreindre à un sacre. Contre l'idée d'une coutume du sacre, le chevalier fait appel au droit romain. Selon le droit civil « en aucunes dignités [...] par seule election, il ont plain dret et puent administrer » comme pour le « patrice » ou le « consul ». Donc, « par plus forte raison le prince, par sa seule election, ou par succession sanz aucune election, pourra administrer », ce qui rend nulle la « neccessité » de l'onction. Toujours à l'appui de références au droit civil, le chevalier rappelle que la plus haute autorité est celle d' « avoir puissance de faire loy ». Or,

---

<sup>793</sup> *Politiques*, I, chap. 2. Source vue par l'éditrice de : *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, p. 447.

<sup>794</sup> *Ibid.*, chap. LXXIII.

<sup>795</sup> *Ibid.*, § 7.

<sup>796</sup> *Ibid.*, chap. LXXX, § 7.

<sup>797</sup> « étant dans la nécessité de conserver l'État, [le prince] doit souvent agir contre la foi, la charité, l'humanité et la religion » (MACHIAVEL N., *Le Prince*, FERRARI G. (éd. et trad.), Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1897, 190 p., p. 141).

<sup>798</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXV.

selon le Digeste « l'empereur a pover de faire loy, tantost que il est eleü » ; il en est donc de même pour le roi qui vient « par succession » dès la mort de son prédécesseur, selon l'adage coutumier français mais habillé de droit romain « le mort saisit le vifz [*Digeste* 28, 2, 11 "*In suis*"]<sup>799</sup> ». En somme, l'onction n'étant pas juridiquement nécessaire au pouvoir temporel du roi, la question d'une coutume du sacre n'a plus d'intérêt.

Non nécessaire juridiquement, l'onction ne serait pas non plus théologiquement obligatoire étant d'ordonnance non pas divine mais « humaine ».

### iii. Une onction royale d'ordonnance « humaine »

Le discours théologique du chevalier est le suivant :

l'onction de l'evesque et du prestre si est entroduite de l'ordenance divine, mez l'onction du roy, ja soit ce que en l'Ancien Testament l'unction / ait esté du comandement de Dieu, toutevoies, en la nouvelle loy, elle a esté establee de ordenance et de constitucion humaine.

C'est pourquoi l'onction « ne baille au roy aucun pover en la temporalité ». Il faut comprendre qu'un rite « entrodui[t] de l'ordenance divine » correspond en théologie à un sacrement, là où le rite « establee de ordenance et de constitucion humaine » n'est qu'un sacramental. Sans entrer dans l'explication et le détail de cette théologie sacramentaire que nous étudierons plus loin<sup>800</sup>, retenons ici que par ce discours le laïc abaisse le sacre royal à un sacramental, de sorte qu'il n'a plus d'équivalent avec le sacre épiscopal. Ainsi, l'onction royale ne saurait en tant que sacramental donner le pouvoir comme peut le faire l'onction épiscopale en tant que sacrement.

Pour autant, l'onction chrétienne aurait-elle pu donner un pouvoir temporel au roi si elle avait été « entroduite de l'ordenance divine » comme jadis dans l'Ancien Testament ? Ni le *Songe*, ni Ockham ne répondent explicitement à la question, mais leur théologie s'oppose à cette éventualité. En effet, comme nous l'avons vu, Dieu agit « touzjours »<sup>801</sup> en conformité avec le « droit dez gens », lequel dispose qu'un peuple dépourvu de chef peut seul « eslire et faire un roy »<sup>802</sup>. C'est pourquoi d'après le *Songe*, bien qu'il soit oint « du comandement de Dieu », Saül est cependant « esleü » « roy de Israël » « par le pueple »<sup>803</sup>. Dès lors, même si

---

<sup>799</sup> Sur l'utilisation politique inédite de cette maxime de droit privé par le *Songe du Vergier*, qui deviendra une formulation des lois fondamentales à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, voir KRYNEN J., « "Le mort saisit le vif". Genèse médiévale du principe de l'instantanéité de la succession royale française », in *Journal des savants*, vol. 3-4, 1984, p. 187-221.

<sup>800</sup> Voir p. 207-215.

<sup>801</sup> *Ibid.*, chap. XXXVI, § 25. Voir p. 192.

<sup>802</sup> *Ibid.*, chap. LXXVIII, § 4.

<sup>803</sup> Voir p. 192.

Dieu introduisait une onction royale pour tel ou tel autre royaume chrétien, il procéderait comme il l'a fait pour les rois hébreux, c'est-à-dire sans jamais y attacher un quelconque pouvoir temporel, afin de conserver sauf le « Droit naturel » du peuple « touzjours ferme et estable »<sup>804</sup> d' « eslire et faire un roy ». Au mieux, comme l'ajoute Ockham, l'onction donnera un pouvoir temporel non par elle-même mais « *per voluntatem humanam* »<sup>805</sup>.

Aussi, si *par eux-mêmes* l'onction et le couronnement ne peuvent donner le pouvoir temporel, ni être nécessaires à la constitution du pouvoir, ni d'ailleurs entraîner une quelconque sujétion du prince envers la hiérarchie de l'Église, ces rites peuvent toutefois *par la volonté du peuple* conditionner ou constituer la royauté.

b. Le sacre ou le couronnement conditionnel de la succession ou de l'élection : une ordonnance du peuple

Selon le chevalier, pour savoir « quel pover un roy a sur la temporalité, et quant il le prent » il suffit de considérer « comment ce royaume fust dez le conmancement ordené et institué ». Si l'on connaît cette « ordenance ou institucion premiere », qu'elle soit « gardee ». Si cependant « elle ne puet estre trouvee » et que nul n'en a « memoire », on doit alors « garder la coustume qui a esté gardee par tant de temps que il n'est mémoire du contraire »<sup>806</sup>. Fidèle aux exigences canoniques de la rationalité de la coutume comme condition de sa validité<sup>807</sup>, le chevalier prescrit toutefois l'observation d'une coutume pourvu qu'elle soit « raysonable » et non « contre la loy divine ». Mais si l'on ignore même la coutume, alors un « roy qui vandret par succession devroit regarder ce qui seroit plus raisonnable et plus profitable au bien comun et a toute la chose publique »<sup>808</sup>. Le critère d'appréciation politique correspond ici à la finalité du droit qui en l'espèce fait défaut : le bien commun. L'auteur ne le précise pas, mais dans un royaume où la cause du pouvoir est le peuple, comme c'est le cas en principe dans tout royaume souverain, on suppose que l'agir politique du roi se transformera en une coutume introduite par le peuple, ou bien sera sanctionné par une loi du peuple complétant les lacunes du droit.

---

<sup>804</sup> Voir p. 192.

<sup>805</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, q. 5, chap. 3, p. 159.

<sup>806</sup> Il est significatif qu'un peu plus de quatre ans avant les *Tractatus* de Jean de Terrevermeille, l'auteur du *Songe* ait implicitement montré le fondement juridique du pouvoir du roi de France et du moment où il le reçoit : la coutume – « *ex sola vi consuetudinis* » (JEAN DE TERREVERMEILLE, *Contra rebelles suorum regum*, BONNAUD J. (éd.), Lyon, C. Fradin, 1526 (1419), 121 f., *Tract.* I, art. I, concl. 8).

<sup>807</sup> Voir note 1467.

<sup>808</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXVIII, § 3.

Quoi qu'il en soit, en synthèse, le chevalier montre que seul le droit coutumier ou législatif doit en principe régler une succession royale. C'est pourquoi dans une monarchie successive, la question de savoir « quel pover un roy a sur la temporalité, et quant il le prent » n'appartient pas au sacre ou au prélat couronnant mais au droit<sup>809</sup>.

Or, à qui appartient le droit de la succession ? La réponse gît dans la distinction des trois causes du pouvoir royal.

Si le roi est établi « par la volanté du pueple » alors, de même que ce peuple ordonnera ou bien l'élection ou bien la succession des rois à venir, de même il décidera si un roi succédant recevra sa « plaine seignorie » « sanz » ou « par » « son couronnement ou aultre sollempnité ». Le chevalier en donne « la rayson » suivant le principe que « chascun, quant il baille sa chose, puet mettre telle / loy ou condiction comme il luy plait » si cela est « raisonnable ». Par-là est souligné combien la première cause du pouvoir royal – le peuple – s'identifie à la doctrine de la *lex regia*<sup>810</sup> suivant laquelle le peuple transfère – « baille » – au prince un pouvoir sur la chose qui lui appartient. En outre, le terme « condiction » indique assez bien quelle est la nature du couronnement par lequel un roi successeur reçoit son pouvoir : il s'agit d'un couronnement conditionnel, mais nullement constitutif.

Si toutefois le roi est ordonné selon la deuxième ou troisième cause, alors ce n'est pas le peuple mais l' « impereur ou roy qui fait un aultre roy » qui pourra « mettre telle loy ou condiction » à propos du couronnement.

La dernière conclusion du chevalier résume toute sa démonstration et mérite d'être citée entièrement :

Et ainssi, avant le couronnement puet estre donne plaine puissance en la temporalité ; et se le roy, en ce cas, prent pover en la temporalité en son couronnement, ce n'est pas par vertu du couronnement, mez est par la force du convenant et de l'ordenance de celluy qui le royaume primierement ordena et établi ; et ainssi il ne prent aucun pover de celluy qui le courone, soit cleric ou lays, mez de celluy seulement qui le royaume primierement ordena et établi.<sup>811</sup>

---

<sup>809</sup> Quoiqu'il s'agisse d'une élection et non d'une succession proprement dite, le lecteur pourra trouver dans les chapitres LXXXV et LXXXVI un cas pratique intéressant de l'application de ces règles à propos du statut de l'empereur avant et après son couronnement. Pour une synthèse du débat des canonistes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles à ce propos, voir KANTOROWICZ E., *Les deux corps du roi*, op. cit., p. 234-237 ; ce débat est législativement clos par l'encyclique impériale *Licet juris* le 6 août 1338, voir p. 295.

<sup>810</sup> Selon Ulpien dans *Digeste*, 1, 4, 1 : « La volonté du prince a force de loi : car, par la loi royale qui a établi son autorité, le peuple lui a transmis la puissance souveraine. » Notons que le *Songe* connaît bien cette loi qu'il cite dans la bouche du cleric : « le pueple de Ronme eleut l'impereur et transporta en luy tout le pover et toute la seignorie que il avoit, pour le temps, par tout le monde, comme il est escript es *Digestes* » (*Le Songe du Vergier*, op. cit., chap. XXXV, § 2).

<sup>811</sup> *Ibid.*, chap. LXXVIII, § 7-9.

De la sorte, le système des trois causes du pouvoir royal écarte totalement toute vertu propre au couronnement d'un roi successeur. Dans le cas d'un royaume souverain où la première cause s'applique, le consentement constituant du peuple en ressort considérablement affermi. Le constituant est le peuple, et l'acte constitutif son ordonnance, c'est-à-dire le droit qu'il a introduit ; de telle sorte que la volonté du peuple est constitutive à titre de cause, tandis que le droit qu'il établit est constitutif à titre de moyen<sup>812</sup>. Soulignons-le, le chevalier ne craint pas de dire que le roi « prend » son « pover » de « celluy *seulement*<sup>813</sup> qui le royaume primierement ordena et establi », c'est-à-dire, pour le cas du royaume très-chrétien, du « pueple de France »<sup>814</sup>. Dit brièvement : le roi de France *prend* son pouvoir du peuple.

Le couronnant ne peut donc se prévaloir d'un pouvoir constituant. Il en résulte notamment, selon le chapitre LXXXIV, qu'un roi ne devrait pas être déposé s'il se fait « par aultre couroner que par celluy par qui il est acoustumé »<sup>815</sup>, le problème ne dépend pas du couronnant mais, là aussi, du droit.

Voilà en résumé la doctrine du *Songe du Vergier* sur le couronnement d'un roi successeur. Le propos est dense car il concerne directement le cas des rois de France eux qui viennent au pouvoir par succession. Mais *quid* du couronnement d'un roi qui ne vient point par succession ? En principe, si le peuple n'ordonne pas de régime de succession après avoir élu le premier roi, alors au décès de ce dernier, n'étant plus « subject a roy ou a impereur » le peuple devra à nouveau « par le droit dez gens, eslire et faire un roy »<sup>816</sup>. Il peut alors être supposé que le peuple élit à chaque fois le roi en posant ou non la condition de la cérémonie du sacre, de la même manière qu'il le fait en ordonnant une succession.

Certes, mais il ne faut pas oublier que la première des trois causes du pouvoir royal est « la volanté et l'ordenance du pueple », non pas l'élection qui n'est qu'un moyen – une différence essentielle. Ainsi, lorsque le roi vient par succession, bien que non élu, la cause de son pouvoir provient toujours de la volonté du peuple. C'est pourquoi, rien n'empêcherait un peuple de faire un roi par sa « volanté » sans recourir au moyen de l'élection, et donc par exemple en recourant au moyen du couronnement. Ainsi, *quid* du couronnement d'un roi qui ne vient ni par succession, ni par élection ? Le couronnement serait-il alors constitutif ?

---

<sup>812</sup> Même le jurisconsulte anglais Henry Bracton qui enseigne au XIII<sup>e</sup> siècle en forme de maxime que « *lex facit regem* », « la loi fait le roi », précise toutefois que cette loi s'identifie à la « *lex regia* », et donc à la volonté du peuple (KANTOROWICZ E., *Les deux corps du roi*, *op. cit.*, p. 195). Sur cette théorie, voir aussi LEWIS E., « King above Law ? "*Quod principi placuit*" », in *Bracton, Speculum*, vol. 39, n° 2, 1964, p. 240-269 ; et THIERNEY B., « Bracton on Government », in *Speculum*, vol. 38, 1963, p. 295-317.

<sup>813</sup> Nous soulignons.

<sup>814</sup> Voir p. 195.

<sup>815</sup> *Ibid.*, chap. LXXXIV, § 13.

<sup>816</sup> *Ibid.*, chap. LXXVIII, § 4.

c. Le sacre ou le couronnement constitutif sans succession ou élection : une volonté du peuple

Le *Songe du Vergier* dédie une page<sup>817</sup> au couronnement et sacre impérial de Charlemagne qui s'avère être, au regard des Annales royales carolingiennes, non pas conditionnel, mais constitutif<sup>818</sup>. L'auteur du *Songe du Vergier* à la suite de Guillaume d'Ockham en a conscience, car il appuie sa démonstration sur une « chronique » carolingienne, à savoir les Annales royales<sup>819</sup> qu'il cite ainsi : « l'ampyre fust translaté en Charlemaigne [...] le jour de Noel, quant le roy Charlemaigne devant la messe se leva d'orayson, le pape Leon si prist la courone et luy mist sur le chief<sup>820</sup>. » Dans cette chronique, aucune allusion n'est faite à une élection du peuple ou à un droit qu'aurait pu revendiquer le roi des Francs. L'acte du couronnement est le cœur de la constitution du pouvoir impérial. Quelques instants avant l'imposition de la couronne, Charlemagne est encore « roy », puis tout juste après la source que cite le *Songe* le nomme « impereur »<sup>821</sup>.

Une chose est donc certaine : le pouvoir constituant s'est exercé pendant le couronnement – mais par qui ? Le chevalier demande : « qui avoit le pover de faire [la] translacion » de « l'ampyre [...] en Charlemaigne » ? Qui pouvait lui donner « tout le droit et toute la puissance » impériale ? Comme le constate le chevalier, deux thèses s'opposent. Pour les uns, c'est « le saint pere de Ronme » suivant « la decretale *Venerabilem*<sup>822</sup> ». Pour d'autres, c'est « le pueple de Ronme, duquel pueple le pape et le clergié de Ronme est partie ». Le chevalier milite pour la seconde opinion. Comment donc le peuple aurait-il exercé son pouvoir constituant lors de l'acte du couronnement ? Le chevalier répond :

ceste opynion est fulcie<sup>823</sup> et prouee par la cronique qui dist ainssi que [«] le jour de Noel, quant [...] le pape Leon si prist la courone et luy mist sur le chief. Et adonques *le pueple de Ronme* a

<sup>817</sup> *Ibid.*, chap. XC, § 4 et 5. Cette page suit GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, q. 4, chap. 6, p. 141-142.

<sup>818</sup> Voir p. 66.

<sup>819</sup> *Annales regni Francorum*, MGH SS rer. Germ. 6, p. 112. L'identification de la chronique est rendue possible grâce à la citation qu'en fait le *Songe du Vergier*. La version du *Somnium Viridarii* copie manifestement la version des *Annales regni Francorum* :

<i>Ipsa die natalis Domini, cum rex ante missam ab oracione surgeret, Leo papa coronam capiti ejus imposuit et a cuncto Romanorum populo aclamatum est : Karolo summo augusto, a Deo coronato, magno et pacifico imperatori, vita et victoria ! (Somnium Viridarii, op. cit., chap. CLXXXII, § 4).</i>	<i>Ipsa die [...] natalis Domini, cum rex ad missam [...] ab oracione surgeret, Leo papa coronam capiti eius imposuit, et a cuncto Romanorum populo adclamatum est : "Carolo augusto, a Deo coronato magno et pacifico imperatori Romanorum, vita et victoria !" (Annales regni Francorum, loc. cit.).</i>
--	--

<sup>820</sup> Nous soulignons ce qui est une citation traduite des Annales royales, voir note précédente.

<sup>821</sup> Voir note 819.

<sup>822</sup> *Decretal.* I, 6, 34.

<sup>823</sup> « fulcie », comprendre *soutenu*.

haute voys s'escria en disent : « Vie, victoire et gloire soit donee a Charlemaigne, le souverain auguste et paisible impereur » [»]<sup>824</sup>, lezquelles paroles veulent dire que le pape courona Charlemaigne *de la volanté et de l'ordenance du pueple de Ronme*, auquel pueple appartenoit de l'empyre ordener ; pour quoy il s'ensieut que la translacion fust faitte dez Grés ez Alemans en la persone de Charlemaigne / par le pueple de Ronme, duquel pueple le pape et le clergié de Ronme fait une partie.

La suite du texte se réfère au système des trois causes du pouvoir royal :

Laquelle chose puet ainssi estre demonstree. A ceulx appartient la translacion de l'empyre, principaulment, par lezquelx l'empyre fust premierement ordené et establi. Or est vray que, par lez Ronmains, l'empyre fust premierement establi, et non mie par le pape.

L'acclamation du peuple criant que « vie, victoire et gloire soit donee a Charlemaigne » sous le titre de « souverain [...] impereur » manifesterait donc que l'acte constituant du couronnement impérial s'opère « de la volanté [...] du pueple » fondateur de l'empire. Remarquons que les deux sources carolingiennes relatant l'acclamation – les *Annales royales* et le *Liber Pontificalis*<sup>825</sup> – valorisent pareillement l'acclamation du peuple. Pour la première, l'acclamation est celle « de tout le peuple des Romains »<sup>826</sup> ; pour la seconde, c'est celle de « l'ensemble des fidèles romains »<sup>827</sup>. Ainsi, du point de vue de la cour impériale comme de la cour papale, c'est bien tout le peuple de Rome qui a acclamé l'empereur au moment de son couronnement. L'interprétation que fait le chevalier de l'acclamation du peuple le conduit à interpréter le sens de la décrétale *Venerabilem* :

Et a la decretale *Venerabilem, De electione*, qui a esté alleguee, je respons que lez paroles du pape Innocent, en celle decretale, quant il dist que l'Eglyse de Ronme transfera l'empyre dez Grés en la persone de Charlemaigne, devient estre exposees : c'est assavoir que le pape, de l'auctorité dez Ronmains courona Charlemaigne impereur ; ou le pueple de Ronme dona au pape puissance de transférer l'empyre ; ou le pape et le clergié de Ronme, avesques lez aultres Ronmains, transfer[er]ent l'empyre en Charlemaigne.

Nous touchons ici au sommet de la doctrine juridique du *Songe du Vergier* sur le sacre et couronnement. Tandis que l'illusion d'un couronnement ecclésiastique constitutif est à son comble, le *Songe du Vergier*, doctrine officielle du royaume de France, fait à cet endroit éclater au grand jour le véritable pouvoir constituant : le peuple. Sans le peuple, l'autorité et la

---

<sup>824</sup> Les guillemets entre crochets sont ajoutés par nous pour indiquer où se situe la citation des *Annales royales*. Voir la citation originelle à la note 819.

<sup>825</sup> *Liber pontificalis*, DUCHESNE L. (éd.), t. 2, *op. cit.*, p. 7.

<sup>826</sup> « *cuncto Romanorum populo* » (*Annales regni Francorum, loc. cit.*)

<sup>827</sup> « *universi fideles Romani* » (*Liber pontificalis, loc. cit.*)

puissance de l'Église pour faire un roi ou un empereur est nulle et sans effet. Si le consécrateur ou le couronnant ecclésiastique peut s'arroger la compétence d'établir un souverain, c'est uniquement par « l'auctorité » du peuple, ou par la « puissance » du peuple ou « avesques » le « pueple ». Car toujours, en une cité souveraine, rappelons-le, le chef est « ordené et establi [...] par la volanté et l'ordenance du pueple »<sup>828</sup>.

Le *Songe du Vergier* et Ockham n'inventent rien. Après avoir décrit l'acclamation, le *Liber Pontificalis* note : « Ceci fut dit trois fois ; et par tous il fut constitué empereur des Romains. »<sup>829</sup> Qui constitue l'empereur ? Réponse : non pas le pape seul ou le clergé mais « tous ». Qui est ce « tous » ? Ceux qui ont répété « trois fois » l'acclamation, à savoir « l'ensemble des fidèles romains ». La conjonction de coordination « et » l'explique clairement. C'est le couronnement uni à l'acclamation du peuple qui fait que « tous » ont « constitué [l']empereur des Romains ». À six siècles de distance, la doctrine est intacte : le couronnement de Charlemagne est constitutif car il est l'œuvre du peuple. Cela signifie que le couronnement peut être constitutif à titre de moyen, au même titre que la succession ou l'élection, mais que seule la « la volanté et l'ordenance du pueple »<sup>830</sup> est constitutive à titre de cause.

En somme, la clé de compréhension du régime du sacre et du couronnement gît dans la volonté populaire. Selon le droit des gens et le canon *Legimus* du *Décret* de Gratien tels que présentés par le *Songe du Vergier*, le peuple fait le roi. Mais les modalités varient au gré de sa volonté. S'il fait le roi par l'élection ou la succession seules, alors le sacre est à la discrétion du souverain. Mais s'il fait le roi par une élection ou une succession conditionnée par le sacre ou le couronnement, alors la cérémonie s'impose au prince pour l'inauguration de son règne. Si toutefois il fait le roi par le sacre ou le couronnement sans élection ou succession préalable, alors la solennité institue le pouvoir temporel.

Cette conclusion souffre d'une idée reçue dans l'historiographie du *Songe du Vergier*. La Sainte Ampoule dont sont oints les rois de France serait synonyme de droit divin, d'un pouvoir donné directement par Dieu sans le consentement constituant du peuple<sup>831</sup>. Nos conclusions nous conduisent à remettre sur le métier cette historiographie et à vérifier si la théologie de la Sainte Ampoule ne confirmerait pas au contraire la légitimité populaire de la royauté française.

---

<sup>828</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXVIII, § 4.

<sup>829</sup> « *ter dictum est ; et ab omnibus constitutus est imperator Romanorum* » (*Liber pontificalis*, *loc. cit.*)

<sup>830</sup> Termes du système des trois causes du pouvoir royal, *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXVIII, § 4.

<sup>831</sup> Voir p. 40 et 193.



## B. La théologie de la Sainte Ampoule confirmant la légitimité populaire de la royauté française

Dans le *Songe du Vergier*, la théologie de la Sainte Ampoule touche principalement à la théologie sacramentaire ; en l'espèce, à la question du caractère sacramentaire ou sacramental du sacre royal en général et du sacre par la Sainte Ampoule en particulier. Aussi, pour comprendre le sens théologique et par suite politique de l'ampoule miraculeuse, il faut s'intéresser à ces débats relatifs au sacre et aux sacrements. La discussion couvre deux chapitres (LXXIX et LXXX) qui sont issus des *Octo quaestiones* de Guillaume d'Ockham (question V, chapitres 7 à 10<sup>832</sup>) sauf pour ce qui a trait à la Sainte Ampoule au chapitre LXXX § 8 où l'auteur du *Songe* fait œuvre originale. À ce propos, le *Songe du Vergier* introduit une théologie sacramentaire d'exception de la Sainte Ampoule dérogeant à la théologie traditionnelle (1). Pour autant l'auteur du *Songe* ne voit pas dans cette exception théologique française un droit divin, il tire au contraire de la Sainte Ampoule une doctrine à la fois politique et populaire (2).

### 1. Une théologie sacramentaire d'exception de la Sainte Ampoule dérogeant à la théologie traditionnelle

En matière sacramentaire, la thèse du clerc est la suivante : « parce que le roy est oynt, consecré et couronné, il reçoit la grace du Saint Esprit »<sup>833</sup>, de sorte qu'il s'agirait bien d'un sacrement. Quelle en serait la conséquence politique ? Selon le premier livre de Samuel, au moment où David a l'occasion de tuer son ennemi Saül, il s'exclame : « que je ne mette la main en celluy qui est oint de notre Seigneur »<sup>834</sup>. Or, selon le clerc, David fait ici « grant reverence » et « honneur » non « pour la dignité royal, mez [...] pour cause de l'unction, en tant qu'elle estoit de l'ordenance divine entroduite et estable ». *A contrario*, David « fist plusieurs roys tuer qui n'estoient pas oynt ». C'est donc le caractère sacramentaire du sacre qui justifierait la révérence et l'honneur dus au roi, non sa dignité. La conséquence politique est majeure : dans l'attente du sacre et du bon vouloir d'un évêque pour l'administrer, l'autorité et la vie même du roi sont vulnérables et fragiles ; le roi est dans une situation de dépendance envers le consécrateur qui seul peut lui assurer les respects qui lui sont dus.

Or, le clerc insiste sur le fait que le sacre français donne bien lui aussi la grâce du Saint-Esprit à la manière d'un sacrement. Suivant Ockham, il énonce en ce sens une opinion

---

<sup>832</sup> Pour le détail, voir les sources indiquées par Marion Schnerb-Lièvre au bas de chaque chapitre du *Somnium Viridarii*, *op. cit.*

<sup>833</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXIX (titre).

<sup>834</sup> *Ibid.* Cf. 1 Sam 24, 11.

communément reçue : « come l'en dit [...] aux roys de France<sup>835</sup>, par l'unction et la consecracion royal, le Saint Espirit donne pover de guerir lez malades de escrouelles ». De plus, ce sacre peut « conferer benefices », « doner droit espirituel ». Le roi de France prendrait bien par son sacre « don et grace du Saint Espirit », ce qui est le propre d'un sacrement.

L'avocat de la puissance temporelle ne peut accepter la théologie sacramentaire du clerc sur le sacre royal qui est trop défavorable au roi. Contre l'opinion du clerc, le chevalier rappelle la théologie sacramentaire traditionnelle du sacre (a). Mais, dans le même temps, l'auteur du *Songe* invente une théologie sacramentaire d'exception à propos du sacre par la Sainte Ampoule (b).

#### a. Le rappel de la théologie sacramentaire traditionnelle du sacre

Selon le chevalier, il n'y a pas lieu de révéler le roi oint pour cause de la grâce de l'onction, car le sacre royal ne serait pas un sacrement et ne pourrait donc pas donner la grâce. En accord avec la tradition théologique, le chevalier défend donc en ce sens le caractère non sacramentaire du sacre (i), au profit de son caractère simplement sacramental (ii). Il réduit de plus à juste titre l'onction de Saül à un sacramental (iii).

#### i. Le caractère non sacramentaire du sacre

Le chevalier rappelle en une phrase la théologie sacramentaire de l'Église catholique : « Par lez sacremens seulement qui sont établiz et institués de l'ordenance de Dieu » peut-on recevoir « la grace du don du Saint Espirit, et non mie par lez sacremens qui sont establiz par ordenance humaine. »<sup>836</sup> Cette distinction est conforme aux *Sentences* de Pierre Lombard, c'est-à-dire au « manuel de référence en théologie » que « toutes les facultés européennes » ont « progressivement » observé « du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle »<sup>837</sup>. Selon Maître Pierre : « est appelé en propre sacrement » ce qui « est le signe de la grâce de Dieu et la forme de la grâce invisible », autrement dit ce qui est « image » et « cause » de la grâce ; « par conséquent, les sacrements ont été institués par la grâce », c'est-à-dire par Dieu<sup>838</sup>. De cette définition découle qu'un

---

<sup>835</sup> Sur tout ce qui concerne la guérison des écrouelles, l'auteur du *Songe* mentionne *le roi de France* seulement au lieu de « *les rois de France et d'Angleterre* » comme l'écrit Ockham (GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, q. 5, chap. 7).

<sup>836</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXX, § 1.

<sup>837</sup> Selon l'éditeur de : PIERRE LOMBARD, *op. cit.*, *Premier livre*, p. 9 et 29.

<sup>838</sup> *Ibid.*, *Quatrième livre*, Dist. 1, q. 4, § 2., p. 58.

sacrement qui ne serait pas institué par Dieu, mais par les hommes, n'est pas en propre un sacrement et ne possède donc pas la vertu de donner la grâce. Un tel sacrement est généralement dit *sacramental* (*sacramentalis*) pour mieux le distinguer des sept<sup>839</sup> véritables *sacrements* (*sacramenta*)<sup>840</sup>.

D'après le chevalier, « l'unccion, la consecracion et le couronnement dez roys ne sont pas introduites de l'ordenance de Dieu, mez sont establies par ordenance humaine. » En effet, « elles ne sont pas ordenees ou Viel Testament ; car se i l'estoient, l'Eglyse judaÿseret en lez gardent ». Cette opinion est fidèle aux *Sentences*. D'après le Maître, il y a un « écart entre les anciens et les nouveaux sacrements » dont saint Augustin dit : « "ceux-là promettaient seulement" et signifiaient, "tandis que ceux-ci donnent le salut" »<sup>841</sup>. L'onction royale instituée par Dieu dans l'Ancien Testament n'a donc pas valeur de sacrement pour les chrétiens, d'autant plus qu'en ce temps-là Dieu a commandé l'onction royale « es personnes dez roys mescreans » tels qu' « Azaël » qui ne pouvaient du fait de son paganisme recevoir « aucune especial grace »<sup>842</sup>. Les rites du sacre ne sont pas non plus ordonnés au « Novel Testament », ce qui est manifestement vrai. C'est pourquoi, l'avocat de la puissance temporelle conclut : par les rites du sacre, « lez roys ne recevent aucune grace du don du Saint Esprit »<sup>843</sup>.

L'argument de la « grace de guerir dez escrouelles » du clerc est facilement écarté par le chevalier. Il argumente ainsi : « plusieurs aultres roys sont oyns, lezquelx n'ont pas celle grace » ; ce don ne peut donc pas provenir de l'onction royale. Alors d'où vient-il ? La réponse est simple : sa cause « nous [l']ignorons », elle « ne puet estre seü de honme humain ». Le chevalier voit juste, car les sacrements sont seulement les moyens ordinaires par lesquels Dieu communique sa grâce. Selon les *Sentences*, « Dieu p[eut] faire don à l'homme de la grâce sans les sacrements, auxquels il n'a pas lié sa puissance »<sup>844</sup>.

Ayant établi de manière solide que le sacre ne confère pas la grâce du Saint Esprit à la manière d'un sacrement, il reste au chevalier à définir la vertu de cette cérémonie en tant que simple sacramental.

---

<sup>839</sup> Ce nombre s'impose au Moyen Âge à travers les *Sentences* : les « sacrements de la Loi nouvelle [...] sont : le baptême, la confirmation, le pain de bénédiction, c'est-à-dire l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre, le mariage. » (*Ibid.*, Dist. 2, q. 1, § 1, p. 67).

<sup>840</sup> Par exemple dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 71, art. 3, rép. 3 : « *Et ideo non sunt sacramenta, sed sacramentalia quaedam.* » Notez que le latin connaît l'adjectif *sacramentalis* mais non son substantif comme c'est le cas en français.

<sup>841</sup> « *Iam videre restat distantiam sacramentorum veterum et novorum [...]. Eorum autem differentiam breviter Augustinus assignat dicens : quia illa promittebant tantum et significabant, haec autem dant salutem.* » (PIERRE LOMBARD, *op. cit.*, Deuxième livre, Dist. 1, q. 6, p. 61, citant AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enarrationes in Ps. LXXIII*, PL 36, 931).

<sup>842</sup> 1 Roi 19, 15.

<sup>843</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXX, § 1.

<sup>844</sup> PIERRE LOMBARD, *op. cit.*, q. 5, § 6, p. 61.

## ii. Le caractère sacramental du sacre

Le chevalier expose jusque-là une définition négative du sacre royal : il n'est pas un sacrement. Il dresse ensuite une définition positive : ce qu'il est en tant que sacramental. Tout est résumé en ces lignes :

ja soit ce que un roy, par bon entencion et propos, soit oynt, consacré et couronné, et que ce soit fait a l'onneur de Dieu et au profit de son pueple, se il est en charité il reçoit grace et accroissement de grace du Saint Espirit ; toutevoys il ne reçoit pas aucune especial grace pour cause de l'unction ; mez pour la bone entencion et propos que il a, il luy puet profiter espirituelement, ainssi que toutes aultres sollempnités corporelles, comme est la sollempnité qui se fait en la creacion d'un chevalier, la sollempnité de entronizer un eveques, la sollempnité de faire un maistre en aucune faculté, si puent profiter espirituelement, se elles / sont receües a l'onneur de Dieu, sanz aucune vanité.<sup>845</sup>

Dans ce paragraphe, nous découvrons que le sacre royal, bien qu'il ne soit qu'un sacramental, peut aussi donner la « grace du Saint Espirit ». Cependant, deux différences sont à relever. Premièrement, l'obtention de cette grâce est soumise à des conditions : le roi doit être de « bon entencion et propos » et être « en charité », tandis que la cérémonie doit être « fait[e] a l'onneur de Dieu et au profit de son pueple ». Ces conditions ne s'appliquent pas au sacrement, et la raison tient dans la seconde différence que voici : la grâce n'est pas obtenue « pour cause de l'unction ; mez pour la bone entencion et propos » du bénéficiaire. En effet, selon la théologie des sacrements de Pierre Lombard, contrairement au sacramental, le sacrement est « cause » par lui-même de la grâce, du moment que sont associées « les paroles et la réalité matérielle »<sup>846</sup> comme l'invocation de la Trinité et l'eau pour le baptême sans autre condition<sup>847</sup>. Saint Thomas précise en ce sens que la seule « intention du ministre »<sup>848</sup> suffit à « procurer un vrai sacrement », même s'il est « infidèle » ou « pécheur » car ni sa « foi », ni sa « charité » ne sont l'instrument des sacrements : seule « la vertu du Christ » et non celle du ministre agit dans le sacrement<sup>849</sup>. Bien au contraire, puisque le sacramental n'œuvre pas directement par « la vertu du Christ », il n'agit non pas à travers une matière telle que l'onction, mais seulement à travers

---

<sup>845</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXX, § 7.

<sup>846</sup> PIERRE LOMBARD, *op. cit.*, q. 4, § 2, p. 58.

<sup>847</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 67, art. 3, sol. 2.

<sup>848</sup> *Ibid.*, q. 64, art. 8, s. c.

<sup>849</sup> *Ibid.*, art. 9, concl. « Aussi pour que l'homme ne risque pas d'être privé d'un moyen aussi nécessaire, il a été établi que la matière du baptême soit une matière commune, l'eau, que n'importe qui peut trouver ; et que le ministre du baptême soit aussi n'importe quel homme, même s'il n'est pas ordonné, pour que l'impossibilité de recevoir le baptême ne prive pas l'homme du salut. » (*Ibid.*, q. 67, art. 3, concl).

les bonnes dispositions charitables du bénéficiaire, en l'espèce le roi, et à travers l'Église qui prie et supplie pour « l'onneur de Dieu » et le « profit » du « peuple ».

De ces deux différences quant à la manière dont est donnée la « grace du Saint Esprit » résulte une distinction quant à la nature de cette grâce. Le chevalier évoque l'état de « charité » comme condition d'un effet du sacramental. Par cette expression est désignée la première des grâces sans laquelle rien ne vaut aux yeux de Dieu<sup>850</sup>. Il s'agit donc d'un synonyme pour parler de l'état de grâce qui sauve du péché et donne le salut. Or, en plaçant la « charité » comme condition du sacramental, le chevalier reconnaît par-là que les sacramentaux dont fait partie le sacre royal ne confèrent pas la charité, c'est-à-dire l'état de grâce. Dès lors, la « grace du Saint Esprit » donnée par un *sacrement* peut contenir en soi la charité, c'est-à-dire le don de l'état de grâce salvateur ; tandis que la « grace du Saint Esprit » accordée par un *sacramental* ne peut offrir la charité, elle peut au mieux en favoriser son « accroissement ». Il en résulte que le sacramental est au service du sacrement. Selon saint Thomas, les sacramentaux peuvent par exemple « supprimer les obstacles » à l' « effet principal » du sacrement, à savoir le don de la grâce<sup>851</sup>.

Cette théologie approuve ainsi l'attitude de saint Louis qui plaçait Poissy lieu de son baptême au-dessus de Reims lieu de son sacre. Se trouvant à Poissy accompagné de ses « familiers », il leur déclara « que le greignieur bien et la plus grant honneur que il eut onques en cet moude » il le reçut en cette cité. D'aucun pensa qu' « il deut avoir miex dist de la cyté de Rains, ou il reçut la sainte unction et la couronne du royaume de France ». Mais le roi, souriant, répondit « que en cel de Poissi il avoit receu la grace du saint baptesme, laquel chose par-dessus toutes honneurs et dignités mondaines il tenoit sans comparaison a gregnieur don de Dieu et gregnieur dignité ». De là vient que saint Louis aimait à signer ses lettres personnelles « Loys de Poyssi »<sup>852</sup>.

En somme, selon la théologie médiévale, la véritable grâce qui puisse venir en aide au roi provient de son baptême par lequel il reçut la charité, l'état de grâce, dans lequel gît toute chose dont il a besoin pour son salut en général et son état de roi en particulier. Cela se vérifie d'autant que la dignité royale du Christ – avec la dignité sacerdotale – est conférée à tout chrétien par le baptême, comme l'atteste la théologie antique et médiévale<sup>853</sup>. Le sacramental

---

<sup>850</sup> Cf. 1 Co 13, 1-3, 8, 13.

<sup>851</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 71, art. 3, sol. 2.

<sup>852</sup> GUILLAUME DE NANGIS, *Gesta Ludovici IX*, BOUQUET M. et DELISLE L. (éd.), *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XX, Paris, Daunou et Naudet, 1840, p. 312-465, p. 409.

<sup>853</sup> Cette théologie se fonde sur 1 Pierre 2, 9 : « *vos autem genus electum regale sacerdotium gens sancta* » – « vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte ». Elle est exposée dans KANTOROWICK E., *Les*

du sacre, c'est seulement la prière de l'Église, qui d'une certaine manière n'a pas d'autre intention que de favoriser l'« accroissement » et l'effet de la grâce baptismale, de telle sorte qu'elle sanctifie pleinement et parfaitement l'état de vie propre du roi et les devoirs qui lui incombent.

Pour mieux justifier le caractère sacramental du sacre royal, le chevalier montre en outre que l'on ne peut voir dans l'onction de Saül un sacrement comme le soutient le clerc.

### iii. L'onction de Saül réduite à juste titre à un sacramental

L'avocat de la puissance temporelle doit encore répondre à la raison pour laquelle David a tant fait honneur et révérence à Saül : est-ce pour cause de l'onction royale, de sa royauté ou de la grâce ? Selon le chevalier, la révérence de David a lieu après le moment où Saül, démené par « l'anemy d'anfer », perd la « grace du Saint Esprit ». David n'a donc pas fait

honneur et révérence pour cause d'aucune grace du Saint Esprit, mez pour ce que il avoit receüe celle unction du conmandement de Dieu et pour ce que, par celle unction, la dignité royal luy estoit baillie, de laquelle il ne fust onques déposé tant que il fust en vie.

Et ce que Samuel dist à Saül [...] : « [Puisque tu as rejeté la parole du Seigneur, le Seigneur t'a rejeté pour que tu ne sois plus roi]<sup>854</sup> », ne doit pas estre entendu que adonques Saül fust privé de son royaume, mez adonques fust ordené, en la presence divine, que le royaume seroit transporté en un alutre.<sup>855</sup>

Cet énoncé mérite un commentaire circonstancié tant il est riche en enseignement. Dieu a voulu donner « la dignité royal » à Saül et cela « par » l'onction précise le chevalier. Pour comprendre la double insistance du chevalier sur l'onction à propos de la collation de la royauté, il faut avoir en mémoire ce que le clerc sait parfaitement : Dieu a voulu également donner à Saül son Esprit, cependant non *par* mais *après* l'onction. L'Écriture rapporte : après avoir oint Saül « comme chef », Samuel lui annonce que lorsqu'il arrivera à « l'entrée de Guibéa » « l'Esprit du Seigneur s'emparera de [lui] »<sup>856</sup>. D'ailleurs, le *Somnium* qui est à ce sujet plus prolix et sa source les

---

*deux corps du roi*, op. cit., p. 354 et 355. Citons à titre illustratif saint Maxime de Turin : « *Impleto enim baptismate, caput vestrum chrismate, id est oleo sanctificationis infundimus, per quod ostenditur baptizatis regalem et sacerdotalem conferri a Domino dignitatem* » – « *Lorsque le baptême est accompli, nous arrosons votre tête avec le saint chrême, qui montre aux baptisés que le Seigneur leur a conféré la dignité royale et sacerdotale* » (MAXIME DE TURIN, *De baptismo*, 3, PL 57, 777).

<sup>854</sup> La citation 1 Sam 15, 26 est ainsi traduite par l'auteur du *Songe* : « Pour ce que tu as debouté de toy la parole de nostre Seigneur, Diex t'a debouté que tu ne soies plus roy ».

<sup>855</sup> *Le Songe du Vergier*, op. cit., chap. LXXX, § 4 et 5.

<sup>856</sup> 1 Sam 10, 1-10.

*Octo quaestiones* soulignent pour leur part explicitement l'absence de lien de causalité entre l'onction et le don du Saint Esprit : « *non quia per ipsam unctionem consequeretur unctus gratiam aliquam doni spiritualis* »<sup>857</sup> – « ce n'est pas par l'onction elle-même que l'oint recevait une grâce d'un don spirituel ».

Quelle est la conséquence de cette différence entre une royauté donnée *par* l'onction et un Esprit donné *après* l'onction ? D'après le chevalier, il en résulte ceci : Dieu voulant rejeter Saül se permet de lui retirer définitivement la « grace du Saint Esprit »<sup>858</sup>, mais cependant Dieu se refuse à ce que Saül « ne fust onques déposé tant que il fust en vie » de sa « dignité royal » et de « son royaume ».

Tout cela est conforme au récit biblique. Ayant « rejeté » Saül « pour qu'il ne règne plus sur Israël », Dieu ordonne à Samuel d'oindre celui qu'il a choisi comme « [s]on roi », à savoir David<sup>859</sup>. Cependant, Samuel donne une onction simple et presque secrète, sans référence à une quelconque royauté<sup>860</sup>, comme si Dieu voulait seulement faire un roi par désignation en vue de la succession de Saül. De fait, Saül poursuit son règne en pleine possession de sa royauté gardant le « diadème » sur sa tête<sup>861</sup>, jusqu'à ce qu'il périsse dans une bataille contre les Philistins<sup>862</sup>. Ce n'est qu'au trépassement de Saül que « les hommes de Juda vinrent à Hébron [pour donner] l'onction à David, *comme roi*<sup>863</sup> sur la maison de Juda »<sup>864</sup> – à ce moment-là David qui était seulement désigné par Dieu et de manière privée entre désormais en pleine possession de sa royauté sur Juda par le consentement des « hommes » et de manière publique. David est plus tard oint une seconde fois, avec ou à l'initiative de « toutes les tribus d'Israël », par les « anciens d'Israël » qui le font « roi sur Israël »<sup>865</sup> ; sa royauté est alors étendue aux autres tribus par leur consentement et celui des « anciens ». De la sorte, il est patent que lors de sa première onction du vivant de Saül, David n'a pas reçu la possession de sa royauté. En outre, David lui-même, pourtant persécuté par Saül et sachant parfaitement que Dieu l'a rejeté à son

---

<sup>857</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, q. 5, chap. 9, p. 165. Le *Somnium* écrit quant à lui : « *quia hoc non erat propter ipsam unccionem, ut quia per ipsam consequeretur unctus gratiam aliquam doni spiritualis* » (*Somnium Viridarii*, *op. cit.*, chap. CLXXII, § 4).

<sup>858</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. LXXX, §. 4.

<sup>859</sup> 1 Sam 19, 1-13.

<sup>860</sup> 1 Sam 16, 13.

<sup>861</sup> 2 Sam 1, 10.

<sup>862</sup> 1 Sam 31, 1-5.

<sup>863</sup> Nous soulignons.

<sup>864</sup> 2 Sam 2, 4.

<sup>865</sup> « *Et venerunt universae tribus Israel ad David in Hebron, dicentes : Ecce nos os tuum et caro tua sumus. Sed et heri et nudiustertius cum esset Saul rex super nos, tu eras educens et reducens Israel : dixit autem Dominus ad te : Tu pasces populum meum Israel, et tu eris dux super Israel. Venerunt quoque et seniores Israel ad regem in Hebron, et percussit cum eis rex David foedus in Hebron coram Domino : unxeruntque David in regem super Israel.* » (2 Sam 5, 1-3 ; récit similaire dans 1 Chro 11, 1-3 ; nous traduisons).

profit, dit toujours de Saül : « mon seigneur le roi »<sup>866</sup>. En réalité, lorsque Dieu dit par Samuel que Saül ne sera « plus roi », cela signifie que Dieu dépouille Saül non de sa royauté propre et personnelle mais de sa royauté au sens dynastique. En ce sens, Samuel dit à Saül que s'il avait obéi au commandement divin « le Seigneur aurait établi [s]a royauté sur Israël pour toujours », que « maintenant [s]a royauté ne tiendra pas »<sup>867</sup>. De même, Saül ayant été épargné par David lui dit : « Je sais maintenant que tu régneras certainement [...]. Alors, jure-moi par le Seigneur que tu ne supprimeras pas ma descendance après moi »<sup>868</sup>. Saül ne s'inquiète pas pour sa royauté propre à laquelle David se soumet mais plutôt de sa descendance qui elle sera privée de sa royauté. Dès lors la question est : pourquoi Dieu qui a rejeté Saül lui retire son Esprit mais lui laisse sa royauté propre ?

Voici l'explication. Dieu a librement et volontairement lié le don de la royauté à l'onction d'huile. Cependant, il n'a pas voulu lier le don du Saint Esprit à cette onction. Or, que signifie l'onction d'huile ? L'huile a la vertu naturelle de pénétrer la peau d'une manière définitive. L'action d'oindre ne connaît pas son contraire : qui pourrait dé-oindre un roi oint ? C'est matériellement impossible. À l'inverse, tout roi couronné peut un jour ou l'autre être découronné. C'est pourquoi dans la Bible, l'onction est associée à ce qui « demeure » (1 Jean 2, 27<sup>869</sup>), à ce qui est « perpétuel » (Exode 40, 13<sup>870</sup>), à l'« alliance éternelle » (Ecclésiastique 45, 18-19<sup>871</sup>). Dès lors, si Dieu a voulu donner la dignité royale par l'onction, c'est pour signifier la nature de ce don auquel il consent librement : le don est irrévocable. Dieu étant par nature fidèle à sa parole, il assume l'irrévocabilité de ce don : il rejette la maison royale de Saül et le dépossède de son Esprit, mais il lui laisse cependant sa royauté personnelle. C'est pourquoi, le chevalier a raison d'interpréter le rejet de Saül comme l'ordre que « le royaume seroit transporté en un alutre », c'est-à-dire en un autre que son descendant, et non pas qu'il « fust privé de son royaume ». Notez que le texte du *Songe* porte à ambigüité puisqu'il n'explicite pas que ce transport aura lieu après sa mort et pour une autre descendance ; mais les *Octa quaestiones* de Guillaume d'Ockham que l'auteur du *Songe* recopie ici sommairement le précisent bien : « *ut eius posteritas non regnaret post ipsum* » – « afin que sa postérité ne règne pas après lui »<sup>872</sup>.

<sup>866</sup> 1 Sam 24, 9 ; 24, 11 ; 26, 17 ; 26, 19 ; 29, 8.

<sup>867</sup> 1 Sam 13, 13 et 14.

<sup>868</sup> 1 Sam 24, 21 et 22.

<sup>869</sup> « *vos unctionem quam accepistis ab eo manet in vobis* » – « l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous ». Nous traduisons.

<sup>870</sup> « *unctio eorum in sacerdotium proficiat sempiternum* » – « Leur onction leur confère un sacerdoce perpétuel ». Nous traduisons.

<sup>871</sup> « *Complevit Moyses manus ejus, et unxit illum oleo sancto. Factum est illi in testamentum aeternum, et semini ejus, sicut dies caeli* » – « Moïse remplit ses mains [de l'oint], et l'oint de l'huile sainte. Une alliance éternelle fut conclue pour lui et pour sa descendance, comme le jour du ciel. » Nous traduisons.

<sup>872</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, q. 5, chap. 9, p. 166. Nous traduisons.



En conclusion, c'est donc vraiment par crainte de violer le « commandement » divin disposant que Saül reçoit une royauté par l'onction, c'est-à-dire irrévocable, que David fait « honneur et révérence » à Saül comme à « [s]on seigneur le roi » jusqu'à sa mort, nullement « pour cause d'aucune grace du Saint Esprit ».

Toutefois, l'irrévocabilité de la royauté donnée par l'onction reste soumise à la condition que le roi ne tombe pas en tyrannie, ainsi que le supposent les serments du sacre conditionnant l'onction à un gouvernement de « paix », d' « équité » et de « miséricorde » que le roi doit à son « peuple »<sup>873</sup>. De même, il ne faut pas déduire hâtivement de cette irrévocabilité un droit d'inviolabilité. Saint Augustin lui-même ne reconnaît pas l'inviolabilité de Saül : David « n'avait pas ordre de le tuer, *mais ce n'était pas prohibé* ». Il a choisi librement d' « accompli[r] le précepte du Christ » qui est d' « aim[er] [ses] ennemis »<sup>874</sup>. On n'oubliera pas non plus que selon saint Thomas :

il ne faut pas penser qu'une telle multitude agisse avec infidélité en destituant le tyran, *même si elle s'était auparavant soumise à lui pour toujours*, parce que lui-même, en ne se comportant pas fidèlement dans le gouvernement de la multitude, comme l'exige le devoir d'un roi, a mérité que ses sujets ne conservassent pas leurs engagements envers lui.<sup>875</sup>

Ce n'est donc pas parce qu'un peuple donne une royauté par l'onction, c'est-à-dire de manière irrévocable, qu'il ne pourra pas destituer le tyran. En tout cas, le *Songe du Vergier* et à travers cette œuvre Guillaume d'Ockham ont le mérite de nous faire comprendre, texte scripturaire à l'appui, l'un des aspects de la nature juridique du sacre royal : la royauté donnée par l'onction est par nature irrévocable, du moins tant que le prince ne perd pas son titre en se faisant tyran.

<sup>873</sup> Nous nous référons à la promesse *Hec tria populo* inaugurée par l'*ordo* de Ratold vers 980 :

<p><i>Hec tria populo christiano et mihi subdito in Christi promitto nomine : In primis, ut ecclesie Dei omnis populus christianus veram pacem, nostro arbitrio, in omni tempore servet. Aliud, ut omnes rapacitates et omnes iniquitates omnibus gradibus interdiciam. Tercium, ut in omnibus iudiciis equitatem et misericordiam precipiam</i> (OCF, p. 179)</p>	<p>Au peuple chrétien qui au nom du Christ m'est soumis, je promets ces trois choses : premièrement que tous le peuple chrétien de l'Église de Dieu maintiendra en tout temps la paix véritable sous notre arbitrage ; deuxièmement que j'interdirai tous les pillages et toutes les iniquités ; troisièmement que dans tous mes jugements je prescrirai l'équité et la miséricorde (nous traduisons à partir de la traduction de GOULLET M., « Texte latin et traduction française du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France », <i>op. cit.</i>, p. 260)</p>
--	--

La formule est perpétuée au Moyen Âge dans l'*ordo* de 1250 (OCF, p. 346), le dernier *ordo* capétien (OCF, p. 383), l'*ordo* de Charles V (OCF, p. 475), l'*ordo* de Louis XI (OCF, p. 535), l'*ordo* de Charles VIII (OCF, p. 583), et continuée durant l'époque moderne selon l'*ordo* de Louis XIII (GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, t. 1, p. 59 et 60).

<sup>874</sup> « *Non enim erat iussus occidere, sed neque prohibitus* » ; « *implevit praeceptum Christi, quod accepimus, ut diligamus inimicos* » (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Adimantum*, 17, 6, PL 42, 161).

<sup>875</sup> THOMAS D'AQUIN, *De regno*, *op. cit.*, I, 7.

Cette doctrine est conforme aux origines, à l'intention théologique et juridique des sacres des rois wisigoths et de Pépin et ses fils<sup>876</sup>.

Ajoutons une remarque. Il semble que le texte du *Songe* contient une contradiction. Pourquoi le chevalier dit-il dans les premières lignes de sa démonstration que « sanz l'uncction » était dû la révérence à Saül ? Il suffit de lire le contexte pour se rendre compte d'une erreur, laquelle proviendrait d'une mauvaise transcription et traduction du *Somnium Viridarii*<sup>877</sup> qui est pour sa part fidèle à la source des *Octo quaestiones*. Voici en regard à gauche l'extrait du *Songe*, à droite l'extrait correspondant des *Octo*, au milieu sa traduction. Nous soulignons les mots posant une difficulté.

<p><i>Songe du Vergier</i> :</p> <p>Et se vous respons a ce que vous avez allegué que, ou Viel Testament, estoit deüe honneur et reverence especial au roy qui estoit oynt, <i>car ce n'estoit pas pour cause de l'onction</i> ; <i>car sanz l'uncction</i> luy estoit deüe honneur et reverence ; car ja soit ce que, quant Saül [...] eust perdue celle grace du Saint Esprit [...] David [...] luy vould porter honneur et reverence</p>	<p>Traduction des <i>Octo quaestiones</i> :</p> <p>On dit que dans l'Ancien Testament, révérence spéciale, crainte et honneur étaient dus au roi oint, <i>non parce que c'est par l'onction elle-même qu'il en résultait une grâce d'un don spirituel, car même sans une telle grâce du don spirituel, révérence, crainte et honneur étaient dus à celui qui avait été oint d'une telle manière</i> [la suite est conforme au <i>Songe</i>]</p>	<p><i>Octo quaestiones</i> :</p> <p><i>enim dicitur quod in Veteri Testamento debebatur reverentia specialis, timor et honor regi uncto, non quia per ipsam unctionem consequeretur unctus gratiam aliquam doni spiritualis, quia etiam sine tali gratia doni spiritualis debebatur uncto huiusmodi reverentia, timor et honor</i><sup>878</sup> [la suite est conforme au <i>Songe</i>]</p>
---	---	--

La différence est majeure : les mots du *Songe* « sanz l'uncction » sont en réalité dans les *Octo* « sans une telle grâce du don spirituel » – exactement comme dans le *Somnium*<sup>879</sup>. De même, quand le *Songe* écrit « ce n'estoit pas pour cause de l'onction », il faut rectifier ainsi selon les termes des *Octo* : « non parce que c'est par l'onction elle-même qu'il en résultait une grâce d'un don spirituel » – comme cela est dit dans le *Somnium*<sup>880</sup>. Ce n'est qu'en faisant ces

<sup>876</sup> Voir note 38 et 39.

<sup>877</sup> *Somnium Viridarii*, *op. cit.*, chap. CLXXII, § 4.

<sup>878</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, q. 5, chap. 9, p. 165.

<sup>879</sup> « *sine tali gracia doni spiritualis* » (*Somnium Viridarii*, *op. cit.*, chap. CLXXII, § 4).

<sup>880</sup> « *quia hoc non erat propter ipsam unccionem, ut quia per ipsam consequeretur unctus gratiam aliquam doni spiritualis* » (*id.*).

corrections que la suite du texte du *Songe* (à partir de « car ja soit » ci-dessus) retrouve comme dans le *Somnium* toute sa logique et sa cohérence.

Alors que le chevalier a solidement établi le caractère sacramental et non sacramentaire du sacre royal, de sorte que l'honneur et la révérence au roi ne peuvent se justifier qu'en raison de sa dignité et non d'une quelconque grâce dispensée par l'Église, voici qu'il invente aussitôt une exception pour l'oingt de la Sainte Ampoule.

#### b. La théologie sacramentaire d'exception du sacre par la Sainte Ampoule

La théologie sacramentaire de la Sainte Ampoule est traitée dans le dernier paragraphe du chapitre LXXX. Il est sorti directement de la pensée de l'auteur du *Songe*. Nous touchons à la spécificité doctrinale du sacre français. Cette doctrine justifie et explique la revalorisation de la Sainte Ampoule au sein de l'*ordo* de Charles V quelques années avant en 1364<sup>881</sup>. Voici sa transcription exhaustive :

Mez quoy que nous d'ions dez aultres roys, il samble que nul ne doie doubter que le roy de France ne praigne especial grace du Saint Esprit par sa sainte unction. Car, ainssi que il est plus merueilleusement oynt et plus especialement que nul aultre roy, c'est chose vraysemblable que, devant tout aultre, il receve par celle unccion especial don et grace du Saint Esprit. Car il est oynt de la Saincte Ampoule, laquelle fust envoïee par l'angre du Ciel, pour quoy il appiert que lez roys de France ne sont pas oyns seulement par ordenance humaine, mez sont oyns, consecrés et couronnés par l'ordenance du Pere, du Filz et du Saint Esprit. Laquelle chose nous appiert clerement pour la tres merueilleuse manière de trouver primierement lez armes lezquelles lez roys de France portent quant a present ; car ainssi comme cronyques racontent, lez roys de France soloient jadis, avant que ilz fusent convertis, en leurs armes porter troys crapaux, lezquelx furent par miracle en troys f[l]our de lis, en l'oneur et remembrance de toute la Trenité, merueilleusement convertis.<sup>882</sup>

L'exception accordée au roi de France est entière : lui et aucun autre roi « par sa sainte unction » « pr[en]d especial grace du Saint Esprit » à la manière d'un véritable sacrement, là où les autres ne reçoivent que – pourvu qu'ils soient « en charité » – « grace et accroissement de grace du Saint Esprit » à la manière d'un simple sacramental. Le *Songe* introduit ainsi une hiérarchie sacramentaire dans lequel le sacre français est élevé à un rang unique et supérieur à

---

<sup>881</sup> Voir p. 519.

<sup>882</sup> *Le Songe du Vergier, op. cit.*, chap. LXXX, § 8.

tous les autres. Le sacre français serait donc une sorte de huitième sacrement, dérogeant au septénaire de Pierre Lombard<sup>883</sup>.

Cette exception nécessite quelques observations théologiques. Comme l'a rappelé le chevalier au début du chapitre, les sacrements « sont establiz et institués de l'ordenance de Dieu », tandis que les sacramentaux le sont par « ordenance humaine ». Mais les rois de France eux seraient oints tout à la fois « par ordenance humaine » et « par l'ordenance du Père, du Filz et du Saint Esprit ». Ce régime hybride ne correspond à aucun des sept sacrements reconnus par les *Sentences* de Pierre Lombard. Même le mariage, qui pourtant préexiste au Christ et au judaïsme, demeure à trois titres une pure institution divine<sup>884</sup>. Toutefois, un sacrement d'institution humaine et divine aurait-il pu être envisagé par la théologie ? Selon saint Thomas :

C'est celui qui donne à une institution sa force et sa vertu qui est l'auteur de cette institution ; on le voit chez ceux qui instituent des lois. Mais la vertu du sacrement vient de Dieu seul, nous venons de le montrer. Donc Dieu seul peut instituer les sacrements.<sup>885</sup>

Voilà pourquoi nul théologien n'a pensé qu'un seul des sept sacrements canoniques ait pu être institué et par les hommes et par Dieu : Dieu seul peut donner la grâce, Dieu seul peut donc instituer le sacrement qui la confère – au mieux le débat porte sur la question de savoir si le Christ a institué tous les sacrements nouveaux, ou si certains auraient été seulement *insinués* par lui, laissant alors l'institution à « l'Esprit-Saint inspirant les Apôtres ou leurs successeurs »<sup>886</sup>. Alors, pourquoi l'auteur du *Songe* conçoit-il un sacrement français d'institution à la fois humaine et divine, en décalage avec la théologie catholique qui n'accepte que des sacrements d'institution purement divine ? Il n'y a peut-être pas d'autre raison que le fait que, selon le *Songe du Vergier*, le sacre royal français appartient au régime de l'exceptionnel : si le miracle de la Sainte Ampoule fonde un sacre donnant la grâce du Saint-Esprit à la différence de tous les autres sacres royaux, il peut bien aussi justifier une théologie du sacre hors norme. En outre, la conception manifestement inédite d'un sacrement d'institution à la fois divine et humaine permet à l'auteur du *Songe* de tenir ensemble deux propositions favorables au roi de France : d'une part celui-ci et nul autre roi reçoit la grâce du Saint-Esprit au motif de l'institution divine de son sacre, et d'autre part il ne reçoit néanmoins aucun pouvoir

---

<sup>883</sup> Voir note 839.

<sup>884</sup> Le « Seigneur » l'a « institué » « avant le péché » comme un « devoir », « après le péché » comme un « remède », entre chrétiens comme un « signe sacré et d'une chose sacrée, à savoir de l'union du Christ et de l'Église » (PIERRE LOMBARD, *op. cit.*, *Deuxième livre*, Dist. 26, q. 1, § 1 ; *ibid.*, q. 2, § 2 ; *ibid.*, q. 6, § 1).

<sup>885</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 64, art. 2, s. c.

<sup>886</sup> Cette dernière opinion est défendue notamment par saint Bonaventure, voir PERRIN B.-M., *L'institution des sacrements dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas*, Plans-sur-Bex, Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la revue thomiste », 652 p., p. 35 et 36.

du consécrateur en raison de l'institution par ailleurs humaine de ce même sacre (selon l'argument développé au chapitre LXXIV<sup>887</sup>).

Aussi, en raison du maintien du caractère humain de l'institution du sacre royal par la Sainte Ampoule, l'exception sacramentaire réservée au roi de France ne paraît pas remettre en cause le fondement populaire de la royauté française. Cette théologie poursuit plutôt un dessein politique contre l'empereur.

## 2. La doctrine politique et populaire de la Sainte Ampoule

Le caractère exceptionnellement sacramentaire du sacre par la Sainte Ampoule réhausse politiquement la dignité de la monarchie française contre l'universalisme de l'empire (a). Mieux, la faveur divine de la Sainte Ampoule attesterait la légitimité populaire du royaume de France et de sa dynastie (b).

### a. Contre l'universalisme de l'empire

Au chapitre XXXV du *Songe*, le clerc soutient la thèse que « l'empereur est seigneur de tout le monde »<sup>888</sup>. Après avoir rappelé le fondement du pouvoir impérial, à savoir en substance la *lex regia*, et la nature universelle de ce pouvoir, droit civil et canonique à l'appui, le clerc affirme que « l'empire est ordené de Dieu le Pere car il n'est puissance qui ne soit de Dieu » conformément à la maxime paulienne bien connue<sup>889</sup>. Le clerc écarte d'avance l'argument du « chapitre *Per venerabilem*<sup>890</sup> », réputé offrir au roi de France la reconnaissance canonique qu'il « ne recognoit aucun souverain », en précisant que cela doit s'entendre « de fait » et non « de Droit ».

Dans le chapitre XXXVI, œuvre originale du *Songe* exceptés les cinq derniers paragraphes<sup>891</sup>, le chevalier montre méthodiquement sur l'espace de cinquante paragraphes pourquoi « de nul droit, l'empereur ne puet estre dit seigneur de tout le monde »<sup>892</sup>, c'est-à-dire en aucun droit divin, droit naturel, droit des gens, droit civil et droit canon. Il ne serait pas à propos de restituer toute la richesse de ces développements. C'est la partie relative au droit divin

---

<sup>887</sup> *Le Songe du Vergier*, op. cit., chap. LXXIV, § 6. Voir p. 199.

<sup>888</sup> *Le Songe du Vergier*, op. cit., chap. XXXV, titre.

<sup>889</sup> Rm 13, 1.

<sup>890</sup> *Decretal*. IV, 17, 13.

<sup>891</sup> Issus de la *Disputatio inter militem et clericum* (ca. 1297, anonyme) selon l'éditrice *Le Songe du Vergier*, op. cit., p. XLVI.

<sup>892</sup> Titre du chapitre.

qui cependant concerne notre sujet et qui mérite une attention particulière. Le droit divin, qui est révélé dans l'Écriture, approuve les rois de multiples manières, ceux-ci étant par exemple « consacrés du commandement de Dieu »<sup>893</sup>, tandis que la Bible ignore l'empereur. Suivant le livre du « Deutéronome<sup>894</sup> [...] quelle terre ton pié marchera sera tienne ». De « ceste Loy divine » résulte que les « premières seignories des roys et autres seigneurs terriens furent, de la volonté de Dieu, établies et ordonnées »<sup>895</sup> ; partant, la monarchie de l'empereur a nécessairement « été acquise et conquise par force et violence » ; elle a été « contre l'ordonnance de Dieu » qui avait déjà « divisées » le « monde » en diverses « seignories ». Le raisonnement est bien construit et convaincant, mais incomplet : *quid* du royaume de France qui ne fait pas partie de ces « premières seignories » par lesquelles le monde se divisa de « l'ordonnance de Dieu » comme le dispose le droit divin dans l'Écriture ? L'auteur du *Songe* doit trouver une preuve que le royaume de France est bien établi de la volonté de Dieu, une preuve qui par la force des choses ne peut qu'être extra-scripturaire.

C'est là que, entre autres, l'argument de la Sainte Ampoule intervient :

Et qui, aussi, rappellera en doute que le tres puissant roy de France ne soit roy ordené et établi de Dieu ? Car, si nous considerons, premierement, comment Diex, par tres merveilleuse amiere, envoïa au roy de France ses armes ; secondement, l'angre du ciel pour apporter l'Ampoule dont, au jour d'uy, touz les roys de France sont consacrés ; tiercement, les glorieux sains qui sont issuz de l'ostel de France ; quartement, comment les roys de France guerissent touz malades, seulement par toucher, d'une maladie appelée les escrouelles ; quintement, comment Diex l'a fait son especial tresorier en ce siecle, de si noble tresor comme est celui que il luy garde en sa Sainte Chapelle, se nous considerons ces choses et plusieurs autres grâces et miracles que Diex a fais, singulierement, pour les roys de France sur touz autres roys, nous pouvons dire, sanz doubter, que Diex l'a fait et ordené son vicaire en la temporalité ou tres noble et tres puissant royaume de France.

Comment, donques, osa onques aucun empereur [...] atempter ne si follement ymaginer d'avoir aucune signorie ou souveraineté sur celui qui est seigneur établi, en la temporalité, de Dieu le Pere, et sanz souveraineté, se ce n'est Dieu seulement ?<sup>896</sup>

Chacun de ces miracles ou grâces prouvent et illustrent la sollicitude de la Providence à l'égard du roi de France d'une manière spéciale « sur touz autres roys ». Il faut souligner la quasi-permanence de la plupart de ces grâces : les rois de France portent des « armes » divinement

---

<sup>893</sup> *Le Songe du Vergier*, op. cit., chap. XXXVI, § 8.

<sup>894</sup> Deut 11, 24.

<sup>895</sup> *Le Songe du Vergier*, op. cit., chap. XXXVI, § 8 et 14.

<sup>896</sup> *Ibid.*, § 16 et 17.

envoyée ; « au jour d'uy, touz [...] sont consecrés » de la Sainte « Ampoule » ; de leur règne sortent de « glorieux sains<sup>897</sup> » ; ils « guerissent » ; ils « garde[nt] » le trésor de la couronne du Christ. On peut alors dire, « sanz doubter », que Dieu a « ordené » le roi de France comme « son vicaire en la temporalité » dans le « royaume de France ».

Pour le chevalier, l'ensemble de ces grâces et miracles tant passés qu'actuels ne traduisent pas pour autant une sorte de droit divin du roi de France. En effet, comme le rappelle le chevalier au début du chapitre : « Le droit divin conprend la loy encienne et la loy nouvelle, c'est assavoir la loy de le Euvangile »<sup>898</sup>. Cette définition est canonique car elle figure dans le tout premier paragraphe du *Decretum*<sup>899</sup>. En d'autres termes, le droit divin est issu de la loi révélée par Dieu directement ou par inspiration divine à des hommes qui la consignèrent dans des livres formant aujourd'hui la Bible et pour laquelle le Christ par sa révélation a donné un accomplissement définitif<sup>900</sup>. Les révélations postérieures à la révélation du Christ, que l'Église reconnaît pour de nombreux saints de tous temps, n'appartiennent donc pas au dépôt de la foi, mais sont seulement des révélations privées, qui dès lors n'ajoutent, ni ne retranchent aucun droit divin. Cela étant posé, il en résulte que la Sainte Ampoule et les autres miracles propres au royaume de France sont canoniquement exclus du *corpus* du droit divin. Or, tout ce qui n'est pas de l'ordre du droit divin est nécessairement de l'ordre du droit humain, selon une *summa divisio* disposée par le *Décret* de Gratien<sup>901</sup> et reprise par le chevalier dans les premières lignes du même chapitre<sup>902</sup>. Par conséquent, dans la pensée du *Songe* comme dans la pensée médiévale, cela va de soi, le roi de France comme tout autre roi chrétien est nécessairement de *droit humain*. On peut cependant dire que telle royauté est *conforme* au droit divin, mais on ne peut jamais dire qu'elle *est* – en propre – de droit divin, ce serait théologiquement et canoniquement absurde. C'est pourquoi, il convient d'abandonner les projections et anachronismes que plusieurs ont attachés à ce chapitre du *Songe*, concluant à son endroit : « la monarchie française est de *droit divin* »<sup>903</sup> ; « ce trinôme médiéval, sacre – royauté très chrétienne – royauté *de droit divin* »<sup>904</sup>.

---

<sup>897</sup> *Ibid.*, chap. LXXXVIII, § 11 donne des exemples : « saint Charlemaigne », « saint Louys, roy de France, saint Louys de Marseille, saint Charles de Blais, jadiz duc de Bretagne ».

<sup>898</sup> *Ibid.*, chap. XXXVI, § 3. Notez par ailleurs que, comme nous l'avons vu en introduction, Bossuet auteur de la *Politique tirée de l'Écriture sainte* n'adhère pas au droit divin des rois, mais théorise au contraire sur le fondement de l'Écriture le consentement constituant du peuple, voir p. 2409.

<sup>899</sup> « *Ius nature* [au sens de droit divin selon le contexte de cette citation issue d'Isidore de Séville] *est, quod in lege et evangelio continetur* » (*Decretum* I, D. 1, c. 1).

<sup>900</sup> Cf. Mat. 5, 17.

<sup>901</sup> *Decretum* I, D. 1, c. 1.

<sup>902</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. XXXVI, § 2.

<sup>903</sup> QUILLET J., *op. cit.*, p. 80 et 81. Nous soulignons.

<sup>904</sup> KRYNEN J., *L'Empire du roi*, *op. cit.*, p. 351. Nous soulignons.

De même, il ne faut pas croire que ce divin « vica[riat] en la temporalité » reconnu au roi de France soit un privilège et la marque d'un droit supérieur aux autres rois. Voici en effet comment au chapitre XLVI le chevalier présente le vicariat temporel :

Diex est seul et vray s[e]igneur en ceste monarchie [en ce monde], mez Diex a divisee ceste seignorie, quant à l'aministracion, en deux parties principales, c'est assavoir en la juridicion espirituelle et en la temporele. Et ceulx qui cez deux juridicions gouvernent, sont vicaires de Dieu, l'un en l'espirituaute et l'autre en la temporalité.<sup>905</sup>

Deux choses sont à retenir. D'abord, le vicariat divin en la temporalité appartient à tous « ceulx » qui « gouvernent » la « juridicion [...] temporele ». Ce n'est donc pas l'apanage du roi de France. Ensuite, ce titre est reconnu du moment qu'est tenue cette « juridicion ». Ainsi, lorsque le chevalier affirme que le roi de France est « vicaire » de Dieu, c'est seulement en vue de revendiquer sa propre « juridicion » contre celle de l'empereur, de proclamer qu'il est « sanz souverain, se ce n'est Dieu seulement ». De plus, il en ressort que ce ne sont pas la Sainte Ampoule ou autres miracles et grâces qui fondent en soi le vicariat du roi de France, ils en donnent seulement – et c'est déjà beaucoup – l'illustration. Mais le chevalier entend bien marquer la différence entre le vicariat de l'empereur et celui du roi de France, entre ces deux autorités ordonnées par Dieu :

quant vous dittes [...] que l'ampire a esté ordené et establi de Dieu [...] cela doit estre entendu que l'ampire a esté ordené de Dieu, c'est a entendre et assavoir, car Dieu n'y mist aucun enpechement que l'ampire ne fust, car il n'est puissance bone ne mauvaise qu'elle ne soit de Dieu ; et en avons exem- / -ple en celle auctorité, quant Jhesuchrist dit a Pylate : « Tu n'aroies point de puissance seür moy, se elle ne te estoit donee de la sus.<sup>906</sup>

Le royaume de France et l'empire certes sont tous deux ordonnés de Dieu mais l'un par permission, l'autre par volonté, l'un pour un mal toléré, l'autre pour un bien voulu. Cela n'implique pas de hiérarchie entre ces deux vicariats respectifs, mais plutôt un degré supérieur de légitimité de l'un par rapport à l'autre. L'inédit de la Sainte Ampoule ne tient donc pas dans le fait qu'elle fonderait le vicariat du roi de France, elle en donne seulement le témoignage surnaturel, mais plutôt illustre-t-elle que ce vicariat est fait « pour lez roys de France sur touz aultres roys ».

---

<sup>905</sup> *Le Songe du Vergier, op. cit.*, chap. XLVI, § 3.

<sup>906</sup> *Ibid.*, chap. XXXVI, § 37.



Ainsi mise au service de l'indépendance de la souveraineté du roi de France sans qu'il n'y ait besoin d'y voir un quelconque droit divin, la Sainte Ampoule défend plus encore la légitimité populaire du royaume de France et de sa dynastie.

b. Pour la légitimité populaire du royaume de France et de sa dynastie

Le chevalier doit répondre à une grave accusation du clerc : « le royaume de France, après la mort de saint Charlemaigne, ne fust plus royaume, car nul ne succeda a Charlemaigne, for l'empereur seulement » ; donc « le royaume de France laissa a estre et perdi son nom dez la mort de Charlemaigne »<sup>907</sup>. Le simple fait que l'auteur du *Songe* ait imaginé une telle accusation montre que pour Charles V et son entourage la question de la légitimité de l'existence même du royaume de France n'est pas d'une évidence telle qu'elle puisse être ignorée. Il faut dire que c'est à une époque récente, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, que les décrétistes ont peu ou prou progressivement admis l'indépendance des royaumes et des cités envers l'empire<sup>908</sup>. L'auteur du *Songe* s'empare donc du problème d'une manière assez dense, seize paragraphes, soit plus de quatre pages<sup>909</sup>. Il y a deux sources : Ockham<sup>910</sup> et Durand de St Pourçain<sup>911</sup> ; le reste qui comprend un encart sur la Sainte Ampoule est propre à l'auteur du *Songe*.

La réponse du chevalier est construite de la manière suivante. Les trois premiers paragraphes issus des *Octo* de Guillaume d'Ockham résument l'opinion des impérialistes selon laquelle « le royaume de France perdi le nom de royaume après la mort de saint Charlemaigne ». Puis, l'auteur s'emploie à dissenter, jusqu'au paragraphe onzième, si « le royaume de France [...] a eu son commencement de tyrannie ». Au douzième paragraphe, l'auteur revient au problème de fond et y répond par cet argument : lors de la division de l'empire par Charlemagne, « le royaume de France, fust fait, par soy, empyre » de la même manière que lorsque l'on « divise sa maison, chascune partie sera appellee une maison par soy » suivant la glose du droit civil<sup>912</sup>. Dans la suite du chapitre, l'auteur montre pourquoi il « repute chose plus honorable que le roy de France soit appellé roy de France que empereur de France ».

---

<sup>907</sup> *Ibid.*, chap. LXXXVII.

<sup>908</sup> Voir RIGAUDIÈRE A., « *Regnum et civitas* chez les décrétistes et les premiers décrétalistes (1150 env.-1250 env.) », in *Théologie et droit dans la science politique de l'état moderne*, Rome, École française de Rome, 1991, p. 117-153.

<sup>909</sup> *Ibid.*, chap. LXXXVIII.

<sup>910</sup> Pour les trois premiers paragraphes du *Songe* : GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, q. 4, chap. 5.

<sup>911</sup> Du cinquième au neuvième paragraphe ainsi que les cinq dernières lignes du dixième paragraphe : GUILLAUME DURAND DE SAINT POURÇAIN, *op. cit.*, I, § 3, 3<sup>e</sup> alinéa et § 4-7, d'après l'éditrice du *Somnium Viridarii*, *op. cit.*, p. 263.

<sup>912</sup> *Dig.* 30, 24.

Partant du problème précis de la succession de l'empereur Charlemagne, l'auteur du *Songe* nous montre ainsi que la légitimité d'un royaume à un instant de l'histoire dépend avant tout de la légitimité de son « commencement »<sup>913</sup> (a), ainsi que de manière générale de sa légitimité « juques au jour d'uy »<sup>914</sup> (b). Or, c'est en ces matières que la Sainte Ampoule tient son rôle. La question est donc : que manifeste juridiquement le miracle de la Sainte Ampoule ?

i. Au « commencement »

Du cinquième au neuvième paragraphe, le chevalier cite un extrait de la première des trois questions du *De origine jurisdictionum* (1329) de l'évêque de Meaux Guillaume Durand de Saint Pourçain que nous avons étudiée précédemment<sup>915</sup>. Dans cette longue citation<sup>916</sup>, le chevalier montre pourquoi, comme l'a annoncé « la Sainte Escripiture<sup>917</sup> »

la puissance de la juridiction seculiere quant a quatre empyres, c'est assavoir dez Assiriens et Caldeÿens, dez Medes et ceulx de Perse, dez Grés, et dez Ronmains, n'a mie esté, dez le commencement, deüement entroduite, mez par violence a esté usurpee.<sup>918</sup>

Le sens de cette « violence » et de cette « usurp[ation] » se comprend au regard de leur contraire. Lorsque « l'empyre dez Medes et dez Perses succeda [à] l'ampyre dez Grés », le chevalier relève que cette succession fut « non mie par voie de election ou de vraie succession, mez par force et par violance »<sup>919</sup>. À la violence s'oppose donc l'élection ou la vraie succession. Pour cause, selon la source du chevalier, le *De origine jurisdictionum* :

<p><i>Modus autem debitus perveniendi ad potestatem seu auctoritatem regendi populum est duplex, videlicet per hereditariam successionem et per electionem. Sed modus perveniendi per hereditariam successionem non potest esse</i></p>	<p>Le mode normal pour parvenir à avoir la puissance ou l'autorité de gouverner le peuple est double, à savoir par la succession héréditaire et par l'élection. Mais le mode pour parvenir par la succession héréditaire ne peut être premier : celui qui en effet succède à un autre n'est pas premier car un autre précède. [...]</p>
---	---

<sup>913</sup> *Le Songe du Vergier*, op. cit., chap. LXXXVIII, § 10.

<sup>914</sup> *Ibid.*, § 11.

<sup>915</sup> Voir p. 179.

<sup>916</sup> *Le Songe du Vergier*, op. cit., chap. LXXXVIII, § 5-9 cite : GUILLAUME DURAND DE SAINT POURÇAIN, op. cit., I, § 3-6.

<sup>917</sup> Dn 7, 1-28.

<sup>918</sup> *Le Songe du Vergier*, op. cit., chap. LXXXVIII, § 5.

<sup>919</sup> *Ibid.*, § 8.

<p><i>primus : qui enim succedet alii non est primus quia alius precedit. [...] <sup>920</sup></i></p> <p><i>Omnis autem alius modus perveniendi ad auctoritatem regiminis, puta per violentiam potentie vel astuciam fraudulentie, est illicitus. <sup>921</sup></i></p>	<p>Tout autre mode de parvenir à l'autorité d'un gouvernement, par exemple par la violence de la force ou par l'astuce de la fraude, est illicite.</p>
---	--

Pour parvenir au pouvoir, la violence est donc toujours illicite tandis que l'élection est la seule voie légale, d'où pourra naître une succession héréditaire légitime. Cette élection selon Durand est « de Dieu ou des hommes », mais comme on l'a vu, dans le premier comme dans le second cas, c'est toujours « par l'élection et le consentement du peuple »<sup>922</sup>. Cette pensée constitue la majeure implicite du syllogisme du chevalier. De là, il doit déterminer dans sa mineure si le cas d'espèce du royaume de France est une puissance séculière légalement introduite, c'est-à-dire par la voie de l'élection et du consentement du peuple :

Mez, quant a la verité, le royaume de France, lequel est devant touz les aultres royaumes beneüré, ja soit ce que dez son commencement il ait eu aucune force ou vyolance, toutevoies celle violance, par laps de temps, a esté purgiee. Et / premierement, par le consentement du pueple ; car il est certain que le pueple de France si deposa Childeric, roy de France, et fust subrogué et mis en son lieu le roy Pypin. Ja soit ce, donques, que la premiere seignorie de France fust acquise par violance et contre la volanté du pueple, toutevoies celle seignorie qui a esté en France depuis le temps du roy Pypin est vraye, et selon Dieu et lez Saintes Escriptions establee. Car un pueple si puet eslire roy, *nonagesima tercia distinctione, capitulo Legimus.*<sup>923</sup>

Ce propos composé par l'auteur du *Songe* est surprenant. Un pan entier de l'histoire du royaume de France, toute la dynastie mérovingienne, incarne la « violence » et la « force » faites « contre la volanté du pueple ». Par opposition avec cette « premiere seignorie » mérovingienne, les dynasties carolingienne et capétienne sont placées sous le régime d'une seule « seignorie » « depuis le temps du roy Pypin ». La raison tient sans doute dans le fait que le dernier roi mérovingien a été « subrogé », c'est-à-dire remplacé par un autre, tandis que le dernier carolingien n'a nullement été déposé, le capétien lui ayant succédé légalement eu égard à l'absence de descendance ouvrant droit à une élection dégagée des impératifs de l'hérédité<sup>924</sup>.

<sup>920</sup> Nous omettons trois lignes distinguant deux types d'élection qui ne sont pas utiles à notre propos et qui ont été commentées aux pages 181 et svt.

<sup>921</sup> GUILLAUME DURAND DE SAINT POURÇAIN, *op. cit.*, I, § 3.

<sup>922</sup> « *per electionem Dei vel hominum* » ; « *per electionem et consensum populi* » (*id.*). Voir p. 181 et svt.

<sup>923</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, § 10.

<sup>924</sup> Sur la légalité de l'élection d'Hugues Capet, voir le paragraphe « Hugues Capet, roi légitime » dans KRYNEN J., *L'Empire du roi*, *op. cit.*, p. 11-16.

Pour le chevalier, il n'y a pas en droit de différence entre carolingiens et capétiens, la rupture a lieu lors de l'élection de Pépin le Bref introduisant une seigneurie légale contre une seigneurie jusqu'alors illégale. Or, quel est le motif de l'*illégalité* de la « première seigneurie » ? Son acquisition « par violence ». Au contraire, quel est le motif de la *légalité* de la « seigneurie qui a été en France depuis le temps du roy Pypin » ? Le « consentement du peuple », conformément au fameux canon *Legimus*.

Il est à souligner que seule cette seigneurie consentie par le peuple est décrite comme étant « vraie, et selon Dieu et les Saintes Écritures établie ». Est-ce à dire que la seigneurie mérovingienne ne fut pas « selon Dieu » alors que selon Saint Paul tout pouvoir vient de Dieu (Rm 13, 1) ? Pour l'époque, cette question ne fait pas de difficulté. Mais heureusement la source dominicaine du chevalier nous donne une réponse toute claire qui est typiquement thomiste<sup>925</sup>. Il faut distinguer entre la puissance qui « parmi les hommes » est toujours « de Dieu » d'une part, et d'autre part son « acquisition » et « usage » qui ne sont pas « de Dieu » si elles sont « violent[es]<sup>926</sup> » et « illicite[es] »<sup>927</sup>. Le chevalier révèle ainsi une logique typiquement médiévale : si la seigneurie est acquise du « consentement du peuple », alors elle « est vraie, et selon Dieu et les Saintes Écritures établie ». Là où est le consentement du peuple, là seulement est la volonté de Dieu. Là où est la violence contre la volonté du peuple, là n'est pas la volonté de Dieu, qui cependant permet ce « mal » pourvu qu'il puisse en être tiré un plus grand « bien »<sup>928</sup>.

Comme l'explique le chevalier, « celle violence, par laps de temps, a été purgée » dans le royaume de France grâce au « consentement du peuple ». Le chevalier n'a fait là qu'appliquer

<sup>925</sup> Selon saint Thomas : « Il faut répondre que la puissance de la royauté, ou de quelque autre dignité, peut être considérée sous trois rapports. D'abord, quant à la puissance elle-même : à ce point de vue elle vient de Dieu, "*Par qui règnent les rois,*" comme il est dit au livre des Proverbes (VIII, 40). Ensuite, quant au mode d'acquérir cette puissance : sous ce rapport, quelquefois elle vient de Dieu, à savoir, quand on arrive à cette puissance selon l'ordre, suivant ce passage de l'épître aux Hébreux (verset 4) : "*Personne ne peut s'attribuer à lui-même cet honneur, mais il faut y être appelé de Dieu, comme Aaron.*" Quelquefois aussi elle ne vient pas de Dieu, mais des convoitises perverses de l'homme, qui s'empare du pouvoir par ambition, ou de quelque autre manière illicite (Amos, VI, 14) : "*N'est-ce pas par notre force que nous nous sommes rendus redoutables ?*" Enfin, quant à l'usage qu'on en fait sous ce rapport, elle est quelquefois de Dieu, par exemple quand celui qui en est dépositaire en use selon le précepte de la divine justice, selon ce passage des Proverbes (VI, 10) : "*C'est par moi que les rois règnent, etc.*" Quelquefois encore elle n'est pas de Dieu, par exemple si l'on abuse de cette puissance pour agir contre la justice, selon cette parole (Psaume, II, 2) : "*Les rois de la terre se sont levés, et les princes se sont ligués contre le Seigneur.*" » (THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître de saint Paul aux Romains*, BRALÉ (éd. et trad.), Paris, Vivès, 1869, édition numérique 2017, consultée le 09.10.2019, [http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/ecriture/romains.htm#\\_Toc201718886](http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/ecriture/romains.htm#_Toc201718886), Rm 13, 1, I-II, A, a.

<sup>926</sup> Laurens Pignon en 1428 traduit « *malus* » par « violent » (GUILLAUME DURAND DE SAINT POURÇAIN, *op. cit.*, LAURENS PIGNON (trad.), p. 61-133, p. 67).

<sup>927</sup> « *Sic igitur et non aliter auctoritas iurisdictionis secularis est inter homines a Deo* ». « *Dico tamen quod assecutio potestatis seu dominii et usus non semper est a Deo, videlicet quando modus perveniendi ad potestatem seu dominium vel usus potestatis iam adepti seu dominii est malus vel illicitus.* » (*Ibid.*, I, § 2).

<sup>928</sup> « *secundum beatum Augustinum, Deus cum sit summe bonus non sineret mala fieri nisi ex malis sciret elicere bona.* » (*Ibid.*, § 5).

une possibilité reconnue théoriquement par l'évêque français : « Si par un laps de temps, ces royaumes sont mis en légitime état, cela doit et serait acquis par le consentement du peuple express ou par son jugement. »<sup>929</sup> L'autorité de la Sainte Ampoule en faveur de cette purge de la violence par le consentement du peuple à une nouvelle dynastie est ici implicitement soulignée ; le chevalier dit en effet pour introduire son propos : « lequel est devant touz aultres royaumes beneüre » en référence au chapitre XXXVI § 16 selon lequel « Diex a fais [...] pour lez roys de France sur *touz aultre*<sup>930</sup> roys » eu égard notamment au don de « l'Ampoule ». La Sainte Ampoule témoignerait donc de la réalité de ce consentement du peuple.

La légitimité populaire du royaume étant pour ce qui concerne son commencement établie, l'auteur du *Songe* entend ensuite justifier pourquoi « juques au jour d'uy » la dynastie est également légitime. L'argument de la Sainte Ampoule y est cette fois-ci explicitement mentionné.

ii. « juques au jour d'uy »

Le chevalier cite à nouveau Durand pour exposer un exemple scripturaire « licite »<sup>931</sup> dont il compte s'inspirer :

Et le royaume de Israël fust vray royaume, car Saül, le premier roy de Israël, fust esleü de la volanté de nostre Seigneur, c'est assavoir par le pueple ; et après, pour sez demerites, il fust reprové, et fust David esleü roy et oynt par Samuel, conme nous lisons *primo Regum, decimo sexto* ; et sez enffens luy succederent, par l'ordenance de Notre Seigneur.<sup>932</sup>

L'exemple dépasse la question de la légitimité du « commencement » du royaume puisqu'il s'intéresse aussi au cas d'un roi « reprové » « pour sez demerites ». Autrement dit, on passe de l'enjeu de l'*acquisition* du pouvoir à l'enjeu de l'*usage* du pouvoir. Le chevalier se préoccupe ainsi de justifier non seulement la bonne acquisition du pouvoir du roi de France depuis Pépin, mais encore d'en prouver le bon usage. Pour ce faire, l'auteur du *Songe* décrit par comparaison avec le royaume d'Israël le cas du royaume de France :

Or est vray, conme il a esté touché, que le roy Pypin a esté esleü par le pueple, ne n'a pas, pour sez demerites, deservi estre deposé, ne aussi ceulx qui sont, juques au jour d'uy, descendus de

---

<sup>929</sup> « *Si autem processu temporis hec regna reducta sunt ab statum legitimum, oportet quod hoc fuerit accedente consensu populi expresso vel interpretativo.* » (*Ibid.*, § 6).

<sup>930</sup> Nous soulignons.

<sup>931</sup> « *De regno autem Israel legimus quod habuerit legitimum initium.* » (*Ibid.*, § 7).

<sup>932</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, § 10 cite GUILLAUME DURAND DE SAINT POURÇAIN, *op. cit.*, § 7.

luy, mez sont lez roys de France oyns de la *Sainte Ampoule*<sup>933</sup> envoïee par l'angre dez cieulx. Et que dirons nous plus ? Considerons la sainteté de ceste benoite lygnie ; et primierement, lez fés et lez miracles de monseigneur saint Charlemagne, de monseigneur saint Louys, roy de france, saint Louys de Marseille, saint Charles de Blais, jadis duc de Bretaingne, et de plusieurs aultres Sainz qui sont descendus de ceste lygnie ; considerons aussi lez graces, lez vertus et lez mira- / -cles que Diex a fais et ottoïés a Charles, le Quint de ce nom, qui a present regne ; et certes nous trouverons, et pourons seürement conclurre, que le royaume de France qui a present est, si est vray et naturel royaume, sanz violence, sanz force et sanz tyrannie, et de la volanté de Dieu establi.<sup>934</sup>

Semblablement au premier roi d'Israël, le premier roi de la seigneurie licite du royaume de France « a esté esleü par le pueple ». Cependant, Pépin « n'a pas, pour sez demerites, deservi estre deposé », ni « ceulx qui sont, juques au jour d'uy, descendus de lui », comme Saül l'a été, à savoir de sa royauté *dynastique*<sup>935</sup>. Or, quelle est aux yeux du chevalier la preuve manifeste des mérites de Pépin et de sa descendance pour régner sur la France ? Le fait que « sont lez roys de France oyns de la Sainte Ampoule envoïee par l'angre dez cieulx ». Notons à titre accessoire que cette assertion sous-entend que les rois mérovingiens non seulement ont acquis leur pouvoir par « violence » mais encore n'auraient pas été oints de la Sainte Ampoule ; ce qui, d'après la source historique du récit de l'envoi de l'Ampoule, à savoir la *Vita S. Remigii* d'Hincmar de Reims, est en partie faux, puisque dans cette *Vita* l'Ampoule fut justement envoyée pour l'onction de Clovis au motif de son baptême<sup>936</sup>. Quoi qu'il en soit, en « plus » de leur onction céleste, la « lygnie » de ces rois serait d'une haute « sainteté » comme l'attestent plusieurs canonisations en ce sens. Partant ainsi de la Sainte Ampoule, le chevalier finit en concluant : le royaume de France « est vray et naturel royaume, sanz violence, sanz force et sanz tyrannie, et de la volanté de Dieu establi ». Or, dans la pensée du *Songe* inspirée de celle de l'évêque Durand, sous quelle condition juridique *sine qua non* et fondamentale un royaume est-il « sanz violence, sanz force et sanz tyrannie et de la volanté de Dieu establi » ? Cette condition juridique, suivant ce que nous avons vu, tient en ces trois mots : le « consentement du pueple ».

Dès lors, pour répondre à notre question initiale, ce que manifeste juridiquement la Sainte Ampoule, c'est l'observance du canon *Legimus*, à savoir le consentement du peuple de France à la royauté de Pépin et de ses descendants, duquel fondement juridique résulte un

---

<sup>933</sup> Nous soulignons.

<sup>934</sup> *Le Songe du Vergier*, op. cit., § 11.

<sup>935</sup> Voir *L'onction de Saül*, p. 211.

<sup>936</sup> Voir note 109.

royaume « sanz violence, sanz force et sanz tyrannie et de la volanté de Dieu establi ». Dans sa défense de la légitimité du royaume de France et de sa dynastie, l'auteur du *Songe* met politiquement à contribution le privilège divin de la Sainte Ampoule en vue de rendre évidentes les conditions de licéité de tout pouvoir temporel, dont la première d'entre elles est le consentement du peuple. Cette conclusion, à nouveau, remet en cause l'opinion selon laquelle la Sainte Ampoule du *Songe* reconnaissait au roi de France un « droit divin »<sup>937</sup>.

---

<sup>937</sup> Voir p. 220 et svt.

## Conclusion du chapitre deuxième :

Le conflit entre Philippe le Bel et Boniface VIII ouvert en 1296 apporte le terreau favorable à une production doctrinale française sur le sacre et couronnement. La bulle *Unam sanctam* le 18 novembre 1302 décrète en référence au sacre et couronnement qu' « il appartient au pouvoir spirituel d'instituer le pouvoir terrestre, et de le juger s'il n'a pas été bon. » À la demande de Philippe le Bel, l'Université réagit par la plume de Jean de Paris en publiant la *Quaestio de potestate papae*, auquel ce dernier ajoute à titre privé le *Tractatus de potestate regia et papali* en 1302 ou 1303. Dans le *Tractatus*, le premier théoricien français du sacre royal fonde l'existence du pouvoir temporel sur « la volonté du peuple », en accord avec la philosophie d'Aristote et le canon *Legimus* du *Décret* de Gratien selon lequel « l'*exercitus* fa[it] l'empereur » (*Decretum* I, D. 93, c. 24). Ce fondement juridique démontre entre autres qu'en 800 Charlemagne « ne fut pas fait [empereur] par le pape seul, mais par l'acclamation et le fait du peuple ». Par suite, Jean de Paris répond que l'institution de la puissance temporelle par la puissance spirituelle ne fait pas « exister » cette première mais manifeste qu'elle « vient de Dieu et du peuple qui consent et qui élit » une « personne » ou une « famille ». En conséquence, l'onction n'est pas un rite nécessaire au roi. En fait, la nature du sacre royal tient dans la consécration qui consiste à « donner à Dieu ». L'originalité de Jean de Paris est d'avoir pleinement intégré au sacre français ce que les juristes savants des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles proposaient jusqu'alors pour le seul couronnement impérial, à savoir le caractère non nécessaire du sacre en raison du consentement constituant du peuple.

Paradoxalement, la doctrine des théologiens du pape chargés de le défendre dans sa querelle contre le roi de France n'est guère différente de celle des Français et des juristes. Jacques de Viterbe comme Gilles de Rome fondent eux aussi le pouvoir temporel sur le « consentement » de la communauté, en s'appuyant sur une philosophie thomiste. Certes, les deux théologiens pro-Boniface VIII font de l'institution du temporel par le spirituel une nécessité. Mais après analyse, il s'avère que cette nécessité n'est pas d'ordre constitutionnel ni même juridique, mais d'ordre moral. Selon eux, seule la sanctification de l'Église pourrait apporter au pouvoir temporel la « vertu » ou la « justice » qui lui manque.

Le *De origine jurisdictionum* de Guillaume Durand de Saint-Pourçain en 1329 donne une nouvelle preuve de la pertinence du « consentement du peuple » à propos du sacre royal. Traitant du sacre biblique de Saül et David, l'évêque de Meaux montre que l'élection divine ne suffit pas à faire le roi ; il faut y ajouter le consentement du peuple qui seul légitime l'autorité d'un homme sur ses semblables. Le *Traité de la consecracion des princes* de Jean Golein en



1374 montre enfin que la succession héréditaire française est fondée sur une disposition de l'empereur Charlemagne agréée dans une assemblée de grands par « l'acort de tous ». Le droit successoral repose donc non sur une cérémonie ou sur la Sainte Ampoule mais sur une autorité impériale et le consentement d'une assemblée.

À la suite de ces divers apports doctrinaux sur le sacre royal, Charles V commande en 1378 le *Songe du Vergier*, une compilation doctrinale sans précédent sur les rapports multiples entre le spirituel et le temporel donnant une large place au sacre et au couronnement. Puisant dans les *Octa quaestiones* de Guillaume d'Ockham, l'œuvre royale structure l'essentiel de son argumentation autour des trois causes du pouvoir royal qui se réduisent ultimement à la première : « la volanté et l'ordenance d[un] pueple » non-sujet, en vertu du canon *Legimus* que citait Jean de Paris à la suite des canonistes et en accord avec le droit des gens. Contrairement à l'opinion de certains historiens alléguant une exception pour l'ooint de la Sainte Ampoule, le *Songe du Vergier* confirmerait bien la validité de ce fondement populaire pour la France, comme d'ailleurs pour Israël.

Considérant la cause populaire du pouvoir temporel, le *Songe du Vergier* conclut que *par lui-même*, le sacre ne donne aucun pouvoir au roi. L'onction n'est pas non plus nécessaire au prince qui selon le droit civil administre « par sa seule election, ou par succession sanz aucune election ». Ce rite n'entraîne pas davantage de sujétion à l'égard du consécrateur. Qui plus est, l'onction royale est d'ordonnance « humaine » ; et, même si elle est « introduite de l'ordenance divine » comme en Israël, elle n'oblitére point le consentement constituant du peuple qui est de « droit naturel » « touzjours ferme et estable ». Le seul intérêt politique du sacre est qu'il ravive la « reverence » du peuple envers le roi. Si le sacre est *par lui-même* sans effet temporel et non nécessaire, le sacre ou le couronnement comme toute autre solennité peut toutefois *par la volonté du peuple* conditionner la succession ou l'élection d'un roi, voire constituer le prince sans succession ou élection. Car « quant [le peuple] baille sa chose, [il] puet metre telle / loy ou condiction comme il luy plait » pourvu que cela soit « raisonnable ». Car aussi, sans titre successif ou électif préexistant, un prince peut recevoir par acclamation populaire une couronne « de la volanté et de l'ordenance du pueple » comme jadis Charlemagne, ce que confirment les chroniques carolingiennes.

Dans le débat sur le caractère sacramentaire ou sacramental du sacre royal, l'auteur du *Songe* rappelle d'abord la théologie traditionnelle selon laquelle le sacre n'est qu'un sacramental ne pouvant donner la grâce à la manière d'un sacrement. Pour ce faire, il montre en accord avec la théologie septénaire de Pierre Lombard que le sacre n'est pas « établ[i] et institu[é] de l'ordenance de Dieu » mais « par ordenance humaine ». Dès lors, l'ooint n'obtient

pas « la grace du don du Saint Esprit », mais seulement « se il est en charité il reçoit grace et accroissement de grace du Saint Esprit ». Politiquement, le fait que le sacre soit un sacramental ne donnant pas par définition la grâce du Saint-Esprit signifie que l'honneur et la révérence dus au roi vient nécessairement de sa dignité acquise pas succession ou élection et point d'une grâce dispensée par un évêque.

Bien que cette théologie soit favorable à l'indépendance du roi envers l'Église, le *Songe du Vergier* introduit une exception à l'égard de l'oint de la Sainte Ampoule : le roi de France bénéficie d'une sorte de huitième sacrement dérogeant au septénaire de Pierre Lombard. L'exception sacramentaire de la Sainte Ampoule sert un double dessein politique : d'une part s'opposer à l'universalisme de l'empire en montrant que le « roy de France [est] ordené et établi de Dieu » là où l'empereur ne l'est que par permission divine ; d'autre part fonder la légitimité populaire du royaume de France et de sa dynastie en montrant qu'elle est conforme à « Dieu » et à « la volanté du pueple ». *In fine*, loin d'abonder dans le sens d'un droit divin des rois, la théologie française de la Sainte Ampoule décrite dans le *Songe* renforce paradoxalement une doctrine axée sur le consentement constituant du peuple comme gage de légitimité politique.

Le *Songe du Vergier* s'apparente à un sommet dans l'histoire de la doctrine française médiévale en raison de son autorité royale et de l'étendue de ses développements. L'œuvre ancre et modèle officiellement le sacre et la royauté sur le consentement constituant du peuple. Il faut aussi remarquer que c'est après 1285, date où le régime héréditaire capétien est consommé, que le consentement constituant du peuple jouit d'une approbation doctrinale répétée, puis confirmée par la royauté dans le *Songe*. Dans le même temps, peu avant l'achèvement en 1378 du *Songe du Vergier*, Charles V et Charles VI produisent à partir de 1374 un ensemble de normes constitutionnelles ayant notamment pour objet de fixer la succession royale et par suite le régime du sacre. Charles V ne veut donc pas seulement régner dans les hautes sphères doctrinales, il entend également mettre à profit sa science de la constitution du pouvoir temporel et du sacre royal dans une œuvre législative que poursuivra son successeur. Dès lors, on peut supposer que les législations royales sur le sacre et la succession incarnent en droit la doctrine officielle sur le consentement constituant du peuple.



### Chapitre 3 : Le sacre et la législation constitutionnelle (1374-1407)

Albert Rigaudière a mis en lumière ce qu'il nomme – c'est le titre de son excellent et très érudit article – « Un grand moment pour l'histoire du droit constitutionnel français », à savoir sur la période « 1374-1409 »<sup>938</sup> relative aux règnes de Charles V et Charles VI. La première borne chronologique se justifie aisément. L'ordonnance<sup>939</sup> d'août 1374<sup>940</sup>, en établissant par la loi l'âge de la majorité royale à treize ans révolus, cristallise dans le même temps par l'écrit les règles coutumières de la succession, si bien que cette ordonnance peut être considérée comme la « première loi constitutionnelle de la monarchie française »<sup>941</sup>. Dans cette œuvre législative, Charles V fut certainement inspiré par l'exemple de la Bulle d'or qui, suivant le vœu de son oncle maternel l'empereur Charles IV, fixa le régime de l'élection impériale, et pour laquelle Bulle le roi de France assista à la « publication solennelle » en la diète de Metz en 1356<sup>942</sup>. De là, l'ordonnance de 1374 « ouvrait la voie à une longue série d'ordonnances destinées à en confirmer et compléter le contenu », au total une « quarantaine de textes »<sup>943</sup>, aux fins de mieux sauvegarder l'État des « rivalités entre les princes ». Ce cycle normatif s'interrompt par la force des circonstances politiques, lorsqu'en « 1409 » Paris passe sous le pouvoir de Jean sans Peur<sup>944</sup>. Nous avançons toutefois, pour le sujet du sacre, la borne finale au

---

<sup>938</sup> RIGAUDIÈRE A., « Un grand moment pour l'histoire du droit constitutionnel français : 1374-1409 », in *Journal des savants*, n° 2, 2012, p. 281-370.

<sup>939</sup> Deux grands recueils recensent les anciennes ordonnances : LAURIÈRE (de) E. (éd), *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, Paris, 1723-1849, 22 vol., (désormais *ORF*) ; et ISAMBERT Fr.-A., DECRUSY N., et JOURDAN A. (éd.), *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 1420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, 1822-1833, 19 vol., (désormais *Isambert*). Nous travaillerons de préférence avec ce second, plus récent. Notez que les titres des ordonnances que nous indiquons en note de bas de page sont ceux des éditeurs. Sur le contexte institutionnel de la production de la norme au XIV<sup>e</sup> siècle, voir RIGAUDIÈRE A., « Un enjeu pour la construction de l'État : penser et écrire la loi dans la France du XIV<sup>e</sup> siècle », in PADOA-SCHIOFFA (dir.), *Justice et législation*, Paris, PUF, 2000, p. 101-132 ; et sur la notion d'ordonnance royale voir GOURON A., « Les ordonnances royales dans la France médiévale », in PADOA-SCHIOFFA (dir.), *op. cit.*, p. 81-100.

<sup>940</sup> CHARLES V, *Édit, loi ou constitution qui fixe la majorité des rois à quatorze ans commencés*, août 1374, *Isambert V*, p. 415-423. Rédigée en latin, cette ordonnance est traduite en français lors de sa confirmation par Charles VI : CHARLES VI, *Confirmation et traduction en français*, novembre 1392, *ORF VII*, p. 517-522.

<sup>941</sup> CAZELLES R., *Société politique, noblesse et couronne sous Jean le Bon et Charles V*, Genève, Droz, coll. « Mémoires et documents publiés par la société de l'école des Chartes », 1982, 628 p., p. 580 ; voir aussi RIGAUDIÈRE A., « La *lex vel constitutio* d'août 1374, "première loi constitutionnelle de la monarchie française" », in CLAUSTRE J., MATTÉONI O., OFFENSTADT N. (dir.), *Un Moyen Âge pour aujourd'hui. Mélanges offerts à Claude Gauvard*, Paris, PUF, 2010, p. 169-190. Sur le sens du mot constitution désignant cette ordonnance, voir RIGAUDIÈRE A., « Les fonctions du mot constitution dans le discours politique et juridique du bas Moyen Âge français », in *Revista internacional de Estudios Vascos*, vol. 4, 2008, p. 15-51.

<sup>942</sup> AUTRAND Fr., « La succession à la couronne de France et les ordonnances de 1374 », in BLANCHARD J. (dir.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, Paris, Picard, 1995, p. 25-32, p. 27.

<sup>943</sup> Albert Rigaudière en résume les contenus : « l'âge de la majorité du roi et les modalités de succession à la couronne, l'organisation éventuelle de la régence, de la tutelle et de la garde des enfants de France, la constitution d'apanage, le serment de fidélité à prêter au roi et les règles destinées à présider à son remplacement en cas d'empêchement. » (RIGAUDIÈRE A., *op. cit.*, p. 285).

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 284. Sur la victoire politique de Jean sans Peur sur Paris, voir SCHNERB B., *Jean sans Peur. Le prince meurtrier*, Paris, Payot, 2005, 826 p., p. 287-291.

26 décembre 1407, date du dernier texte normatif s'intéressant à la cérémonie de Reims. Au total, de 1374 à 1407, au cœur de cette période charnière du droit constitutionnel français, cinq textes juridiques se réfèrent à la cérémonie du sacre et du couronnement. Il s'agit de l'ordonnance d'août 1374 déjà présentée ; de l'acte du conseil du royaume en Parlement, le 2 octobre 1380, ordonnant le sacre de Charles VI avant sa majorité<sup>945</sup> ; de l'ordonnance de février 1401, révoquant les engagements de ce roi contraires au serment de son sacre<sup>946</sup> ; de l'ordonnance d'avril 1403, disposant l'instantanéité de la succession à la mort de Charles VI indépendamment de la majorité ou du sacre de son successeur<sup>947</sup> ; et de l'ordonnance du 26 avril 1407, étendant les dispositions de l'ordonnance précitée à tous les successeurs<sup>948</sup>. À cette liste pourrait s'ajouter un sixième texte, l'ordonnance de novembre 1392<sup>949</sup> par laquelle Charles VI traduit en français et confirme la fameuse ordonnance d'août 1374 de son prédécesseur. Bien que relativement modeste, ce corpus est d'un grand intérêt. Car ici c'est le regard du législateur – et même du législateur *constitutionnel* suivant la démonstration d'A. Rigaudière<sup>950</sup> – et non simplement celui de la doctrine, qui nous rend compte d'une vision du sacre. Toutefois, pour mieux comprendre ces textes juridiques, nous puiserons autant que nécessaire aux faits et témoignages qui en donnent le sens et la portée. Notons que le législateur s'intéresse au sacre selon un contexte particulier : les cinq textes ont pour dénominateur commun les thèmes de la minorité et de la majorité royale, c'est-à-dire les conditions juridiques de la succession royale. C'est donc toujours en regard avec le droit que le sujet du sacre est abordé. Ce faisant, la législation constitutionnelle éclaire le rôle du droit et du sacre dans la constitution du roi (section 1), et met en exergue la cause de la vertu constituante du droit et du sacre (section 2).

---

<sup>945</sup> Conseil du royaume en parlement, *Acte de l'assemblée des princes, prélats et barons, tenue en Parlement, formant le conseil du royaume, dans lequel le régent accorde des dispenses d'âge au roi, mineur de douze ans, consent qu'il soit sacré et couronné et qu'il gouverne de l'avis de ses oncles*, octobre 1380, Isambert VI, p. 538-540.

<sup>946</sup> CHARLES VI, *Ordonnance portant révocation des engagements de biens domaniaux faits depuis l'avènement du roi, contrairement à son serment, et déclaration qu'il n'en sera plus fait à l'avenir que pour les apanages des princes*, 27 février 1401, Isambert VII, p. 9-13.

<sup>947</sup> CHARLES VI, *Ordonnance qui porte qu'après la mort du roi, son fils aîné, même s'il est mineur, usera de tous les droits de la royauté sans régence et qui règle la manière dont le royaume sera gouverné et à qui sera déféré la garde des enfans de France pendant leur minorité*, avril 1403, Isambert VII, p. 53-56.

<sup>948</sup> CHARLES VI, *Ordonnance sur le gouvernement du royaume en cas de décès du roi avant la majorité de son fils*, 26 décembre 1407, Isambert VII, p. 153-157.

<sup>949</sup> Voir note 940.

<sup>950</sup> L'objet de l'étude d'Albert Rigaudière vise à montrer que tous ces textes répondent « à l'appellation de lois constitutionnelles, tant par la normalisation du vocabulaire qu'il opère (I) que par la stabilisation des normes qu'il induit (II) et la fixation des procédures qu'il impose (III). » (*Ibid.*, p. 285-286).

## Section 1 : Le droit et le sacre dans la constitution du roi

Sous les règnes de Charles V et de Charles VI, marqués par la production d'un droit constitutionnel, qu'est-ce qui peut constituer un souverain ? Pour répondre à cette question : étudions l'un après l'autre le droit et le sacre sous l'angle de leur caractère constitutif : nous verrons d'abord le droit constitutif selon les ordonnances de Charles V et de Charles VI (A), puis le sacre constitutif au regard du projet d'association de Charles V et de la minorité de Charles VI (B).

### A. Le droit constitutif : selon les ordonnances de Charles V et Charles VI

Il importe en préambule de connaître le contexte de la négociation du sacre de Charles V (1), lequel explique pour partie l'ordonnance de ce roi de 1374 (2), œuvre législative que son successeur parachève dans ses ordonnances de 1403 et 1407 (3).

#### 1. Un contexte : la négociation du sacre de Charles V

Le sujet est déjà connu. L'historien Roland Delachenal décrit « une sorte d'interrègne »<sup>951</sup> entre le décès de Jean II le 8 avril 1364 à Londres et le couronnement de Charles V le 19 mai. Dans le même sens, Raymond Cazelles identifie l'existence d'une « élection en ce qui concerne l'accession de Charles V au sacre de Reims que les grands ont eu la possibilité de retarder »<sup>952</sup>.

Pourtant, du point de vue du successeur, la royauté n'est vacante en rien. Pour preuve, le 17 avril, jour où il apprend le décès de son père, Charles V promulgue une ordonnance – confirmant<sup>953</sup> pour un temps provisoire tous les officiers – commençant en ces termes traditionnels : « Charles par la grace de Dieu roys de France ». Le titre royal est parfaitement exposé. Certains mots sont révélateurs : « nostre Parlement », ce qui souligne un rapport d'assujétissement à l'égard de la plus haute cour de justice ; et « en nostre grant Conseil », ce qui montre que cet organe de pouvoir désormais lui appartient. Enfin, il ordonne l'exercice des

---

<sup>951</sup> DELACHENAL R., *Histoire de Charles V*, t. 3, Paris, Picard, 1916, 568 p., p. 25.

<sup>952</sup> CAZELLES R., *op. cit.*, p. 461.

<sup>953</sup> R. Delachenal explique que la « confirmation » des officiers est « nécessaire, car à cette époque il n'y a pas de charges "en titre d'office", mais seulement des commissions temporaires, révocables à volonté, et qui prennent fin par la mort de celui qui les a données » (DELACHENAL R., *op. cit.*, p. 8 et 9).

offices « tout aussi » qu' « avant que nous venissions au gouvernement de nostre royaume »<sup>954</sup>. Par cette notion de « gouvernement », Charles met à jour le caractère hautement effectif de sa royauté. Qui plus est, l'emploi de l'imparfait – « venissions » – marque que l'accession à ce gouvernement se fit avant même qu'il ne connut le décès de son père, tout comme il est vrai que le royaume attrait depuis lors à sa seule responsabilité suivant l'usage du pronom possessif – « nostre royaume ». En somme, dès l'instant de la succession, Charles assume aussitôt pleinement son titre royal, le gouvernement, la responsabilité du royaume et de toutes ses institutions, et bien évidemment son pouvoir législatif. Rien ne manque au roi Charles ce 17 avril, mais telle n'est pas l'opinion de tous.

La première résistance envers Charles provient des officiers royaux de son père. Alors que dans son ordonnance, Charles « mand[e] » aux « presidens et autres genz de [son] Parlement et Enquestes, genz des Comptes, [et] generaulx-tresoriers » d' « exerce[r] » leurs « offices » comme « avant [...] jusques à tant que par [lui] en [son] grant Conseil, en soit plus à plain ordonné »<sup>955</sup> ; voilà que le même jour, tous ces officiers royaux ainsi que le « chancelier » se réunissent « dans la chambre des comptes » et conviennent que « jusqu'à que l'on ait la réponse du nouveau seigneur roi Charles », les « affaires » seront vacantes et « les lettres ne seront pas signées »<sup>956</sup>. La situation prend la tournure d'une « grève » manifestement sans précédent<sup>957</sup> dont l'objectif sous-jacent est d'exiger la confirmation définitive de tous les officiers. Ceux-ci obtiennent satisfaction puisque le 28 avril une ordonnance<sup>958</sup> de Charles V les maintient.

La méfiance à l'égard de Charles se manifeste plus insidieusement dans la gestion des obsèques de son prédécesseur. L'information officielle du trépas outre-Manche de Jean II « à Paris et au Goulet » n'arrive que le « 17 avril », presque dix jours après. Puis, le transport du corps et sa préparation se font particulièrement longs, tant et si bien que les obsèques ont lieu un mois après le décès, le 7 mai. Cazelles en déduit : « il paraît bien que les responsables aient fait tout leur possible pour retarder l'échéance » des obsèques royales afin que « le roi Jean

---

<sup>954</sup> ORF IV, p. 413 et 414.

<sup>955</sup> *Ibid.*, p. 413-415.

<sup>956</sup> « *Et mercurii 17<sup>e</sup> die dicti mensis [aprilis], presentibus in camera compotorum Parisiensi domino cancellario et pluribus aliis dominis tam magni Consilii quam Parlamenti, Inquestarum et generalium thesauri, conclusum fuit quod, donec habetur responsum a domino rege Carolo moderno, vacabitur negotiis camerarum Parlamenti, Inquestatum, Compotorum, Thesauri, Requestarum et Castelleti, prout antea fiebat, veruntamen non sigillabuntur littere* » (Extrait du Mémorial D, fol. 160, de la chambre des Comptes, cité par *ibid.*, p. 9, note 1).

<sup>957</sup> CAZELLES R., *op. cit.*, p. 459.

<sup>958</sup> OCF, p. 418 et 419.

continue à régner<sup>959</sup> », et que soit en conséquence repoussée la perspective du sacre du nouveau roi.

Ces responsables en question, ce ne sont pas seulement les officiers de la Couronne, ce sont aussi les membres du Conseil du roi. Le chroniqueur Jean Froissart (1337 *ca.* - 1410 *ca.*) nous le fait comprendre. Aussitôt après les funérailles royales, il se forma une étrange réunion que l'auteur décrit ainsi :

li signeur et li prelat [...] eurent parlement et conseil ensamble à savoir comment il se maintenroient, car li royaumes ne pooit longement estre sans roy. Si fu consilliet [...] que on se traitroit devers la cité de Rains, pour couronner à roy monsieur Charle, duch de Normandie.<sup>960</sup>

Même son de cloche dans les *Récits d'un bourgeois de Valenciennes* : « et fut le conseil pris qu'on couronneroit Charles de Normandie »<sup>961</sup>. Il est étonnant de voir que le couronnement du successeur ait fait l'objet d'une délibération, et plus surprenant, d'une délibération faite dans le dos du roi, comme si la décision du couronnement n'appartenait pas au premier intéressé, mais à son conseil. Or, la véritable inquiétude de cette aristocratie n'est pas celle de l'organisation du sacre, mais au contraire, celle – compte tenu de la nécessité inéluctable de l'avènement d'un nouveau roi – de « savoir comment [...] se mainten[ir] », c'est-à-dire de conserver les places du pouvoir. Il s'est donc joué jusqu'à cette réunion insolite une « épreuve de force entre l'équipe au pouvoir et le jeune roi ». Pour se faire accepter, Charles n'a pas d'autres choix que d'arroser les grands de « faveurs ». F. Autrand en donne un résumé éloquent :

L'archevêque de Sens se fait donner 3 300 francs d'or le 25 avril. Bouciaut reçoit 2 000 royaux et la confirmation de ses gages annuels de 4 000 livres pour être au Conseil étroit du roi. Les autres ne sont pas oubliés. À ces conditions, imposées à Charles comme à un roi élu, les prélats et les barons ont consenti à ce qu'il soit sacré et couronné.

Même « les princes de la famille royale réclament de l'argent pour aller à Reims jouer leur rôle dans la cérémonie du sacre »<sup>962</sup>.

---

<sup>959</sup> Le fait qu'à cette époque le roi défunt soit considéré comme régnant jusqu'à son ensevelissement est entre autres attesté par le soin qu'à le rédacteur des *Grandes chroniques*, contemporain de Charles V, à nommer Charles comme « duc de Normandie » jusqu'aux obsèques, et après quoi de le nommer soudainement roi : « Et tantost après la messe, le roy Charles, son ainsné filz » (*Chronique des règnes de Jean II et de Charles V*, t. 1 : 1350-1364, DELACHENAL R. (éd.), Paris, Renouard, publication pour la Société d'histoire de France, 1910, 346 p., « Note pour le tome I<sup>er</sup> » et p. 343 et 344).

*Ibid.*, p. 460 et 461.

<sup>960</sup> JEAN FROISSART, *Chroniques*, LUCE S. (éd.), *Chroniques de J. Froissart*, t. 6, Paris, Renouard, 1876, 384 p., p. 109.

<sup>961</sup> *Récits d'un bourgeois de Valenciennes (XIV<sup>ème</sup> siècle)*, KERVYN de LETTENHOVE J. (éd.), Genève, Mégaritot Reprints, 1979 (1877), 426 p., p. 320.

<sup>962</sup> AUTRAND Fr., *Charles V*, Paris, Fayard, 1994, 910 p., p. 460.



Bref, Charles doit négocier le départ à Reims. Mais surtout, Charles se voit imposer la vision d'un sacre constitutif ou du moins conditionnel de sa royauté. Les conseillers prétendent que jusqu'au sacre, le royaume est « sans roy »<sup>963</sup>. Les motifs de cette posture ne sont pas doctrinaux et encore moins juridiques, mais bien plutôt politiques : le but est de faire du sacre le lieu d'un chantage sur la royauté.

Le traumatisme d'une sorte d'élection et d'un couronnement indûment conditionnel ou constitutif est peut-être à l'origine de la suppression du rite de l'élection du peuple dans le manuscrit enluminé de l'*ordo* de Charles V commandé par celui-ci et achevé en 1365, quelques mois après son couronnement<sup>964</sup>. Mais la disparition de l'élection – qui sera fortuitement restaurée en 1547<sup>965</sup> – ne saurait traduire dans la pensée de Charles V une quelconque désapprobation du consentement constituant du peuple. Car d'une part le roi maintient le rite de l'acclamation comme nous le verrons, et car d'autre part il défend une dizaine d'années plus tard le consentement constituant du peuple dans le *Songe du Vergier* comme nous l'avons vu. En outre, les deux grandes œuvres littéraires originales du roi Sage, l'*ordo* de couronnement et le *Songe*, jouissent chacun d'un égal agrément royal<sup>966</sup> et, par suite, s'éclairent mutuellement.

Après l'épreuve de son sacre, Charles V entend conjurer de manière constitutionnelle le sort de la situation périlleuse d'un interrègne de fait avant le couronnement, ainsi que plus spécifiquement celle de l'interrègne de droit en cas de minorité royale.

## 2. L'ordonnance de Charles V de 1374

L'ordonnance dite « *lex vel constitutio* »<sup>967</sup> d'août 1374 dispose exactement que : « les premiers nez des roys » décédés ou à défaut « leurs freres [...] légitimes [...] d'un mesme père, selon l'ordre deu de leur origine et naissance, ataignans ledit quatorzième an », « aient et doivent avoir le gouvernement et administration du royaume [...] et que ilz facent et ordonnent

---

<sup>963</sup> Voir note 960.

<sup>964</sup> Voir note 966. Richard Jackson a la « quasi-certitude » (JACKSON R. A., *Vivat rex, op. cit.*, p. 34 et p. 31-37) que ce manuscrit enluminé est précédé d'un manuscrit original perdu et composé durant les six semaines des préparatifs du sacre de Charles V. Nous ne pouvons savoir si la suppression eut lieu dès ce moment-là ou si elle appartient en propre au manuscrit enluminé de 1365. Entre les deux, des changements pouvaient avoir lieu si l'on en croit la note de Charles V précisant qu'il « fi[t] coriger » « ce livre » (*Ordo* de Charles V, Londres, British Library, MS Cotton, Tiberius B VIII/2, 1365, f. 43<sup>r</sup>-74<sup>v</sup>, f. 74<sup>v</sup>).

<sup>965</sup> Voir note 1136.

<sup>966</sup> À la fin de l'*ordo*, on lit : « *Ce livre du sacre des rois de France est a nous / Charles le Ve de notre nom, roy de France, et / le fimes coriger, ordener, escrire et istorier / l'an M.CCC.LX.V / Charles V* » (*Ordo* de Charles V, *loc. cit.*) ; et semblablement à la fin du *Songe du Vergier* : « *Cest livre nommé le Songe du Vergier est a nous Charles I<sup>er</sup> de ce nom roy de France, et le fimes compiler, translater et escrire, l'an mil CCCLXXXVIII. Charles R.* » (*Le Songe du Vergier, op. cit.*, p. XX). Nous soulignons les occurrences.

<sup>967</sup> *Isambert V*, p. 423.

en toutes choses et partout, si comme vray roy de France »<sup>968</sup>. Le texte donne ici une description du droit coutumier de la succession. Le seul lien de la filiation légitime suffit à faire un « vray roy » en pleine possession de ses prérogatives pourvu qu'il soit majeur de treize ans révolus. Dans cette ordonnance, la majorité est reconnue comme étant une condition nécessaire à la royauté.

*A contrario*, les « m[i]neurs de quatorze ans » ne peuvent exercer aucune prérogative royale, même leur titre de roi ne figure pas dans l'ordonnance. Deux mois plus tard, l'ordonnance du mois d'octobre reconnaît toutefois ce titre : elle prescrit, à l'attention de Louis I<sup>er</sup> d'Anjou en sa qualité d'éventuel futur régent, un serment dans lequel il devra gouverner « au bien, honneur et profit » de l'« heritier et successeur lors vray et droitturier roy de France ». Le prince mineur jouit donc d'un titre honorifique, mais rien de plus. Tout le pouvoir souverain, le « gouvernement »<sup>969</sup>, appartient au régent.

À propos du sacre, l'ordonnance ajoute : « que en ce temps [d'accès à la majorité], il[s] puissent prendre et recevoir au plaisir de leur voulenté, le large don de la sainte onction royal, le ceptre, la couronne, le dyademe, les vestemens, et toutes autres enseignes royaulx, et chascune d'icelles »<sup>970</sup>. Du reste, les « seremens » prononcés en cette cérémonie comme ailleurs auront « plain effect »<sup>971</sup>. L'expression la plus importante est sans doute celle-ci : « au plaisir de leur voulenté ». Elle circonscrit soigneusement le régime de cette cérémonie : l'onction et la remise des insignes ne dépendent que de la volonté du roi et d'un roi déjà pleinement souverain<sup>972</sup>. Non seulement le sacre est placé en dehors de toute forme de négociation ou chantage, mais de plus il ressort qu'il n'est pas conditionnel, ni constitutif de la royauté.

---

<sup>968</sup> ORF VII, p. 521. Version première : « *primogenitis regum* » ; « *fratres sui ab eodem patre procreati [...] legitimi, secundum debitum ordinem originis eorumdem, dictum annum quartum decimum attigentes [...] habeant et habere debeant regimen et administrationem regni [...] faciantque et disponant in omnibus et per omnia, prout verus Rex Francorum facere potest* » (Isambert V, p. 421 et 422).

<sup>969</sup> CHARLES V, *Ordonnance qui dispose de la régence, en cas de décès du roi, avant la majorité de son fils aîné, et qui sépare la garde des enfants de la régence, et prescrit le serment du régent*, octobre 1374, Isambert V, p. 424-430, p. 426 et 429.

<sup>970</sup> ORF VII, p. 521. Version première : « *illa dicto tempore [...] donumque munificum sacre unctionis regalis, ceptrum, coronam et diadema, vestimenta, et alia insignia regalia universa et singula, recipere valeant pro sue libito voluntatis* » (Isambert V, p. 421 et 422).

<sup>971</sup> ORF VII, p. 521. Version première : « *teneant ac plenum sortiantur effectum juramenta, tam in sacra unctione vel coronatione, quam alias tunc per eosdem prestita* » (Isambert V, p. 422).

<sup>972</sup> Même s'il pense « que d'un point de vue théologique et mystique, le roi acquiert la plénitude de la puissance royale à travers l'opération du sacre » (ce qui selon nous n'est pas l'opinion de Jeanne d'Arc et de ses contemporains comme nous le verrons), Benoît Grévin reconnaît que, selon l'ordonnance de 1374, « à partir du moment où le roi est majeur, sacré ou non, sa parole acquiert force de loi » (GRÉVIN B., *La Première Loi du royaume. L'acte de fixation de la majorité des rois de France (1374)*, Paris, Garnier, 2021, 616 p., p. 394). Le même auteur n'identifie pas en tout cas de droit divin des rois dans l'ordonnance de 1374 (voir *ibid.*, p. 390 et 391).

En résumé, l'ordonnance de Charles V admet une seule et unique condition à l'avènement du successeur au gouvernement du royaume : la majorité, laquelle est désormais fixée de manière constitutionnelle à treize ans révolus. L'ordonnance d'août 1374 reconnaît donc que le droit de la succession est constitutif de la royauté et qu'il crée le roi. Sur le parchemin, l'interrègne de fait d'un roi majeur non couronné est conjuré, mais non encore l'interrègne de droit d'un roi mineur.

### 3. Les ordonnances de Charles VI de 1403 et 1407

Les ordonnances d'avril 1403 et de décembre 1407 se distinguent principalement en ce que la première dispose à l'attention de « l'ainsné filz »<sup>973</sup> de Charles VI, tandis que la seconde dispose « aussi [pour] les ainsnez fils de [ses] successeurs »<sup>974</sup>. La valeur constitutionnelle de l'ordonnance de 1407 est renforcée par ce vocabulaire : le roi ordonne « par manière de loy, edict, constitucion et ordonnance perpetueles et irrevocables »<sup>975</sup>. Pour le reste, le contenu de ces deux ordonnances est presque identique et c'est pourquoi il convient de les considérer ensemble. Puisque l'ordonnance de 1407 jouit d'une portée générale et irrévocable, nous la citons de préférence. Son préambule explicite un motif circonstanciel : Charles VI désire éviter les « grans inconveniens qui sont apparuz ou temps passé, et pourroient ensuir ou temps avenir ». Ce « passé » se réfère à la grave crise institutionnelle et politique qu'engendra la succession de Charles VI lors mineur de onze ans, sur laquelle nous reviendrons.

Le dispositif de l'ordonnance de 1407 énonce notamment :

que nostredit ainsné filz [...] et aussi les ainsnez fils de nozdiz successeurs, en quelque petit aage qu'ilz soient et puissent estre ou temps de decez de nous et d'iceulx nos successeurs, soit et soient incontinant après nous et nozdiz successeurs roys, diz, appelez, tenuz et reputez roys de France, et à icellui royaume succedans, soient couronnez et sacrez en roys, incontinent aprez le decez de nous et de nozdiz successeurs, ou au moins au très plutost que faire se pourra et usent et jouissent de tous droiz, preminences, dignitez, et prerogatives appartenans à roys de France et à ladicte couronne, seuz ce que quelconque autre, tant soit prouchain de leur linaige, entrepreigne, puisse, ne doye, ou lui loise entreprendre bail, ou autre quelconque gouvernement et administration dudit royaume, ne [...] empeschement et perturbation quelconques [...].

Toutesvoyes s'il avenoit qu[']ils demourassent [...] mendres d'ans, en quelque minorité que lors fussent, il nous plaist, voulons et ordonnons que en ce cas ilz soient durant leur minorité, gardez,

---

<sup>973</sup> *Isambert VII*, p. 54.

<sup>974</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>975</sup> *Id.*

gouvernez et nourriz, et les faiz, affaires et besongnes d'eulx et du royaume, traictiez et appointiez par [eux] de leur auctorité et en leur nom<sup>976</sup>

Charles VI remédie à l'inconvénient qu'avait laissé subsister son prédécesseur : désormais la majorité n'est plus une condition de l'accession à la royauté souveraine. Qu'il soit en « minorité » ou en majorité, l'ainé « succed[e] » au « royaume » « incontinant après » le « deces » du prédécesseur en qualité de « roys » jouissant de tous ses « droiz » et « prerogatives ». C'est pourquoi, nul ne peut entreprendre sur le roi « bail », « gouvernement et administration » en ce sens que dorénavant, en temps de « minorité », tout ce qui est du ressort de la royauté devra s'exécuter par l' « auctorité » du roi et en son « nom ». C'est rendre illégitime la régence de type Louis d'Anjou que ce dernier exerça non pas sous l'autorité du roi mineur Charles VI mais en son nom propre<sup>977</sup>. D'ailleurs, l'ordonnance de 1403 précise bien que la « régence »<sup>978</sup> est prohibée.

À propos du sacre, une différence avec l'ordonnance de 1374 est à souligner. Tandis que Charles V tient à placer la cérémonie de Reims sous le « plaisir de l[a] voulenté » royale au détriment des grands ; Charles VI toutefois, sans s'opposer à cette conception, entend rendre plus impérieux l'exécution de cette solennité : elle doit se faire « incontinent aprez le decez [du prédécesseur] ou au moins au très plutost que faire se pourra ». La position de Charles VI s'explique aisément : dans l'ordonnance de 1403, le roi étant âgé de treize ans révolus au moins, il peut avoir la présence d'esprit d'exiger selon son « plaisir » le voyage de Reims ; mais dans l'ordonnance de 1407, le roi pouvant être mineur et donc placé sous le « conseil »<sup>979</sup> de plusieurs, il ne peut rien décider par lui-même, et c'est pourquoi le droit, protégeant les intérêts de la royauté, fait du sacre un devoir immédiat qui s'impose à tous.

Cela va sans dire, pas plus qu'en 1374 les ordonnances de 1403 et 1407 ne regardent l'onction et la remise des insignes comme une condition de la royauté. La législation de Charles VI parachève celle de son prédécesseur : tandis que le droit était borné par la condition de la majorité pour faire un roi, désormais le droit successoral sans plus aucune condition crée le roi dès l'instant où un autre se meurt. En définitive, l'ordonnance à caractère constitutionnel et intangible de décembre 1407 confirme et renforce le pouvoir constituant du droit à l'endroit du pouvoir souverain.

---

<sup>976</sup> *Isambert VII*, p. 154 et 155 ; l'équivalent se lit dans l'ordonnance de 1403, voir *ibid.*, p. 54.

<sup>977</sup> Voir BERGER É., « Le titre de régent dans les actes de la chancellerie royale », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 61, 1900, p. 413-425, p. 420.

<sup>978</sup> *Isambert VII*, p. 54.

<sup>979</sup> *Ibid.*, p. 155.

Si Charles V et Charles VI ont tous deux œuvré en faveur d'un droit constituant, eux et leurs contemporains nient-ils pour autant le pouvoir constituant du sacre ?

## B. Le sacre constitutif : projet d'association de Charles V et minorité de Charles VI

Confrontés à un interrègne de fait entre la succession d'un roi majeur et son sacre, et à un interrègne de droit entre la succession d'un roi mineur et sa majorité, Charles V et Charles VI ont construit par étape une succession royale juridique instantanée. Ces deux rois adhèrent donc entièrement à la force constituante du droit et notamment de la loi. Car, selon les ordonnances d'avril 1403 et de décembre 1407, le roi mineur reçoit la souveraineté non pas en vertu d'un droit coutumier – qui ne touche que les rois majeurs – mais en vertu de la loi constitutionnelle. Aussi, un certain sens de l'histoire pourrait faire penser que cette nouvelle place du droit dans la constitution du roi se fait au détriment et contre le pouvoir constituant du sacre. Dès lors, l'idée que le sacre et le couronnement puissent constituer un roi sans la force du droit est-elle encore d'actualité sous les règnes de Charles V et de Charles VI ? Pour le savoir, nous étudierons d'abord le projet d'association de Charles V (1), puis le sacre du roi mineur Charles VI (2).

### 1. Le projet d'association de Charles V

Selon la *Chronique du religieux de Saint-Denis* composée par Michel Pintoin, à la suite des obsèques de Charles V, les frères du défunt roi « convoquèrent au Parlement » une assemblée composée de « représentants du clergé », de « barons », des « présidents de chambre du Parlement » et d'autres personnalités importantes à propos de la situation de Charles VI, roi mineur âgé de onze ans<sup>980</sup>. Un débat sur l'organisation de la régence oppose les frères et partage l'assemblée. D'un côté le duc d'Anjou, aîné des frères, demande que « suivant la coutume de France, on lui confiât toute l'administration du royaume et la tutelle de son bien aimé neveu jusqu'à ce que celui-ci eût atteint sa quatorzième année », c'est-à-dire sa majorité telle

---

<sup>980</sup> *Chronique du religieux de Saint-Denis*, BELLAGUET L.-Fr. (éd. et trad.), t. 1, Paris, Imprimerie de Crapelet, 1839, 792 p., p. 7. L'auteur est un « religieux de l'abbaye de Saint-Denis » comme « il le dit au commencement de son livre ». C'est un « chroniqueur » et « non pas un historien : il transcrivait les événements à mesure qu'ils se passaient ». Il écrit « à titre d'office », « chargé par son supérieur l'abbé de Saint-Denis » (*ibid.*, p. i). En 1976, l'identité du religieux est établie par Nicole Grévy-Pons et Ezio Ornato, il s'agit du chantre Michel Pintoin (GRÉVY-PONS N. et ORNATO É., « Qui est l'auteur de la Chronique latine de Charles VI, dite du Religieux de Saint-Denis ? », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 120<sup>e</sup> année, n° 1, 1976, p. 7-11).

qu'établie par la « loi » ; de l'autre les ducs de Bourgogne et de Bourbon rappellent que le roi leur « confia » la tutelle, c'est-à-dire « la surveillance de l'éducation de ses fils »<sup>981</sup> conformément à une ordonnance d'octobre 1374<sup>982</sup>. Le porte-parole de ce second parti, Pierre d'Orgemont, chancelier et légataire testamentaire<sup>983</sup> de feu Charles V, révèle à cette occasion les volontés du roi, dont l'une d'elles concerne le projet d'association au trône de son fils :

Vous n'ignorez pas, je le sais, illustres princes, avec quel ardent désir il souhaitait, de son vivant, s'associer son fils [*optaverit filium in regni consortem assumere*], et provoquer les transports d'allégresse de la France en le plaçant près de lui sur le trône. Je rappellerai, à l'appui de mes paroles, ce costume royal encore tout neuf, et d'une richesse incomparable, parsemé de lis d'or, que l'on gardait pour cette solennité dans l'église royale de Saint-Denis, ainsi qu'il nous le disait dans les entretiens familiers qu'il aimait à avoir avec nous, et où il nous découvrait les pensées long-temps tenues secrètes au fond de son cœur. Et quand il se vit atteint d'une maladie inconnue, et dans l'impossibilité d'accomplir son projet, la loi faite par manière d'édit demeurant alors intègre<sup>984</sup> [*editali lege integra remanente*], il confia particulièrement à ses bien-aimés le duc de Bourgogne, son plus jeune frère, et le duc de Bourbon, la surveillance de l'éducation de ses fils.<sup>985</sup>

Cette révélation des « pensées » de Charles V ne semble pas avoir de lien avec le débat sur la régence. C'est en réalité un premier jalon posé par le chancelier en vue de rendre acceptable le sacre d'un roi mineur et donc la fin de la régence souveraine du duc d'Anjou, nous y reviendrons. Ce qui nous intéresse au premier chef c'est le témoignage circonstancié et public du projet de Charles V d'associer son fils au trône.

Yann Potin s'est penché sur la véracité de cette affirmation<sup>986</sup>. Il se trouve que « les dernières paroles de Charles V, recueillies par un notaire royal, furent prononcées devant Pierre d'Orgemont lui-même » et que c'est à lui que Charles confia le soin de composer « l'histoire officielle de son propre règne et de celui de son père »<sup>987</sup>. Ces faits confirment que le chancelier tient une place de choix et de confiance auprès du roi, lequel pouvait donc effectivement sans

---

<sup>981</sup> *Chronique du religieux de Saint-Denis, op. cit.*, p. 9, 11 et 13.

<sup>982</sup> CHARLES V, *Ordonnance ou testament qui défère la garde et la tutèle des enfans de France à la reine mère, à la charge de ne pas se remarier, et lui nomme un conseil*, octobre 1374, *Isambert V*, p. 431-439.

<sup>983</sup> Selon POTIN Y., « Le coup d'État "révélé" ? Régence et trésors du roi (septembre-novembre 1380) », in GENET J.-Ph. et NIETO SORIA J. M. (dir.), *Coups d'État à la fin du Moyen Âge ? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*, Madrid, Casa de Velázquez, 2005, p. 181-211, p. 186.

<sup>984</sup> Ici, nous traduisons à partir de « la loi ». Nous respectons la manière dont l'ordonnance de novembre 1392 a traduit les mots « *editali lege* » de l'ordonnance d'août 1374 à laquelle se réfère d'Orgemont (*Isambert V*, p. 421 et *ORF VII*, p. 521).

<sup>985</sup> *Chronique du religieux de Saint-Denis, op. cit.*, p. 12 et 13.

<sup>986</sup> POTIN Y., *op. cit.*, p. 194 et 195.

<sup>987</sup> *Ibid.*, p. 186 et 188.

crainte lui confier les « pensées [...] de son cœur ». Plus décisif, l'inventaire du mobilier royal dressé par Charles V depuis 1379 laisse à la postérité un document capital, ainsi titré :

Parties des nouveaulx habiz royaulx et joyaulx ordonnez pour le fait du sacre des roys de France, baillez en garde aux religieux, abbé et couvent de mons<sup>f</sup> saint Denis par le roy Charles le Quint, le septiesme jour de may IIII<sup>xx</sup>, oultre et par-dessus ceulx quilz ont eu en garde pour le temps passé.<sup>988</sup>

Le document nous informe qu'un « long coffre [...] semé de fleurs de lys » et des initiales « KK » contient : la « cotte », la « tunicque », la « dalmaticque », le « soq », les « cendalles », les « soliers », « une fleur de liz d'or pour fermer sur l'espaule le soq », le « ceptre » et un *ordo* « du sacre »<sup>989</sup>. Le 7 mai 1380, Charles V organise donc personnellement le dépôt d'un trésor spécifiquement dédié au sacre des rois de France à l'abbaye Saint-Denis. Il est à noter que ces « habiz royaulx et joyaux » sont « nouveaulx » et « par-dessus ceulx » que l'abbaye a eu « en garde pour le temps passé ». Il s'agit donc d'insignes vraisemblablement commandés par Charles V lui-même, et cela souligne sa vive préoccupation de mettre à jour tout le nécessaire au sacre d'un roi. Yann Potin en conclut très justement : « La révélation de Pierre d'Orgemont correspondait donc à une réelle commande d'orfèvrerie et d'étoffes. » Un indice de poids s'ajoute encore : peu après la remise du coffre des insignes à Saint-Denis,

entre la fin juin et début juillet 1380, Charles V quitte pour la dernière fois la région parisienne pour effectuer un voyage à Reims dont le motif n'a pu être justifié par aucun biographe jusqu'à présent. À Château-Thierry, le 6 juillet 1380, sur le chemin du retour, le roi s'inquiète une dernière fois de la mise en sécurité de la ville de Reims. Déjà perclus de douleurs, le roi moribond voulait ainsi assurer en toute discrétion la préparation imminente du sacre.<sup>990</sup>

L'authenticité du témoignage de la *Chronique du religieux de Saint-Denis* est donc fondée. Charles V, celui-là même qui a introduit en France la « première loi constitutionnelle de la monarchie française »<sup>991</sup>, celui-là même qui a reconnu et établi de manière législative et constitutionnelle le caractère constitutif du droit envers la royauté, voici que ce roi, dont le sens du droit est des plus élevé, entend tout à coup renouer avec l'antique pratique de l'association au trône, perdue depuis Louis VIII, aux fins de constituer – indépendamment de tout cadre juridique et par le seul moyen d'une cérémonie – un véritable roi de France associé au pouvoir souverain. Mais alors, Charles V consent-il à violer son ordonnance d'août 1374 ? Se souvient-

---

<sup>988</sup> LABARTE J. (éd.), *Inventaire du mobilier de Charles V, roi de France*, Paris, Imprimerie nationale, 1879, 424 p., p. 352.

<sup>989</sup> *Ibid.*, p. 352-354.

<sup>990</sup> POTIN Y., *op. cit.*, p. 195.

<sup>991</sup> Voir note 941.

il de la sentence de destitution qu'il encourt s'il « empesch[e] » l'application de l'ordonnance<sup>992</sup> ? Que cette *lex editalis* est « incontestable et perpétuelle »<sup>993</sup> ?

Selon les termes du discours de d'Orgemont rapporté par Michel Pintoin, puisque le roi a été « dans l'impossibilité d'accomplir son projet, la loi faite par manière d'édit [*editali lege*] demeur[e] intacte [*integra*] ». L'expression caractéristique de *lex editalis* ne trompe pas, il s'agit de l'ordonnance d'août 1374<sup>994</sup>. Il faut sans doute comprendre l'adjectif *integra* au sens d'effectif. Si le sacre anticipé avait eu lieu, l'ordonnance de Charles V aurait été sans effectivité, sans effet, puisque son successeur aurait déjà été constitué roi. *A contrario*, le sacre anticipé n'ayant pas eu lieu, l'ordonnance demeure effective, elle produira l'effet de la constitution du roi au temps de la majorité. Mais si un sacre anticipé peut faire perdre à la *lex editalis* son effet, il n'est pas dit qu'elle soit pour autant violée. En toute logique, s'il avait été associé, Charles VI aurait du vivant de son père puis pendant sa minorité régné souverainement en vertu du sacre, tandis qu'après sa majorité il aurait régné souverainement en vertu du sacre *et* de l'ordonnance de 1374 – la validité du texte législatif demeure. Semblablement, l'ordonnance de 1407, bien qu'elle annihile l'effet constituant de la majorité telle que disposée en l'ordonnance de 1374, n'abolit pas pour autant cette dernière et respecte son caractère « perpétuel » : désormais, les rois règnent souverainement pendant leur minorité en vertu de l'ordonnance de 1407, tandis qu'après leur majorité ils règnent souverainement en vertu de l'ordonnance de 1407 *et* de 1374. Par ailleurs, tant le projet d'un sacre anticipé que l'ordonnance de 1407 ne touchent au seuil de la majorité : avant ses treize ans révolus, le roi bien que souverain reste mineur, donc lié à un conseil. En dernière analyse, rien dans l'ordonnance de Charles V de 1374 n'interdit en soi que le sacre et la succession aient lieu avant la majorité, elle dispose simplement que, quoi qu'il advienne, seul le roi majeur disposera de son gouvernement.

Ainsi considéré, le projet du sacre anticipé ne contrevient nullement à l'ordonnance de 1374. Car dans l'esprit de Charles V, tout comme celui de son chancelier, le sacre et le droit ne sont pas deux régimes contraires, mais deux régimes alternatifs dans la constitution d'un roi.

---

<sup>992</sup> « se aucun prenoit hardiesce par fole presumption, tant qu'il se efforçast par lui ou par autre, publiquement ou occultement, de empeschier les choses dessus dictes ou aucunes d'icelles, ou sur ycelles se rendre inobédient ou rebelle, et aussi les mandans et conseilans, faisans, consentans ou ayans ce pour agréable, sachent que ilz sont privez et déboutez de tout droit de succession, et aussi du gouvernement et administration du royaume, lequel pour lors et ou temps avenir, lui pourrait appartenir ; et aussi les dignitez, fiefz, terres et seigneuries que il tendra en nostre royaume. » (*ORF VII*, p. 522). Voir la version première : *Isambert V*, p. 422 et 423.

<sup>993</sup> Nous traduisons. « *hac editale lege nostre irrefragabili et in perpetuum valitura* » (*Isambert V*, p. 421).

<sup>994</sup> Albert Rigaudière remarque que l'expression « *edictalis lex* ou *lex edictalis* » utilisée par Michel Pintoin pour désigner notamment l'ordonnance de 1374 sur l'âge de la majorité correspond chez ce chroniqueur au « mode suprême d'expression de la norme royale » (RIGAUDIÈRE A., « Chapitre IV. Le religieux de Saint-Denis et le vocabulaire politique du droit romain », in RIGAUDIÈRE A., *Penser et construire l'État dans la France du Moyen Âge. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p. 128).



Le roi peut être constitué en son pouvoir par deux moyens : le sacre et le droit. Cette conclusion remet en cause un certain sens de l'histoire selon lequel le caractère constituant du droit se serait formé au détriment et contre le caractère constituant du sacre.

Voyons si ces conclusions se confirment dans la situation du sacre du roi mineur Charles VI.

## 2. Le sacre du roi mineur Charles VI

La réunion au Parlement convoquée par les frères du défunt Charles V, dans laquelle fut révélée par d'Orgemont le projet d'association, n'aboutit sur aucun accord. Pis, la « rivalité » croissante entre les ducs fait craindre à tous une guerre ouverte. C'est alors que « les ducs choisi[ssent] de concert » des « arbitres » en vue d'une « conciliation » et se soumettent à leur décision par « serment ». Le régent le duc d'Anjou accepte comme ses autres frères la sentence et résout « de faire promulguer le lendemain les articles du traité dans le Parlement »<sup>995</sup>. Ainsi, selon le registre du Parlement, le 2 octobre 1380 en son assemblée, l'avocat du roi en Parlement Jean des Marès expose que :

combien que le roy nostre sire qui est à present, fust mineur d'ans par la coustume de France, et ne fust que de l'aage de douze ans ; néanmoins pour le bien de la chose publique et pour le bon gouvernement du royaume et pour nourrir bonne paix et union entre le roy nostre sire et ses oncles dessus nommés, le dit monsieur le régent a voulu et consenti que le roy, nostre sire, qui est à present, soit sacré et couronné à Rheims en la manière accoustumée, et ce fait qu'il ait le gouvernement et administration du royaume, et que ledit royaume soit gouverné en son nom par le conseil et advis de ses dits oncles messeigneurs, en tant que chacun touche et pour ce, et a cette fin ledit monsieur le régent l'a aagé, et pour tel réputé.<sup>996</sup>

Selon la *Chronique* de Michel Pintoin, la sentence déclare en outre que le duc d'Anjou « aurait seulement le titre de régent ». Que retenir de tout cela ? Dans la continuité de la pensée de Charles V, les arbitres reconnaissent que la « coustume » et *a fortiori* la loi de majorité ne s'opposent pas à ce qu'un roi « mineur » soit « sacré et couronné ». Ainsi, bien que le droit ne permette pas au roi mineur d'accéder au gouvernement du royaume, le sacre lui peut le faire ; une fois « fait », le roi disposera du « gouvernement et administration du royaume ». Il s'ensuit que le duc d'Anjou se verra privé du gouvernement souverain<sup>997</sup>, désormais échu entre les

---

<sup>995</sup> *Chronique du religieux de Saint-Denis*, op. cit., p. 15 et 17.

<sup>996</sup> *Isambert VI*, p. 539-540.

<sup>997</sup> Selon l'ordonnance de Charles V première d'octobre 1374 : le régent devait jouir de l' « auctorité et plenièrre puissance de gouverner » (*Isambert V*, p. 426).

main du roi, ce qui permettra alors le partage de la réalité du pouvoir entre tous les frères. Seul un titre honorifique demeurera au régent qui ne pouvant plus gouverner en son nom propre devra dorénavant agir comme les autres au « nom » du « roy »<sup>998</sup>. De fait, la titulature « Louis, fils de roy de France, régent le royaume » subsiste après la promulgation au Parlement de la sentence arbitrale le 2 octobre, mais à partir du jour du sacre de Charles VI le 4 novembre, les actes du régent sont pris au nom du roi, « y compris lorsqu'ils sont commandés par le régent »<sup>999</sup>. C'est une preuve significative que le sacre a véritablement constitué un roi souverain. Cette constitution faite par le sacre, pour les raisons que nous avons dites, ne s'opère pas contre le droit, mais néanmoins en dehors du droit. Jusqu'à sa majorité, Charles VI règne souverainement en vertu du sacre, après sa majorité, il régnera souverainement en vertu du sacre et de l'ordonnance d'août 1374.

Adulte, Charles VI lui-même nous laisse entrevoir quelle valeur il reconnaît à son sacre d'enfant. Dans une ordonnance de février 1401, souhaitant révoquer les « dons par [lui] faiz » des « choses appartenans à [lui] et à [son] demaine [ou] de [son] royaume »<sup>1000</sup>, Charles VI justifie entre autres son intention au regard du « serement » de son « sacre ». À cette occasion, le roi emploie des mots significatifs :

quant nos prédécesseurs ont esté sacrez et enoincts en roys, et aussi nous quant nous le feusmes, ils ont juré et aussi jurasmes nous [...] garder lesdiz droiz de notresdicte couronne, et aussi ledit demaine entier, et non le aliéner ne départir en aucune manière, et readmender, readjoindre et reaünir ce qui en seroit aliéné<sup>1001</sup>

Ces termes mettent à jour une évidence : Charles VI confesse que, grâce à l'onction, il est devenu roi autant que furent « roys » ses « prédécesseurs ». Sa royauté d'enfant, du reste, ne peut se fonder sur les ordonnances de 1403 et 1407 relatives à l'instantanéité de la succession, car elles n'ont pas encore été promulguées et ne sont de toute manière point rétroactives ; c'est pourquoi Charles VI ne justifie pas autrement sa condition royale d'antan que par le fait qu'il a été comme ses « prédécesseurs » « sacrez et enoincts en roy[...] ». Est-ce une royauté honorifique, non souveraine ? Ce serment du sacre, explique Charles VI, engage le roi à « garder » les « droiz » de sa « couronne », son « demaine » ; et même s'il le faut, à faire preuve de proactivité en vue de « readmender, readjoindre et reaünir » ce qui lui appartient. Charles VI

---

<sup>998</sup> Voir aussi note 977.

<sup>999</sup> POTIN Y., *op. cit.*, p. 196 et 197.

<sup>1000</sup> CHARLES VI, *Ordonnance portant révocation des engagements de biens domaniaux faits depuis l'avènement du roi, contrairement à son serment, et déclaration qu'il n'en sera plus fait à l'avenir que pour les apanages des princes*, 27 février 1401, *Isambert VII*, p. 9-13, p. 12.

<sup>1001</sup> *Ibid.*, p. 10 et 11.

reconnaît donc que pendant la cérémonie de Reims, au moment du serment ou du moins de manière imminente, il jouissait d'une part des « droiz » de la « couronne » et du « demaine » royal et d'autre part du devoir de les « garder » et « réaünir » ; autrement dit, qu'il était en ce jour du sacre un roi à part entière, en ses droits comme en son gouvernement. L'ordonnance de février 1401 est un témoignage sûr de l'estime que porte Charles VI à son sacre comme commencement de sa royauté souveraine en dehors de tout fondement juridique constitutif.

De la sorte, de même que son prédécesseur Charles V qui tout en reconnaissant législativement le caractère constituant du droit ne nia jamais pour autant le caractère également constituant du sacre, de même Charles VI à qui l'on ne doit rien de moins que la règle de l'instantanéité juridique de la succession, est là aussi celui-là même qui assume parfaitement le pouvoir constituant du sacre. Autrement dit, les deux rois qui travaillèrent tant à une succession royale juridique, furent en même temps deux rois qui n'oblitérent jamais la vertu constituante du sacre. Pour eux, le droit autant que le sacre, l'un comme l'autre, peuvent constituer le roi, il suffit que le sacre intervienne avant le droit pour qu'il soit constitutif, tout comme de même il suffit que le droit dispose avant le sacre pour qu'il soit également constitutif de la royauté.

S'il y a une telle équivalence entre le droit et le sacre dans la constitution d'un roi, une question s'impose : quel point commun y-a-t-il entre le droit et le sacre ?

## Section 2 : La cause de la vertu constituante du droit et du sacre

Avant d'entrer dans le vif du sujet, rappelons-nous l'un des enseignements du *Songe du Vergier* composé sous la direction de Charles V : ce qui fait un roi souverain, c'est le consentement ou la volonté du peuple<sup>1002</sup>. Dès lors, sous les règnes de Charles V et de Charles VI, le consentement du peuple est-il effectivement le point commun du droit et du sacre, la cause qui constitue et crée le pouvoir royal souverain ? Considérons d'abord le consentement au droit constitutif (A), puis le consentement au sacre constitutif (B).

### A. Le consentement au droit constitutif

Pour qu'un droit soit constitutif d'un pouvoir, faut-il qu'il soit positif. Or, un droit est positif lorsqu'il y a validité et effectivité<sup>1003</sup>. La validité du droit est en principe complète et définitive au moment de son entrée en vigueur. L'effectivité du droit au contraire est un défi permanent commençant dès l'instant de l'entrée en vigueur. Un consentement plénier au droit constitutif doit donc concerner les deux composantes du droit positif, tant la validité que l'effectivité du droit. Il convient donc de distinguer d'une part le consentement à l'entrée en vigueur d'un droit constitutif (1) et d'autre part le consentement à l'effectivité du droit constitutif (2). En outre, nous nous demanderons si l'élément constituant du droit gît dans les droits naturel et divin ou dans le consentement du peuple (3).

#### 1. Le consentement à l'entrée en vigueur d'un droit constitutif

Outre la cristallisation de la coutume successorale par la *lex seu constitucio* d'août 1374, les législations constitutionnelles introduisent de nouvelles règles : en ce qui concerne l'âge de la majorité royale (1374), l'instantanéité de la succession du successeur de Charles VI (1403)

---

<sup>1002</sup> Voir *Les trois causes du pouvoir royal*, p. 189.

<sup>1003</sup> « La positivité de la norme comprend deux versants, l'effectivité d'une part, la validité formelle d'autre part. » (RICHARD V., *Le droit et l'effectivité. Contribution à l'étude d'une notion*, thèse de doctorat en droit, Paris II, 2003, 1216 p., quatrième de couverture). L'attachement des juristes médiévaux à l'effectivité de la norme transparait notamment dans l'adage : « *interpretari debet ut res potius valeat quam pereat* » – « On doit interpréter de telle sorte que la chose vaille plutôt qu'elle ne périsse. » L'adage est « inséré, avec, quelques variantes, dans deux des plus importants stocks référentiels de la pensée juridique médiévale, englobant aussi bien le versant civil que le versant canonique de la règle de droit, à savoir le *Digeste* et le *Liber Extra* ». Voir LEVELEUX-TEIXEIRA C., « Fabrique et réception de la norme. Brèves remarques sur l'effectivité en droit médiéval », in BEAULANDE-BARRAUD V., CLAUSTRE J. et MARMURSZTEJN E. (dir.), *La fabrique de la norme. Lieux et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Rennes, PUR, coll. « Histoire », 2012, p. 17-30, p. 20 et 21.

et l'instantanéité de la succession de tous les autres successeurs à venir (1407). En ces matières constitutives du pouvoir royal, le consentement du peuple mérite-t-il d'être reconnu ? La volonté du roi ne suffirait-elle pas à leur entrée en vigueur ?

Nous verrons ce qu'il en est dans le cas de la première loi constitutionnelle française, à savoir l'ordonnance de Charles V de 1374 (a), cas que nous comparerons avec les États-généraux (b), de telle sorte à pouvoir dresser une conclusion à propos des ordonnances de 1374, 1403 et 1407 (c).

#### a. Cas de l'ordonnance de Charles V de 1374

Lors de la réunion convoquée par les princes au Parlement après les obsèques de Charles V, le porte-parole du duc d'Anjou, Jean Des Marès, avocat du roi en Parlement, prononce un discours dont les mots sont rapportés par la *Chronique du religieux de Saint-Denis*. À propos de l'ordonnance d'août 1374 de Charles V, Jean Des Marès déclare : le roi « a, avec votre assentiment et celui des habitants du royaume<sup>1004</sup>, décrété, par une loi inviolable, que les aînés des rois qui succèdent devaient être regardés comme majeurs à cet âge [treize ans révolus] et aptes à gouverner »<sup>1005</sup>. On ne peut sous-estimer la valeur de ces mots. Certes, c'est un propos rapporté par un chroniqueur cloîtré. Mais ce religieux écrit sous la supervision de son supérieur l'abbé de Saint-Denis<sup>1006</sup>. Or, cette abbaye est au plus près du pouvoir : elle garde les insignes royaux du sacre, et forme le théâtre des obsèques royales en même temps qu'elle perpétue la mémoire des rois dans ses *Chroniques*. Charles V la fait complice du projet secret de l'association au trône de son fils en lui confiant les nouveaux insignes prévus à cet effet. Il l'honore encore d'être conservatrice d'un des trois originaux de l'ordonnance sur la majorité royale<sup>1007</sup>. Ainsi, l'affirmation d'un « assentiment » des « habitants du royaume » à propos de la *lex editalis*, qu'elle ait effectivement ou non été prononcée par l'avocat du roi, émane quoi qu'il en soit d'une autorité morale reconnue par le pouvoir et d'une œuvre quasi-officielle. Cela étant dit, Charles V a-t-il vraiment promulgué son ordonnance *avec l'assentiment de tous les régnicoles* ?

Selon Albert Rigaudière, c'est une « vision erronée et conséquence évidente de la volonté affichée par M. Pintoin de donner à ce texte fondateur une assise aussi solide que

---

<sup>1004</sup> Nous soulignons.

<sup>1005</sup> « *de vestro et regnicolarum assensu, lege irrefragabili, primogenitos regum succedencium hac etate puberes decrevit reputari et habiles ad regnandum.* » (*Chronique du religieux de Saint-Denis, op. cit.*, p. 10 et 11).

<sup>1006</sup> Voir note 980.

<sup>1007</sup> *ORF VI*, p. 30.

possible au sein de chaque groupe social. » Le religieux voudrait faire croire qu'une « large frange de l'ensemble des régnicoles aurait spontanément adhéré ». Mais pour l'historien du droit cela ne correspond pas à la « réalité » où seul un « conseil élargi » concourt à l'élaboration de la loi<sup>1008</sup>. Plus loin dans son article, Albert Rigaudière s'intéresse à l'assistance réunie pour la publication du texte de 1374 en Parlement le 21 mai 1375. Il y voit que :

Tout [...] est écrit pour marquer cette assemblée du sceau [d'une] représentativité et donner, dans cet échantillon, une image en réduction de l'ensemble du pays appelé, dans sa totalité et à travers ses représentants, à approuver la grande *lex seu constitucio*<sup>1009</sup>.

L'auteur n'établit toutefois pas de lien entre l'affirmation d'un « assentiment » des « habitants du royaume » par le religieux d'un côté et le fait d'une approbation d'une assemblée représentative de la totalité du pays de l'autre. Étudions les sources aux fins de déterminer si un tel lien pourrait être établi, de telle sorte à – le cas échéant – reconnaître au témoignage du religieux un certain crédit.

D'après l'ordonnance d'août 1374, le roi déclare « sur ce délibération meure et plain conseil avecques plusieurs prelas, et personnes notables, clers et lays »<sup>1010</sup>. Le projet de loi est donc le fruit d'un travail de groupe incluant un nombre assez large de personnalités issues du monde clérical et laïc. Albert Rigaudière souligne ces faits et il faut conclure avec lui que cela n'augure pas de l'assentiment de tous les habitants. Néanmoins, bien qu'écrit et déclaré par le roi, le texte doit encore pour entrer en vigueur être publié<sup>1011</sup>, en l'espèce au Parlement, ce qui est fait comme nous l'avons dit le 21 mai 1375 – le roi siégeant sous le décor d'un lit de justice<sup>1012</sup>. Or, cette ultime étape, nous l'avons vu, rassemble une grande assistance. Au trésor des Chartes, en la Layette des régences et majorité des rois<sup>1013</sup> paraissent trois exemplaires originaux de l'ordonnance<sup>1014</sup>. Sur le troisième, « il y a un morceau de parchemin attaché » dans lequel est écrit que : cette « loy ou constitucion royal fu publiée ou parlement du roy » en présence de « gens sages et notables, tant clerks comme laiz, en très grant nombre » en plus des

---

<sup>1008</sup> RIGAUDIÈRE A., *op. cit.*, p. 326.

<sup>1009</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>1010</sup> ORF VII, p. 521. Version première : « *super hoc deliberatione matura et consilio pleniori cum pluribus prelati personisque notabilibus, clericis et laicis* » (Isambert V, p. 421)

<sup>1011</sup> Sur la nécessité à cette époque de la publication des lois royales pour leur entrée en vigueur, voir PETIT-RENAUD S., « *Faire loy* » au royaume de France, *op. cit.*, p. 395-398.

<sup>1012</sup> Notez que l'expression *lit de justice* désigne entre 1387 et 1413 « un assemblage surmonté d'un dais et tendu de draperies, qui délimitait l'espace royal dans l'enceinte du Parlement ». Puis, conformément à l'évolution sémantique des greffiers, sa signification s'étend et nomme « une séance judiciaire de caractère spécial, tenue dans l'enceinte du Parlement de Paris » (HANLEY S., *Le Lit de Justice des Rois de France*, trad. CHARPENTIER A., Paris, Aubier, 1991 (1983), 468 p., p. 28 et 32).

<sup>1013</sup> Pièce n° 6.

<sup>1014</sup> ORF VI, p. 26.

princes de sang et de beaucoup d'ecclésiastiques, d'aristocrates et d'universitaires nommément cités. L'importance quantitative et la qualitative de cette assemblée participe de la publicité de la loi et partant de sa « perpetual memoire »<sup>1015</sup>. Albert Rigaudière souligne déjà que cette assemblée est représentative d'un tout plus grand. Mais une analyse plus poussée porte à se demander : l'assentiment de la grande assistance réunie au Parlement pour la publication de l'ordonnance d'août 1374 peut-il représenter l'assentiment de tous les habitants ?

Une assistance ou assemblée peut être représentative d'un peuple de plusieurs manières. Les constitutions d'aujourd'hui mettent à l'honneur une représentation *élective* : les membres de l'assemblée sont élus au suffrage universel. Il ne saurait être question de cela ici. Lorenzo Tanzini identifie à propos des « assemblées communales italiennes du 13<sup>e</sup> siècle » trois sens de la représentation<sup>1016</sup> tout à fait pertinents pour notre sujet :

Premièrement, la « représentation juridique », dans laquelle une « institution » agit « au nom de la ville ». En l'espèce, l'assistance de 1375 ne jouit pas d'un statut juridique ou institutionnel particulier. De plus, les membres de l'assistance ne font pas plus que d'être « presens »<sup>1017</sup>.

Deuxièmement, la « représentation descriptive » où est « reproduit [...] la variété des corps sociaux et des identités politiques urbaines ». En l'espèce, plusieurs corps sociaux sont fortement représentés à commencer par les trois états : la noblesse, le clergé et le tiers-état, comme le détaille bien Albert Rigaudière<sup>1018</sup>. Néanmoins, le « très grant nombre » reste composé de « gens sages et notables », ce qui exclut la participation du commun peuple.

Troisièmement, la « représentation symbolique, c'est-à-dire la situation où l'institution donne l'impression d'incarner une collectivité, même s'il n'existe aucune relation directe au niveau formel entre les deux. »<sup>1019</sup> En l'espèce, l'assistance de 1375 n'a pas de lien formel direct avec les régnicoles : ils n'interviennent pas dans la sélection des membres et il n'est pas certain qu'ils soient informés de l'existence d'une assemblée qui les représenterait.

Outre sa représentation descriptive, l'assemblée pourrait donc aussi faire figure de représentation symbolique. Mais pour confirmer une telle hypothèse, il faut se demander : la

---

<sup>1015</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>1016</sup> TANZINI L., « Représentation et décision politique dans les assemblées communales italiennes du 13<sup>e</sup> siècle », in *Raisons politiques*, vol. 72, n° 4, 2018, p. 53-70., p. 54.

<sup>1017</sup> *ORF VI*, p. 30.

<sup>1018</sup> RIGAUDIÈRE A., *op. cit.*, p. 358 et 359.

<sup>1019</sup> L'auteur souligne que « ces trois notions furent très clairement définies par la canonistique de la fin du Moyen Âge pendant la période des conciles : le concile prend en effet des décisions au nom de l'*Ecclesia (vicem gerit)*, reproduit l'image de l'Église par la participation de tous les évêques, et enfin incarne symboliquement l'Église en tant que *corpus* selon l'image biblique de Saint Paul. » (TANZINI L., *op. cit.*, p. 54). Voir en ce sens la bibliographie indiquée par L. Tanzini (*id.*).

monarchie conçoit-elle des assemblées représentant symboliquement tous les habitants du royaume ? Étudions la question à l'égard des États-généraux.

## b. Comparaison avec les États-généraux

Lorsque Jean II convoque les États-généraux en 1355, il

fait appeler et assembler les bonnes genz de [son] royaume [...] de touz les trois estatz ; c'est assavoir arcevesques, evesques, abbez et chapitres, nobles de nostre sanc, et autres ducs, comtes, barons, chevaliers et autres, et aussy des bourgeois et habitans des citez, chasteaux, et bonnes villes de nostredit royaume<sup>1020</sup>

De la sorte, bien que non élus<sup>1021</sup> par « les bonnes genz », les députés assemblés devant le roi les représentent tous des plus illustres aux plus humbles. Aux États-généraux de mars 1356, Jean II emploie à nouveau la formule précitée pour désigner quelles « personnes des trois estats [...] ont esté assemblez »<sup>1022</sup>. Jean II confirme ainsi que les États-généraux ont vocation à rassembler toute personne appartenant à l'un des trois états. À propos de ces États-généraux, son fils lieutenant général et futur Charles V s'approprie à son tour la formule en son ordonnance de mars 1356<sup>1023</sup>. À l'égard des États généraux d'octobre 1356, le procès-verbal informe que « L'estat des bonnes villes estoit composé de deux maistres en divinité et de bourgeois tres sages et notables hommes en nombre de plus de 400. »<sup>1024</sup> Or, ces hommes « sages et notables » sont précisément ceux qui sont censés représenter tous les autres « bourgeois et habitans » de leurs villes. En cette époque, l'absence du menu peuple dans l'assemblée n'exclut donc nullement sa représentation. En mai 1358, tandis que Jean II est captif des Anglais, son fils Charles en qualité de régent convoque les États-généraux à Compiègne. Dans son ordonnance prise en conséquence de ces États, il use à nouveau à quelques mots près de la formule de son père<sup>1025</sup>. Plus intéressant, son ordonnance décrit de

---

<sup>1020</sup> JEAN II, *Ordonnance rendue en conséquence des états généraux de la Languedoyl, ou pays coutumiers, assemblés à Paris, vers la Saint-André*, 28 décembre 1355, *Isambert IV*, p. 738.

<sup>1021</sup> La « généralisation de l'élection des députés (dans le cadre des baillages et sénéchaussées) » est prescrite « pour la première fois » en « janvier 1484 » dans les « lettres de convocations » (MATHIEU M. et P., *Histoire des institutions publiques de la France*, Grenoble, PUG, coll. « Droit en + », 2014, 200 p., p. 107).

<sup>1022</sup> JEAN II, *Ordonnances faites en conséquence des états généraux de la Languedoyl, assemblés à Paris, au mois de mars*, 12 mars 1355, *Isambert IV*, p. 763 et 764.

<sup>1023</sup> CHARLES (futur Charles V), *Ordonnance du lieutenant général, rendue en conséquence des demandes des États généraux*, 3 mars 1356, *Isambert IV*, p. 814.

<sup>1024</sup> *Procès-verbal de la tenue des États généraux tenus à Paris*, 15 octobre 1356, *Isambert IV*, p. 772.

<sup>1025</sup> « à la supplication de nos chiers, feauls et bien amez les prelatz et autres personnes de sainte Eglise, les dux, contes, barons, bauerez, chevaliers et autres nobles, et les habitans de bonnes villes du royaume de France de la Languedoil, qui à nostre mandement ont esté assemblez à Compieigne » (CHARLES (futur Charles V), *Ordonnance en conséquence des États-généraux de Compiègne*, 14 mai 1358, *Isambert V*, p. 6 et 7).



quelle manière a été consenti un nouvel impôt frappant toute la population du royaume pour cause « des guerres »<sup>1026</sup>. Conscient que cet impôt s'imposera à tous d'une manière ou d'une autre, Charles V ne veut pas le rendre obligatoire sans le consentement de tous. Or, selon lui le consentement de tous ses sujets s'exprime justement dans l'assemblée des États :

lesdites personnes d'église, exemps, hospitaliers et autres de quelconque condicion qu'il soient, les nobles, dux, contes, barons, banerez et autres nobles, pour euls, pour leurs gens, hommes et femmes de corps et pour leurs subgez, les genz des bonnes villes et du plat pays<sup>1027</sup> dudit royaume en ladite Languedoil, nous [ont] amiablement et gracieusement octroïé et accordé à ladite assemblée de Compieigne [...] pour le fait des guerres soustenir ; c'est assavoir [suit le régime du nouvel impôt en fonction des différentes catégories de la population]<sup>1028</sup>

De la sorte, le consentement de députés non élus par l'ensemble de la population, ni parfaitement descriptif de sa sociologie représente pourtant bien le consentement de tout un peuple. En somme, selon la typologie de L. Tanzini, les États-généraux jouissent d'une représentation : premièrement juridique, puisqu'ils agissent en qualité d'institution régulière selon le droit ; deuxièmement descriptive, puisque malgré l'absence des gens du plat pays les grands corps sociaux sont figurés ; troisièmement enfin symbolique, puisque sans qu'il n'y ait de « relation directe au niveau formel » entre les députés et la majeure partie de la population, ceux-ci les représentent bel et bien tous. Donc, pour répondre à notre question : oui, la monarchie conçoit des assemblées représentant symboliquement tous les habitants du royaume – et les États-généraux en sont l'illustration<sup>1029</sup>.

---

<sup>1026</sup> Impulsée sous le règne de Philippe le Bel, la fiscalité d'État se développe au cours de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle au motif de la défense du royaume dans le contexte de différentes guerres, voir RIGAUDIÈRE A., « Chapitre XV. L'essor de la fiscalité royale, du règne de Philippe Le Bel (1285-1314) à celui de Philippe VI (1328-1350) », in RIGAUDIÈRE A., *Penser et construire l'État dans la France du Moyen, op. cit.*, p. 424-476.

<sup>1027</sup> « des genz de leur plat pays ; c'est assavoir, des franchises personnes et de leurs sers ou condicionnez » (*id.*, p. 18).

<sup>1028</sup> *Id.*, p. 16.

<sup>1029</sup> Cette représentation symbolique de la communauté par sa meilleure partie se rencontre aussi dans l'administration des villes, voir RIGAUDIÈRE A., « Du "commun de la ville" à la "plus grande et saine partie des habitants d'icelle" dans les chartes bourbonnaises (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) », in CHEVREAU E., GILDUIN D., DESCHAMPS O. et al. (dir.), *Droit, pouvoir et société au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Yves Sassier, Liber amicorum*, Limoges, Pulim, 2021, p. 321-351. De même en est-il, à la fin du Moyen Âge comme sous l'Ancien Régime, des « États provinciaux » : quoique la plupart des députés ne sont ni élus, ni mandatés, ces assemblées locales « prétendent à la représentation du pays, laquelle s'exprime principalement à travers le consentement fiscal ». De plus, dans le cadre des contrats d'union d'un pays à la couronne de France, « les États constituent la médiation nécessaire pour lier la volonté – supposée – des peuples nouvellement unis à celle – bien réelle – du roi contractant » (voir BARBIEUX Th., *Contractualisme provincial et souveraineté monarchique dans la France d'Ancien Régime, op. cit.*, p. 49 et svt, spécialement p. 51 et 52).

Cette conception de l'ancien droit public trouve une raison d'être dans la philosophie médiévale. À titre d'exemple, citons le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue composé en 1324, c'est-à-dire au moment du développement des assemblées des trois états<sup>1030</sup> :

Nous dirons, donc, d'accord avec la vérité de l'opinion d'Aristote, au livre III de la *Politique*, chapitre 6 que le législateur, c'est-à-dire la cause efficiente, première et spécifique de la loi est le peuple ou ensemble des citoyens [*populum seu civium universitatem*], ou sa partie prépondérante [*valentiolem partem*], par son élection ou sa volonté exprimée oralement au sein de l'assemblée générale des citoyens prescrivant ou déterminant que quelque chose soit fait ou omis concernant les actes humains civils sous peine de sanction ou de punition temporelle : cette partie prépondérante, je la considère du point de vue de la quantité des personnes et de leur qualité dans la communauté pour laquelle la loi est portée ; soit que le susdit ensemble des citoyens ou sa partie prépondérante le fasse immédiatement par lui-même, soit qu'il en commette la charge à un seul homme ou à quelques-uns qui ne sont ni ne peuvent être, de manière absolue, le législateur, mais le sont seulement de façon relative, pour un temps et sous l'autorité du premier législateur.<sup>1031</sup>

Selon cette doctrine, il y a une équivalence entre le « peuple ou ensemble des citoyens » et sa « partie prépondérante ». Marsile ajoute plus loin que le pouvoir législatif appartient à « l'ensemble des citoyens ou sa partie prépondérante, qui représente tout l'ensemble »<sup>1032</sup>. L'équivalence est donc rendue possible à travers la *représentation*. De quelle représentation s'agit-il ? Ce n'est pas une représentation nécessairement électorale, l'important est que cette partie du tout qui le représente se caractérise par la « quantité » et la « qualité » des personnes. L'enseignement du Padouan est parfaitement assimilé par la doctrine française, comme en témoigne la glose de Nicole Oresme de la *Politique* d'Aristote commandée<sup>1033</sup> par Charles V :

En un livre intitulé *Defensor pacis*, ceste raison est alleguee a monstrier que lays humaines positives doivent estre faictes, promulguees, corrigees ou muees de *l'auctorité et consentement de toute la communauté ou de la plus vaillant partie*. [...] Semblablement, quant a la correction ou mutation des lays et a la reformation de la policie, nul ne peut si bien savoir que est expedient a touz comme peut toute la multitude ensemble.<sup>1034</sup>

---

<sup>1030</sup> L'assemblée est instituée en 1302 par Philippe le Bel.

<sup>1031</sup> MARSILE DE PADOUE, *Le défenseur de la paix*, *op. cit.*, I, 12, 3, p. 110 et 111. Pour la version originale, nous citons MARSILE DE PADOUE, *Defensor pacis*, *op. cit.*, p. 490.

<sup>1032</sup> « *civium universitas aut eius pars valentior, quae totam universitatem repraesentat* » (MARSILE DE PADOUE, *op. cit.*, I, 12, 5). Nous nous aidons dans cette analyse de MULIERI A., « La représentation-incarnation chez Marsile de Padoue », in *Raisons politiques*, vol. 72, n° 4, 2018, p. 71-88, p. 72.

<sup>1033</sup> NICOLE ORESME, *op. cit.*, p. 44.

<sup>1034</sup> *Ibid.*, p. 137.

Cette doctrine s'incarne pleinement dans le cas des États-généraux qui rassemblent un nombre significatif de députés et d'une qualité remarquable : le tiers par exemple est en octobre 1356 représenté par « deux maistres en divinité et de bourgeois tres sages et notables hommes en nombre de plus de 400 »<sup>1035</sup>. Ce qui est vrai pour l'assemblée des trois états est-il vrai pour l'assemblée présente à la publication de l'ordonnance d'août 1374 ?

### c. Conclusion sur les ordonnances de 1374, 1403 et 1407

Certes, l'assemblée réunie pour la publication de l'ordonnance de 1374 ne jouit pas d'une représentation juridique comme celle des États-généraux. Toutefois, l'une et l'autre sont semblables sur le plan de la représentation descriptive : on figure les grands corps sociaux et de plus on privilégie la présence de gens sages et notables plutôt que des gens du plat pays. Or, cette représentation descriptive implique pour les États-généraux une représentation symbolique des habitants du royaume, comme l'attestent les témoignages de Jean II et de Charles V. Si les mêmes causes produisent les mêmes effets, alors il n'y a pas de doute qu'en réunissant en 1375 une assemblée descriptive des corps sociaux, Charles V veuille là aussi représenter symboliquement tous les habitants du royaume. Par ailleurs, d'un point de vue de la philosophie, la représentation descriptive telle que mise en scène aux États-généraux ou à l'assemblée en Parlement de 1375 s'identifie parfaitement à la *valentior pars*. On réunit une partie quantitative et qualitative du peuple de telle sorte à représenter tout le peuple. Charles V en définitive suit la glose d'Oresme de la *Politique* d'Aristote qu'il a commandée<sup>1036</sup> selon laquelle : l' « election de lignage » se fait « par la melleur partie de toute la communauté expressement ou par consentement taisible ou par coustume »<sup>1037</sup>. D'ordinaire, l' « election de lignage » des Capétiens s'opère « par consentement taisible » et « par coustume » de la « communauté » ; exceptionnellement, en l'assemblée du Parlement de 1374, l'élection se formula « par la melleur partie de toute la communauté expressement ».

En somme, conformément à la pratique institutionnelle des États-généraux représentant tous les habitants du royaume, et conformément à la philosophie médiévale sur la *valentior pars*, il est possible de penser que l'assistance au Parlement de 1375 représente elle aussi, d'une manière descriptive et symbolique, le « peuple ou ensemble des citoyens ». Il peut donc être établi un lien entre d'une part l' « assentiment » des « habitants du royaume » dont témoigne le

---

<sup>1035</sup> Voir note 1024.

<sup>1036</sup> NICOLE ORESME, *op. cit.*, p. 44.

<sup>1037</sup> *Ibid.*, p. 109.

religieux et d'autre part l'approbation d'une assemblée représentative de la totalité du pays. Partant, en affirmant l' « assentiment » des « habitants du royaume » à la *lex editalis*, le religieux de Saint-Denis exprimerait bien la réalité telle que perçue par tout ou partie des contemporains. Le moine rapporte un propos que l'avocat du roi pouvait légitimement prononcer en conformité avec la pratique institutionnelle et la philosophie de son temps.

Ce cas d'étude atteste que Charles V est attaché à ce que le droit constituant la royauté soit consenti par le peuple. Ce qui est vrai pour la publication en Parlement de l'ordonnance de 1374, est-il vrai également des deux autres textes législatifs constitutifs de la royauté, les ordonnances de 1403 et 1407 ?

La portée de l'ordonnance de 1403 est mineure car elle institue l'instantanéité de la succession uniquement au bénéfice du successeur de Charles VI. C'est sans doute pourquoi elle ne semble pas faire l'objet d'une publication en présence du roi<sup>1038</sup>. L'ordonnance de 1407 pour sa part dispose l'instantanéité pour toutes les successions à venir. Ce texte d'une portée des plus fondamentale pour le droit public est publié en Parlement le 26 décembre 1407 sous l'autorité de Charles VI siégeant sous le décor d'un lit de justice<sup>1039</sup>. Le dernier paragraphe de l'ordonnance de 1407 indique :

Par le roy tenant son parlement, presens le roy de Sicile<sup>1040</sup>, Mess. les ducs de Guienne, de Berry, de Bourbonnais et de Bavière, les comtes de Mortaing, de Nevers, de Berry, de Clermont, de Vendôme, de Saint Pol, de Tancarville, et plusieurs autres contes, barons et seigneurs du sang royal, et autres, le connestable, vous les archevesques de Sens et de Besançon, les evesques d'Aucerre, d'Angiers, d'Evreux, de Poitiers et de Gap, grand nombre de abbez, et autres gens d'eglise, le grant maistre d'ostel, le premier et autres presidens en parlement, le premier et plusieurs chambellans, grant quantité de chevaliers, et autres nobles, de conseillers tant du grant conseil et dudit parlement, comme de la chambre des comptes, des requestes de l'ostel, des enquestes et requestes du palays, des aides, du trésor, et autres officiers et gens de justice, et d'autres notables personnes en grant mutitude.<sup>1041</sup>

Les expressions comme « plusieurs autres », « et autres », « grand nombre », « plusieurs », « grant quantité », « grant multitude » insistent davantage encore qu'en 1375 sur le caractère quantitatif de la réunion. De même, comme en 1375, le greffier dresse une longue liste de présents en commençant par les plus illustres pour finir par les plus modestes. Semblablement

---

<sup>1038</sup> Suivant ce qu'il ressort de : *Isambert VII*, p. 56 et *ORF VIII*, p. 583.

<sup>1039</sup> L'idée de publication ressort de ces termes : « Données et lues publiquement et à haute voix en la grand chambre de nostre parlement à Paris, ou estoit drecié le lit de justice » (*Isambert VII*, p. 156).

<sup>1040</sup> Il s'agit de Louis II d'Anjou, prince de sang et cousin germain de Charles VI.

<sup>1041</sup> *Isambert VII*, p. 157.

à 1375, on souligne en dernier lieu la participation d'une « grant multitude » de « notables personnes », excluant le commun peuple. Au caractère quantitatif est joint avec force le caractère qualitatif de l'assistance. En somme, en 1375 comme en 1407, la loi est l'objet d'une publication au Parlement sous la conduite du roi et devant une véritable *valentior pars* du peuple. Ce qui est dit à propos de l'un peut donc être dit de l'autre. Charles VI à la suite de Charles V ne rend pas positif le droit constitutif de la royauté sans l'assentiment de la *valentior pars* représentant tout le peuple et chacun des sujets. Les deux grandes lois constitutionnelles et en même temps constituantes de la monarchie – de 1374 et de 1407 – entrent donc en vigueur avec le consentement du peuple de France, conformément à l'esprit insufflé par le roi sage dans le *Songe du Vergier*.

Le consentement du peuple ou des sujets s'exprime-t-il encore après que le droit constitutif est entré en vigueur ?

## 2. Le consentement à l'effectivité du droit constitutif

Même si le propos de ce chapitre se concentre sur la législation constitutionnelle de 1374 à 1407, un regard comparatiste avec la coutume peut être fructueux. Comme nous l'avons vu, Charles VI ne doit son avènement ni au droit coutumier, ni au droit législatif qui ne pouvaient disposer en sa faveur qu'à compter de sa majorité, mais seulement au sacre. Pour étudier le rôle de la coutume, il importe donc de s'intéresser à l'avènement de Charles V, temps où la législation est encore muette en matière de succession. C'est pourquoi à propos de la question d'un consentement à l'effectivité du droit constitutif, nous étudions d'abord le consentement à l'effectivité du droit coutumier, lors de l'avènement de Charles V (a), puis le consentement à l'effectivité du droit législatif, dans les ordonnances de 1374, 1403 et 1407 (b).

### a. Le consentement à l'effectivité du droit coutumier : l'avènement de Charles V

Il nous est parvenu pour ce sujet un document particulièrement indiqué : une lettre de Charles V aux habitants de Montpellier datée du 26 avril 1364<sup>1042</sup>, donc avant le jour de son couronnement le 19 mai. À ce moment-là, seul le droit coutumier fonde la succession de Charles

---

<sup>1042</sup> R. Delachenal transcrit entièrement cette lettre dans laquelle Charles V « rappelle la mort de Jean II, son propre avènement, et annonce la prochaine arrivée en Languedoc de Pierre Scatisse, trésorier de France, et de Gontier de Baigneux, secrétaire du roi, qui feront connaître les justes causes pour lesquelles la guerre est faite au roi de Navarre » (DELACHENAL R., *op. cit.*, p. 546 et 547 – « Arch. commun. de Montpellier. Fonds du Grand Chartier, D. XIX. – Original, parchemin ; lettre close »).

V au gouvernement du royaume. La lettre est adressée aux « consuls de la ville » et à travers eux à la communauté de ses habitants dont ils sont responsables. La lettre débute par ces mots : « De par le roy » et elle est donné « soubz le seel de nostre secret, duquel nous usions avant ce que nous venissions au gouvernement de nostre royaume ». Par ces termes, Charles V assume à nouveau et exerce pleinement la royauté souveraine dont il dispose depuis l’instant de la succession. Cette lettre révèle de quelle manière Charles V conçoit le droit sur lequel se fonde toute sa royauté. Après avoir évoqué la mort de son prédécesseur, Charles V écrit :

Et, comme par droite paternelle succession nous soions à present venu au gouvernement de nostre dit royaume, le quel [...] nous entendons gouverner en justice et équité, refformer et defendre de ceux qui dommager et grever voudroient li et noz subgiez, [...] nous vous prions, tant comme nous poons, que, si comme vous et vos predecesseurs avez tous temps esté bons, vraiz, loyaux et obeissans subgiez à nostre dit seigneur et pere [...] et à noz autres predecesseurs roys de France, vous veillez toujours ainsi estre et faire à nous comme à vostre doicturier seigneur, si que par ce vous doiez estre miex en la grace de nostre Seigneur et en la nostre.

« Par droite paternelle succession », voilà à quel titre Charles règne et gouverne le royaume. Le sens de l’adjectif *droit*, selon le *Dictionnaire du moyen français (1330-1500)*, peut être « proche » de celui de son substantif<sup>1043</sup>. C’est bien le cas en l’espèce où l’adjectif « droite » souligne le caractère juridique de la « succession ». En outre, les verbes « gouverner [...], refformer et defendre » attestent de l’entière effectivité du gouvernement de Charles. Par ailleurs, ce gouvernement s’exerce sur des personnes qualifiées de « subgiez », donc soumises au roi.

Pourtant, voici que ce roi pour lequel rien ne manque se met à « pri[er] » ses sujets selon un registre littéraire . Il sollicite même leur *volonté*, le texte le dit expressément : « *vous veillez*<sup>1044</sup> ». Que doivent-ils *vouloir* ? Exactement ceci : être de « bons, vraiz, loyaux et obeissans subgiez » à Charles « comme à [leur] doicturier seigneur ». Donc, ce n’est pas parce que Charles est « doicturier seigneur », c’est-à-dire un souverain selon le *droit*, que ses sujets lui obéiront nécessairement comme tel : faut-il encore – c’est le roi lui-même qui le reconnaît – qu’ils le *veillent*. Certes, cette volonté est prescrite par le droit et même la morale – « par ce vous doiez estre miex [...] en la grace de nostre Seigneur » –, mais elle ne demeure pas moins mue par le libre arbitre des sujets, eux qui doivent à côté de l’obéissance faire preuve de sentiments intérieurs, ceux de la bonté, de la vérité et de la loyauté. Or, ce que demande Charles

---

<sup>1043</sup> *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)*, ATILF – CNRS et Université de Lorraine, www.atilf.fr/dmf, 2015 [désormais *DMF*], entrée « Droit ».

<sup>1044</sup> Au regard du contexte, il s’agit non du verbe *veiller*, mais du verbe *vouloir* qui au présent du subjonctif s’orthographe souvent sans la lettre *u* (voir *DMF*, entrée « vouloir »).

V pour lui n'est rien d'autre que ce qui a déjà été donné à ses « predecesseurs », écrit-il. La succession de droit d'un roi à un autre dépend donc de la volonté des sujets, – mais d'une volonté obligatoire selon le droit et la morale<sup>1045</sup>, de sorte que la formule royale ne saurait traduire un quelconque pouvoir légitime de la part des sujets pour remettre en cause l'ordre successorale.

Bien que postérieurs au sacre, deux autres textes font sentir également l'importance du consentement des sujets au droit du roi. Dans un mandement du 5 juillet, Charles V ordonne au « gouverneur [...] de Lille, de Douay et de Tournesis » de « recevoir des diz bourgois et habitans [...] les feautés, seremens et promesses » après que celui-ci leur a donné au nom de sa personne royale les « promesses » traditionnelles. Ceci est fait le 29 juillet et le gouverneur Oudart de Renty en rend compte au roi dans une lettre du 9 août :

nous transportasmez en le halle des eschevins de la dite ville de Lille, en la quelle, publiquement, present le reward, eschevins, conseil et grant plenté de la communauté des bourgois et habitans d'icelle ville [...] ensement jurerent eulz à nouz et fisent la feauté et promesses deues, et autrefois acoustumées à faire à nosseigneurs les roix de France, nostres predecesseurs, en leur dit joyeux adevnement.<sup>1046</sup>

Là aussi est exprimé le lien étroit entre le droit et le consentement : ce sont des « promesses » de fidélité, ce qui suppose de la part des « habitans » réunis en nombre un consentement, mais en même temps ces mêmes promesses sont « deues et [...] acoustumées », c'est-à-dire obligatoires et réglées par le droit coutumier<sup>1047</sup>.

La pratique institutionnelle, les relations politiques entre le roi souverain et ses sujets sont autant régies par le droit que par le consentement des intéressés<sup>1048</sup> : ceux-ci sont juridiquement tenus de consentir à l'objet du droit coutumier, c'est-à-dire à la royauté de celui que désigne le droit. Ce consentement s'exerce-t-il aussi dans le cadre du droit législatif ?

---

<sup>1045</sup> Nous expliquons plus loin les raisons d'être d'une obéissance consentie et obligatoire, voir p. 266.

<sup>1046</sup> DELACHENAL R., *op. cit.*, p. 23, note 1 – « Arch. commun. de Lille, Carton marqué 1303 ».

<sup>1047</sup> Ce qui se lit à l'égard de Charles V à propos des habitants de Lille se voit également chez son prédécesseur Jean II, voir BRUN-LAVAINNE E., *Roisin. Franchises, lois et coutumes de la ville de Lille*, Lille, Vanackere, 1842, 470 p., p. 386 et 387.

<sup>1048</sup> Notre propos développe ainsi la réflexion très pertinente de Claude Gauvard selon laquelle à la fin du Moyen Âge : « la souveraineté n'a pas réellement tué le lien contractuel : au contraire, celui-ci est sorti renforcé par la répétition des serments collectifs ou individuels, par leur encadrement normatif de plus en plus sophistiqué, et par les déclarations d'amour ou d'amitié que se font les protagonistes à cette occasion. » (GAUWARD C., « Contrat, consentement et souveraineté en France », in FORONDA Fr. (dir.), *op. cit.*, p. 223-230, p. 227)

b. Le consentement à l'effectivité du droit législatif : les ordonnances de 1374, 1403 et 1407

Les législations de 1374, 1403 et 1407 insistent chacune sur l'obéissance due au roi. Pour cause, la législation ne peut constituer le roi de manière effective sans l'obéissance des sujets au roi, de la même manière que généralement une loi civile ne peut être effective sans un droit pénal prohibant sa violation. L'enjeu est donc de savoir si l'obéissance des sujets est une obéissance résultant ou non de leur consentement.

Dans cette perspective, nous étudions d'abord l'ordonnance de 1374 (i), puis les ordonnances de 1403 et 1407 (ii). Après quoi, nous nous interrogerons sur les raisons d'être d'une obéissance à la fois consentie et obligatoire (iii).

i. L'ordonnance de 1374

En son dispositif, la *lex editalis* dispose que les successeurs « attingans ledit quatorzième an » :

aient et doivent avoir le gouvernement et administration du royaume, et que ilz prengent et reçoivent hommages et seremens de féaulté acoustumez à faire et donner par les prelas, freres, pers, princes, et autres personnes quelconques d'Eglise ou séculières, ja soit ce que ilz aient noble dignité, soit archiepiscopal, episcopal, royal, ou quelconque autre ; et ceulx qui a ces choses faire et donner, seront aucunement astrains, nous voulons que ilz soient tenuz nécessairement de les faire et donner oudit temps<sup>1049</sup>

Après avoir ordonné le « gouvernement et administration du royaume » dans les mains du successeur majeur, la loi s'empresse de commander les cérémonies d' « hommages et seremens de féaulté<sup>1050</sup> acoustumez » au roi pour quiconque y est tenu par les usages coutumiers. Le texte appuie à nouveau cette injonction : « ilz s[nt] tenuz nécessairement de les faire et donner » au « temps » de la succession. Dans la même phrase, le texte poursuit en ces termes : « que en ce temps, il[s] puissent prendre et recevoir au plaisir de leur volenté, le large don de la sainte onction royal [et les insignes] »<sup>1051</sup>. Le contraste est complet. Tandis que les

---

<sup>1049</sup> ORF VII, p. 521. Version première : « *habeant et habere debeant regimen et administrationem regni, homagia et juramenta fidelitatis per prelatos, fratres, pares, principes, seu quascumque personas alias ecclesiasticas vel seculares, prestanda et facienda ; etiamsi archiepiscopali, episcopali, regia, vel alia quacunq[ue] prefulgeant dignitate, recipiant et admittant ; illi vero qui ad eadem prestanda vel facienda erunt quomodolibet astricti, illa dicto tempore sibi facere et prestare necessario teneantur* » (Isambert V, p. 421).

<sup>1050</sup> Se traduit dans le français moderne par *fidélité*.

<sup>1051</sup> ORF VII, p. 521. Version première : « *illa dicto tempore [...] donumq[ue] munificum sacre unctionis regalis, ceptrum, coronam et diadema, vestimenta, et alia insignia regalia universa et singula, recipere valeant pro sue libito voluntatis* » (Isambert V, p. 421 et 422).



premiers mots martèlent la prompte nécessité sans délai des « hommages et seremens de féaulté » au nouveau roi ; les mots suivants eux présentent le sacre comme une proposition – « puissent » – laissée à la discrétion du « plaisir » du prince. Ce contraste à l'égard d'une cérémonie si prestigieuse souligne ainsi davantage l'importance des rites de fidélité. Surtout, il faut se rendre compte que la loi reconnaît et ordonne que les allégeances soient données *avant* le sacre. L'obligation de fidélité ne résulte donc pas du sacre – ici non constitutif – mais du droit qui quant à lui est constitutif. Le même schéma se lit dans la lettre de Charles V aux habitants de Montpellier du 26 avril 1364. Bien que non sacré, Charles est constitué roi souverain en vertu du droit coutumier et il demande à ce titre que ses sujets « ve[u]ille[nt] » être de « bons, vraiz, loyaux et obeissans subgiez »<sup>1052</sup>. L'obligation de fidélité découle dans ces exemples du droit constitutif. Mais alors, qu'est-ce qui constitue en propre le roi : le droit ou la fidélité des sujets que le droit ordonne ?

Pour répondre à cette question, encore faut-il s'entendre sur ce que signifie la fidélité au roi. Les dernières lignes de l'ordonnance disposent à l'encontre des rebelles :

se aucun prenoit hardiesce par fole présumpcion, tant qu'il se efforçast par lui ou par autre, publiquement ou occultement, de empeschier les choses dessus dictes ou aucunes d'icelles, ou sur ycelles se rendre inobédient ou rebelle, et aussi les mandans et conseillans, faisans, *consentans*<sup>1053</sup> ou ayans ce pour agréable, sachent que ilz sont privez et déboutez de tout droit de succession [...] du gouvernement et administration du royaume [...] et aussi des dignitez, fiefz, terres et seigneuries<sup>1054</sup>

Ces dispositions pénales offrent une définition négative de la fidélité. Le champ de la notion est des plus étendu, depuis la rébellion personnelle et publique jusqu'à la complaisance pour le crime d'autrui. La loi dessine une échelle graduelle de la responsabilité pénale mais non une gradualité des peines : quelque en soit la forme, la désobéissance entraîne toujours la privation de l'exercice d'une puissance publique. Or, dans cette échelle de gradualité apparaît une notion particulière : le consentement. Le seul fait du non-consentement à l'application de la loi, c'est-à-dire à la constitution d'un roi, entraîne donc la même peine qu'une rébellion et désobéissance ouverte. De plus, la sanction pénale n'est pas réservée en soi aux détenteurs d'une puissance

---

<sup>1052</sup> Voir p. 258.

<sup>1053</sup> Nous soulignons.

<sup>1054</sup> ORF VII, p. 522. Version première : « *Si quis autem in tantam proruperit temerarie presumpcionis audaciam, quod premissa vel aliquod premissorum, per se vel per alium, publice vel occulte, nisus fuerit impedire, seu super eisdem se inobedientem reddiderit vel rebellem, omni jure successionis, etiam regni, regiminis vel administrationis ejusdem, quod pro tunc et futuro tempore sibi competere posset, nec non dignitatibus, feodis, terris et dominiis que in regno nostro tenebit, et etiam mandantes, consulentes, agentes, consentientes seu ratum habentes, eo ipso noverint se privatos.* » (Isambert V, p. 423).

publique, tout un chacun est concerné, car même celui qui n'en dispose pas ne pourra y prétendre à l'avenir. L'ordonnance rend donc obligatoire pour tout sujet le consentement au nouveau pouvoir royal. Dès lors, quand l'ordonnance oblige à prêter « hommages et seremens de féaulté » au roi, il faut entendre et comprendre que l'assermenté exprime par-là, entre autres engagements et sentiments, son entier consentement au pouvoir royal.

Ceci nous conduit à un paradoxe : si le droit déclare une royauté pleinement constituée, pourquoi Charles V veut-il de surcroît rendre obligatoire la fidélité des grands et l'obéissance consentie de tous ? Le paradoxe est d'ailleurs patent dès les premiers termes du dispositif : que les successeurs majeurs « aient et doivent avoir le gouvernement et administration du royaume ». En disant *qu'ils « aient »*, on voit que l'acquisition du pouvoir est automatique et indépendante des sujets. Mais en disant *qu'ils « doivent »*, on admet que le roi ne tient pas encore son pouvoir et qu'il l'acquerra dans un avenir plus ou moins proche et dépendant de circonstances extérieures. Comment résoudre cette antinomie ?

Nous le disions, un droit est positif lorsqu'il y a validité et effectivité<sup>1055</sup>. Or, un texte législatif, s'il peut décréter la validité d'un droit, ne peut prétendre de son effectivité. L'expression *qu'ils « aient »* ressort de la validité, tandis que les termes *qu'ils « doivent »* renvoie à l'effectivité. Le bon sens le fait comprendre : qu'est-ce qu'un droit coutumier ou un droit législatif constituant une royauté s'il ne se trouve aucun sujet pour y consentir et y obéir ? C'est une lettre morte. Il y aura un roi de droit mais jamais un « gouvernement et administration du royaume ». À la question, qu'est-ce qui constitue en propre le roi : le droit ou la fidélité des sujets que le droit ordonne ? Il faut donc répondre : le roi est constitué en propre par la fidélité des sujets que le droit ordonne. Autrement dit, un droit est constituant pourvu que les sujets consentent à l'objet de ce droit, c'est-à-dire à la royauté de celui qu'il désigne. Là s'explique pourquoi l'ordonnance de 1374 insiste tant sur l'obligation des « hommages et seremens de féaulté » et dans une moindre mesure sur l'obligation du consentement au roi désigné par le droit. Par comparaison, une législation quelconque également, pour garantir son effectivité, peut prévoir des sanctions pénales. Néanmoins, elle n'ordonne pas pour autant la fidélité et l'obéissance consentie au roi, elle pose seulement le respect de ses dispositions propres. Soucieux de son effectivité, le droit législatif constitutif de la royauté porte en propre la marque de ce qui fait un roi selon le droit des gens : le consentement du peuple ou des individus qui le composent suivant l'adage *exercitus facit imperatorem*.

Les ordonnances constitutives de 1403 et 1407 confirment-elle cette analyse ?

---

<sup>1055</sup> Voir note 1003.

## ii. Les ordonnances de 1403 et 1407

L'ordonnance de 1403 disposant pour une seule succession se répète en grande partie dans l'ordonnance de 1407 disposant pour toutes successions à venir. Nous citons donc celle de 1407 en renvoyant à son pendant de 1403 en note de bas de page.

L'objet principal de l'ordonnance de Charles V de 1407 est que les successeurs soient « incontinent [...] diz, appelez, tenuz et reputez roys de France » « en quelque petit aage qu'ilz soient ». Pour les raisons politiques que nous avons détaillées<sup>1056</sup>, l'ordonnance place la priorité non comme en 1374 sur les hommages et serments de fidélité mais sur le couronnement et le sacre « incontinent [...] ou au moins au très-plutost que faire se pourra »<sup>1057</sup>. Néanmoins, comme en 1374, la prestation des « foys, hommaiges et seremens » n'est pas moins exigée, tout comme la nécessité de l'obéissance de tous à l'égard du successeur :

et que à nostredit, et autres ainsnez fils d'iceulx nos successeurs, et non à autres quelconques, obéissent comme à leur roy, tous les dessus nommez de leur sang et conseil, et en toutes choses leur facent obeir par tous les justiciers, officiers, feaulx et subgiez desdiz royaume et couronne, de quelconque auctorité, estat et condicion qu'ilz soient, comme à leurs vrays roys droicturiers et souverains seigneurs, et comme à telz leur prestent et facent prester et faire les foys, hommaiges et seremens en quoy et si comme ilz y seront tenus :

Et nous par ces presentes leur mandons, en les requerans sur les foy et loyauté [...] que ainsi le facent et accomplissent chacun<sup>1058</sup>

La reine, les princes de « sang » et le « conseil » « obéissent » aux successeurs « comme à leur roy » « et non à autres quelconques ». Le successeur ne peut être pleinement constitué roi de France si les tenants du pouvoir « obéissent » non au roi désigné par le droit mais à d' « autres ». D'entrée, l'ordonnance nous montre le moteur de la constitution d'un roi : l'obéissance. Il importe de plus que les dépositaires du pouvoir « leur facent obeir par tous les justiciers, officiers, feaulx et subgiez [...] comme à leurs vrays roys droicturiers et souverains seigneurs ». Pour que soit le roi, le gouvernement doit donc non seulement obéir mais aussi faire obéir tous leurs subordonnés jusqu'aux simples « subgiez ». Cette obéissance s'incarne plus qu'en 1374 dans les « seremens » – les sujets étant autant concernés que les grands. La loi requiert donc des sujets l'expression de leur volonté personnelle. Cette obéissance procède en outre de la « foy et loyauté », donc de sentiments propres au for interne. Malgré son caractère obligatoire,

---

<sup>1056</sup> Voir p. 241.

<sup>1057</sup> *Isambert VII*, p. 154. Pour l'ordonnance de 1403, voir *ibid.*, p. 54.

<sup>1058</sup> *Ibid.*, p. 155. Pour l'ordonnance de 1403, voir *ibid.*, p. 54 et 55.

l'obéissance demeure ainsi animée par le libre arbitre et la conscience de chacun. Il en résulte que l'obéissance au roi procède bien, quel que soit le nom qu'il porte, d'un consentement. Or, cette obéissance à un but précis : elle est réglée de telle sorte que les « ainsnez fils [...] soient, comme [...] leurs vrais roys droicturiers et souverains seigneurs ». L'obéissance des sujets opère ainsi une transformation, elle permet à un simple fils aîné d'être à leur endroit un roi souverain.

Le même mois que l'ordonnance d'avril 1403, une lettre datée du 26 confirme la vive préoccupation de la royauté de s'assurer le consentement et l'obéissance de tous les sujets. Charles VI ordonne que : la reine, les princes de sang, le conseil, « tous prélanz, contes, barons, chevaliers, escuiers, bourgeois des bonnes villes, et autres gens d'estat [du] royaume » « facent [au roi] solennel serment de [lui] estre bons, vrais et loyaux subgés et obéissans envers tous et contre tous [...] comme à leur droit souverain et naturel seigneur » et « de tenir pour leur roy, souverain et naturel seigneur après [lui], [son] ainsné filz »<sup>1059</sup>. Aussi, les serments de fidélité dus par tous les sujets et sur lesquels les ordonnances de 1403 et 1407 insistent explicitement en raison de la « gravité de la situation politique générée par la folie du roi et la conjonctions des périls »<sup>1060</sup> ne sont pas un vœu pieux, car en plus de serments individuels, nous conservons dans le Trésor des chartes des exemples de serments collectifs prêtés par des habitants de telle ou telle autre ville entre 1401 et 1415<sup>1061</sup>.

En somme, semblablement à l'ordonnance de 1374, les ordonnances de 1403 et 1407 ne constituent pas la royauté en son effectivité autrement qu'à travers l'obéissance et le consentement des sujets. La réalité de la maxime *exercitus facit imperatorem* est à nouveau

---

<sup>1059</sup> « Lettres sur le serment de fidélité à prêter au roi régnant par la Reine, les princes du sang, les prélats et autres sujets, et sur la reconnaissance du fils aîné du roi pour lui succéder après sa mort », 26 avril 1403, *Isambert VI*, p. 52.

<sup>1060</sup> LEVELEUX-TEIXEIRA C., « Des serments collectifs au contrat politique ? (début du XV<sup>e</sup> siècle) », in FORONDA Fr. (dir.), *op. cit.*, p. 269-289, p. 271.

<sup>1061</sup> Voir *ibid.*, p. 271 et p. 275 et svt. Cette période d'enregistrement de serments court jusqu'en 1415 car, après les deux ordonnances de 1403 et 1407, vient ensuite « l'ordonnance du 2 février 1415 qui, après la signature de la paix d'Arras entre le roi de France et le duc de Bourgogne [le 4 septembre 1414], commande à l'ensemble des sujets du royaume de s'astreindre par serment à « tenir » cette paix » (*ibid.*, p. 272). Notons en outre que l'obligation faite à tous les sujets de prêter serment au prince n'est pas nouvelle. À la fin du X<sup>e</sup> siècle, elle est recommandée par Abbon de Fleury dans sa *Collectio canonum* (voir note 453). Charlemagne l'a même institutionnalisée : pour lutter contre la conjuration d'Hardrade qui éclate en 786, il impose en 789 comme roi, puis en 802 comme empereur, le serment de fidélité aux grands et à tous ses sujets majeurs de douze ans via ses *missi* ; obligation qu'il renouvelle en 805 pour les nouveaux majeurs et ceux qui n'ont pas encore juré, et en 806 pour entériner le partage de l'empire (voir DUMAS A., « Le serment de fidélité et la conception du pouvoir du I<sup>er</sup> au IX<sup>e</sup> siècle (suite et fin) », in *RHD*, vol. 10, n<sup>o</sup> 2, 1931, p. 289-321, p. 290 et 291 ; GANSHOF F.-L., « Charlemagne et le serment », in *Mélanges d'Histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de L. Halphen*, Paris, PUF, 1951, p. 259-270, p. 269 ; et NELSON J. L., « How Carolingians created consensus », in SASSIER Y. et FALKOWSKI W. (dir.), *op. cit.*, p. 67-81, p. 78 et 79). Il s'agit d'une pratique mérovingienne tombée en désuétude au VII<sup>e</sup> siècle (voir OUDART H., « Le serment de ses sujets au roi mérovingien. Tradition germanique ou héritage romain ? », in Institut catholique d'études supérieures (dir.), *op. cit.*, p. 13-49 renvoyant à de nombreuses références bibliographiques sur le sujet).

patente. Tout confirme ce que la royauté sait d'une manière plus ferme grâce à la traduction de la *Politique* d'Aristote par Nicole Oresme qui fut commandée par Charles V<sup>1062</sup> : « les roys tiennent princey<sup>1063</sup> selon les *lays*<sup>1064</sup> et sus gens qui sunt *subjeys voluntaires* ; et les tirans le tiennent sus gens qui sont subjeys involontaires »<sup>1065</sup>. Bien que rois « selon les lays », ils ne peuvent régner de manière effective que si les sujets y consentent. Si ce consentement est violé alors ce ne sont plus des rois mais des « tirans ».

Néanmoins, en 1374, 1403 et 1407, les ordonnances circonscrivent toujours le consentement à l'obéissance dans le cadre d'une obligation de droit. Peut-on alors vraiment parler de consentement s'il est obligatoire ?

### iii. Les raisons d'être d'une obéissance consentie et obligatoire

Selon le *Songe du Vergier*, une royauté ne peut être « vraye, et selon Dieu et lez saintes Escripures establee » si elle n'est acquise « par le consentement du pueple », conformément au canon « *Legimus* ». Exiger l'obéissance sans reconnaître un libre consentement des sujets, ce serait avouer la marque d'une royauté « acquise par violence et contre la volanté du pueple », donc d'une royauté ni vraie, ni en Dieu, ni conforme à l'Écriture<sup>1066</sup>. La monarchie française médiévale ne peut le concevoir et c'est pourquoi elle ne peut ordonner une obéissance non consentie. Certes, le consentement est nécessaire, mais comment justifier son caractère obligatoire ?

Toute obligation légale se justifie par le bien commun et non pour le bien d'un particulier ou du roi<sup>1067</sup>. En ce sens, en 1374, la loi vise pour bien commun « le prouffit de la chose publique, l'estat des royaumes, et l'accroissement de la paix et tranquillité des subgiez »<sup>1068</sup>. En 1403, la loi œuvre au bien commun d'une succession royale « paisible[...] »<sup>1069</sup>. En 1407, la loi protège le bien commun des « grans inconveniens qui sont apparuz ou temps passé, et pourroient ensuir ou temps avenir »<sup>1070</sup>, à savoir le risque d'une

---

<sup>1062</sup> NICOLE ORESME, *op. cit.*, p. 44.

<sup>1063</sup> Selon Oresme, on « entent par *princey* toute office publique » (*ibid.*, p. 191).

<sup>1064</sup> Lire : *lois*.

<sup>1065</sup> *Ibid.*, 146 et 147.

<sup>1066</sup> Voir p. 224.

<sup>1067</sup> « *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta* » – « La loi n'est écrite pour l'avantage d'aucun particulier, mais pour l'utilité commune des citoyens. » dit saint Isidore (ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, 5, 21, 1, PL 82, 202), puis à sa suite le Décret de Gratien (*Decretum* I, D. 4, c. 2) et enfin saint Thomas (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 90, art. 2, s. c.).

<sup>1068</sup> ORF VII, p. 519. Version première : « *reipublice commodum, status regnorum et subditorum concernentibus, tranquillitatis augmentum* » (*Isambert* V, p. 417).

<sup>1069</sup> *Isambert* VII, p. 53.

<sup>1070</sup> *Isambert* VII, p. 153.

guerre civile entre les princes. De la sorte, la « force contraignante » de la « loi » conduit « efficacement<sup>1071</sup> ses sujets à la pratique du bien » de la société comme le dit saint Thomas en suivant « Aristote »<sup>1072</sup>.

Si en l'espèce, ces trois ordonnances ne rendaient pas obligatoire le consentement à l'obéissance au roi, alors la loi perdrait son *efficacité* sur les sujets. Il s'en suivrait que la loi serait abaissée au rang d'un « conseil » d'un « personnage privé » qui ne disposant « d'aucun moyen de coercition » ne pourrait « induire efficacement à la vertu »<sup>1073</sup>. Partant, beaucoup seraient tentés de désobéir au roi, autrement dit de choisir le mal de la société. Le bien commun serait alors perdu. C'est donc précisément parce que l'obéissance consentie au roi est une condition du bien commun qu'elle ne doit pas être simplement conseillée mais être contrainte par la loi. Si l'obéissance consentie fait défaut au successeur, c'est à juste titre que la violence du droit s'abattra sur les rebelles, eux qui par leur désobéissance perturbent le bien de tous.

En somme, la philosophie médiévale, par respect de la vérité, de Dieu et des Écritures d'un côté et par amour du bien commun de l'autre joint ensemble le consentement et l'obligation envers le roi.

À ce stade, une grande conclusion doit être tirée. De même que la loi constituante de la royauté entre en vigueur avec le consentement des sujets, de même la loi constitue le roi avec le consentement des sujets. Tant dans sa validité qu'en son effectivité, le droit constitue parce que le peuple y a consenti. Cette conclusion pourrait toutefois souffrir d'une critique : le roi ne doit-il pas aussi sa constitution aux droits naturel et divin ?

### 3. L'élément constituant du droit : les droits naturel et divin ou le consentement du peuple ?

Albert Rigaudière s'interroge sur le « fondement du pouvoir du prince à dire la loi et partant de la validité de la loi elle-même ». Selon lui, les références à la *coutume* – dans les ordonnances « d'octobre 1374 sur les apanages » et de « mai 1403 » sur la révocation des « avantages qui avaient été consentis à la maison de Bourgogne à l'occasion du mariage du

---

<sup>1071</sup> Nous soulignons.

<sup>1072</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 90, art. 3, sol. 2, se référant à ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* X, 10, 1180a 20 (selon l'éditeur). En pratique, les préambules des législations royales de la fin du Moyen Âge et des temps modernes justifient presque toujours la loi par le bien commun ou l'une de ses composantes telles que la paix, voir DOUNOT C., « Le bien commun dans la législation royale (XIIIe-XVIIIe siècle) », in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n° 472, t. CXVIII-4, 2017, p. 99-114 ; et SASSIER Y., « Bien commun et *utilitas communis* au XII<sup>e</sup> siècle : un nouvel essor ? », in *Revue française d'histoire des idées politiques*, vol. 32, 2010, p. 245-258.

<sup>1073</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, loc. cit.

dauphin » – sont insuffisantes. « Œuvre des hommes, [une « constitution coutumière »] ne pouvait être tenue pour loi "fondamentale" porteuse d' "habilitation d'une autorité juridique ou morale suprême" ». La monarchie aurait donc puisé, en faveur de plusieurs ordonnances, une « habilitation » nouvelle tirée « de la nature, de la morale ou de la religion »<sup>1074</sup>.

Ainsi, à propos des ordonnances de 1403 et 1407, le « droit naturel est [...] fortement sollicité pour justifier le droit du fils aîné à succéder à la couronne » de manière « immédiate ». L'historien cite comme exemples : « son droit qui lui est deu par droit de nature »<sup>1075</sup> (1403) ; « droit de nature baille le premier né d'iceulx heritier et successeur au dit royaume »<sup>1076</sup> (1407). Le droit naturel fait ici « fonction de norme fondamentale »<sup>1077</sup>. Mais selon Albert Rigaudière, « la succession royale qui touchait au cœur du droit divin des rois », nécessite plus que « le seul droit naturel ». C'est pourquoi, en 1403 comme en 1407, le législateur rappelle en préambule que « la disposition et introduction des droiz divin et naturel demontre les peres devoir labourer et travailler a ce que après leurs decez, leurs enfans usent paisiblement de leurs successions »<sup>1078</sup>. En somme, le droit naturel et le droit divin seraient le « fondement du pouvoir du prince à dire la loi » conformément au « droit divin des rois ». Cette analyse relativise la force du consentement du peuple dans l'entrée en vigueur du droit constitutif et de son effectivité. Par parallélisme, cette place du droit divin des rois au sein du droit constitutif pourrait se transposer dans le sacre constitutif et alors amoindrir le rôle constituant joué par le peuple dans cette cérémonie. Aussi, tout en restant admiratif de la science très érudite d'Albert Rigaudière, nous proposons, en accord avec le fondement populaire du pouvoir défendu dans le *Songe du Vergier*, une interprétation complémentaire des ordonnances de 1403 et 1407. Selon nous, dans ces textes constitutionnels relatifs au sacre, le droit naturel et le droit divin répondraient plutôt aux critères de la rationalité du droit (a). Le « droit de nature » correspondrait dès lors plus à l'origine qu'à la cause du droit de l'ainé (b). En outre, au regard du contexte politique, le « droit de nature » consisterait avant tout en un argument contre les Lancastre (c).

---

<sup>1074</sup> RIGAUDIÈRE A., *op. cit.*, p. 303 et 304.

<sup>1075</sup> *Isambert VII*, p. 54.

<sup>1076</sup> *Isambert VII*, p. 153

<sup>1077</sup> RIGAUDIÈRE A., *op. cit.*, p. 305.

<sup>1078</sup> *Isambert VII*, p. 53 et 153. RIGAUDIÈRE A., *loc. cit.*

a. Le droit naturel et le droit divin : un critère de rationalité du droit

En matière de succession royale, le critère de rationalité est mis en exergue dans le *Songe du Vergier*. L'auteur prescrit l'observation de la coutume de succession pourvu qu'elle soit « raysonable » et non « contre la loy divine ». La version latine du *Somnium Viridarii* est plus générique : « raisonnable et non contre les lois supérieures que le roi [...] est tenu d'observer »<sup>1079</sup>. Le chevalier ajoute : si toutefois la coutume de succession est ignorée et que le premier roi meurt « avant que aucune constitucion ou ordenance » n'ait été promulguée, alors le « roy qui vandret par succession devoit regarder ce qui seroit plus raisonnable et plus profitable au bien comun et a toute la chose publique »<sup>1080</sup>. La version latine précise la nature du rapport entre le « raisonnable » et le « bien comun » : la succession doit être « raisonnable pour le bien commun »<sup>1081</sup>. En bref, la coutume en général et une succession royale en particulier est *raisonnable* si d'une part elle n'est pas contraire aux « Lois supérieures » au roi, tels que la « loy divine » et *a fortiori* la loi naturelle<sup>1082</sup> ; et si d'autre part elle dispose « pour le bien commun ».

L'exigence de la rationalité de la coutume remonte à une « constitution de Constantin »<sup>1083</sup> et le III<sup>e</sup> Concile de Latran en 1179 avec les Décrétales de Grégoire IX en font une nécessité sous peine d'excommunication<sup>1084</sup>. Selon la glose des Décrétales de Bernard de Parme, est « raisonnable la coutume que le droit ne désapprouve pas »<sup>1085</sup>. En France, le *Livres de jostice et de plet* le confirme : « Ce que est receu contre reison de droit, ne doit pas estre tenu ». De plus, la coutume raisonnable doit garder sauf le bien commun : selon le *Livres*, elle ne peut être « contre le profit du pueple »<sup>1086</sup> ; selon Antoine de Butrio, elle est soumise au « bien public »<sup>1087</sup>. De la sorte, la pensée du *Songe du Vergier* respecte simplement la doctrine de la rationalité de la coutume.

---

<sup>1079</sup> « *rationabilis neque contra leges superioris ad quas servandas rex hujusmodi teneretur* » (*Somnium Viridarii*, *op. cit.*, chap. CLXX, § 3).

<sup>1080</sup> Voir note 808.

<sup>1081</sup> Nous soulignons. « *rationabilis esset pro bono communi* » (*Somnium Viridarii*, *loc. cit.*)

<sup>1082</sup> La loi divine et la loi naturelle sont toutes deux instituées par Dieu selon le *Songe du Vergier* et les *Institutes*, voir p. 192.

<sup>1083</sup> GAUDEMET J., « Coutume et raison en droit romain », in *RHD*, vol. 17, n° 4, 1938, p. 141-171, p. 143.

<sup>1084</sup> « *Si quis autem huiusmodi consuetudines, quae nec ratione iuvantur, nec sacris congruunt institutis, iurare praesumpserit, donec dignam egerit poenitentiam, a perceptione sit dominici corporis alienus.* » (*Decretal.* III, 11, 1)

<sup>1085</sup> « *illam dico rationabilem quam non improbant jura* » (BERNARD DE PARME, *Compilatio Decretalium Gregorii IX. Cum glossa Bernardi Bottini*, Francisco de Monelia, Venise, 1481, s. p., I, 4, 11 *ad v. rationabilis*).

<sup>1086</sup> *Li livres de jostice et de plet. d'après le ms. Paris, BnF fr. 2844*, PASTORE G. (éd.), Paris, ELEC, 2016, <http://elec.enc.sorbonne.fr/josticeetplet/>, Livre 1, II, § 2 et 3.

<sup>1087</sup> WEHRLÉ R., *De la coutume dans le droit canonique. Essai historique s'étendant des origines de l'Église au pontificat de Pie XI* (thèse pour le doctorat), Paris, Sirey, 1928, 442 p., p. 260.



Si la théorie de la rationalité s'applique avant tout à la coutume, c'est pour des raisons pratiques : elle permet au juge ou à l'autorité compétente de contrôler et d'écarter les mauvaises coutumes. Du point de vue doctrinal toutefois, la loi au même titre que la coutume demeure soumise à la rationalité : « La loi tyrannique n'étant pas conforme à la *raison* n'est pas une loi à proprement parler. Elle est plutôt une perversion de la loi »<sup>1088</sup> selon saint Thomas.

C'est pourquoi, le *Songe du Vergier* conseille très justement au roi législateur de répondre au silence de la coutume ou de la loi en matière de succession en « regard[ant] » ce qui est « raisonnable ». Charles V précisément s'est trouvé dans la situation d'un « roy qui vandret par succession » et dont la coutume ou la loi sont muettes sur un des aspects essentiels de la succession, à savoir l'âge de la majorité royale. Fidèle à la *raison* prescrite en ce cas par le *Songe du Vergier*, Charles V légifère en faveur de ses successeurs d'une part en « regardans le proufit de la chose publique »<sup>1089</sup>, et d'autre part en se référant aux lois divines illustrées dans les exemples des rois enfants décrits dans la Bible<sup>1090</sup>, sans oublier les exemples de l'histoire antique et médiévale comme celui de saint Louis<sup>1091</sup>. Dans les dernières lignes, le roi conclut alors sur le caractère raisonnable de l'ordonnance d'août 1374 :

Nous disons et arbitrons du tout estre digne chose et *raisonnable*, tant par ces choses comme par les autres dessus dictes, ouït quatorzième an, noz [successeurs], prendre, recevoir et avoir le gouvernement et administration du royaume, et faire toutes choses qui appartiennent à vray roy<sup>1092</sup>

Ainsi, tant le *Songe du Vergier* que Charles V en son ordonnance d'août 1374 témoignent de l'importance de la rationalité de la loi, qui plus est d'une loi relative à la constitution d'un roi.

Comprendre la notion médiévale de la rationalité du droit revient à remettre à sa juste place le droit divin et le droit naturel. Lorsque la loi se réfère aux droits divin et naturel, c'est en vue de justifier sa conformité à la raison. Plus la loi humaine sera conforme à la loi divine et à la loi naturelle, et plus évidente sera sa rationalité. Toutefois, ce n'est pas parce qu'une loi ne trouverait pas dans l'Écriture sainte une sanction expresse qu'elle ne serait pas pour autant

---

<sup>1088</sup> Nous soulignons. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 92, art. 1, sol. 4.

<sup>1089</sup> ORF VII, p. 519. Le latin de l'ordonnance d'août 1374 est plus prolixe que la traduction faite par l'ordonnance de novembre 1392 : « *reipublice commodum* » (Isambert V, p. 416).

<sup>1090</sup> Par définition canonique, la loi divine et le droit divin sont entièrement contenus dans la Bible, voir p. 220.

<sup>1091</sup> ORF VII, p. 520.

<sup>1092</sup> Nous soulignons. *Ibid.*, p. 522. Version première : « *dignum prorsus et congruum* [ce terme signifie *conforme, congruent* – sous-entendu à la *raison*, comme l'ordonnance de novembre 1392 le fait comprendre en traduisant *congruum* par « raisonnable »] *arbitramur tam ex iis quam aliis supradictis, in dicto anno quarto decimo, suprascriptos filios nostros vel successorum nostrorum, in casibus superius declaratis, regimen et administrationem regni nancisci, suscipere et habere, ac omnia facere que ad verum regem pertinent* » (Isambert V, p. 422).

rationnelle. Car l'essentiel est que le droit humain ne soit pas « contre » la loi divine, dit le *Songe du Vergier* ; que le « droit ne désapprouve pas » « la coutume » glose Bernard de Parme. Dès lors, le droit divin et le droit naturel donnent principalement à la loi humaine la force de la preuve de sa rationalité. C'est selon cette acception là que nous rejoignons l'opinion d'Albert Rigaudière selon laquelle le droit naturel ou divin fait « fonction de norme fondamentale », de « fondement du pouvoir du prince à dire la loi ». C'est de même en gardant à l'esprit la théorie de la rationalité du droit, qui voit dans la non-contradiction au droit divin ou naturel la simple marque d'une droite raison, que l'on peut rejoindre pareillement et sans contradiction la doctrine du *Songe du Vergier*. Selon cette dernière, rappelons-le, le roi « prent » son « pover » de « celluy seulement<sup>1093</sup> qui le royaume primierement ordena et établi », c'est-à-dire, pour le cas du royaume de France, du « pueple de France »<sup>1094</sup>. En somme, le premier fondement du pouvoir législatif royal résiderait donc, selon nous, dans le « pueple »<sup>1095</sup>, tout en étant sanctionné par la raison du droit naturel et divin comme l'a mis en exergue Albert Rigaudière.

Dans cette perspective, l'inspiration biblique en l'ordonnance de 1403 comme en celle de 1407 selon laquelle « la disposition et introduction des droiz divin et naturel demontre les peres devoir labourer et travailler a ce que après leurs decez, leurs enfans usent paisiblement de leurs successions »<sup>1096</sup> ne fait pas difficulté. Le législateur justifie simplement le caractère raisonnable de son intention au regard du droit divin et du droit naturel.

Néanmoins, la formulation des deux citations susdites de 1403 et 1407 peut prêter à confusion : serait-ce le « droit de nature » qui « baille » en propre l'héritage et la succession au royaume ?

#### b. Le « droit de nature » : origine et non cause du droit de l'ainé

L'ordonnance de 1403 écrit en forme d'incise : « son droit qui lui est deu par droit de nature » et « droit de nature le baille héritier dudit royaume »<sup>1097</sup> ; puis l'ordonnance de 1407 le confirme : « droit à eulx deu par droit de nature » et « droit de nature baille le premier né d'iceulx heritier et successeur au dit royaume »<sup>1098</sup>.

---

<sup>1093</sup> Nous soulignons.

<sup>1094</sup> Voir p. 202.

<sup>1095</sup> À l'appui de notre opinion, nous pouvons renvoyer à un excellent article d'A. Rigaudière lui-même soulignant qu'au XIII<sup>e</sup> siècle dans *Le Conseil* de Pierre de Fontaines et dans le *Livres de Justice et de Plet* le pouvoir législatif royal provient du peuple en accord avec la *lex regia*, voir note 559.

<sup>1096</sup> Par exemple : Lévy 25, 46.

<sup>1097</sup> *Isambert VII*, p. 53 et 54.

<sup>1098</sup> *Ibid.*, p. 153 et 154.

La clé du sens du « droit de nature » se trouve dans l'expression utilisée en 1403 comme en 1407 : « *droit* qui lui est deu par *droit* de nature » ou « *droit* à eulx deu par *droit* de nature ». Le terme *droit* apparaît deux fois. Le premier désigne le *droit* de l' « ainsnez filz »<sup>1099</sup>. Le second correspond au *droit* naturel. Cette dualité induit l'existence de deux droits distincts : l'un appartient au successeur, l'autre provient de la nature. Il n'y a donc pas de confusion entre le droit du successeur et le droit naturel. Autrement, on aurait écrit : *droit qui est un droit de nature*.

Si le droit de l'aîné successeur n'est pas un droit naturel, alors qu'est-il ? La *summa divisio* distingue le « droit divin et [le] droit humain »<sup>1100</sup>. Le droit divin est contenu dans la Bible uniquement<sup>1101</sup>. Or, cela va sans dire, la Bible ne prescrit pas la royauté de l'aîné des Capétiens. Donc le droit du successeur au royaume de France est un droit humain. Il existe « quatre manieres de droit humain : primierement, droit naturel, le droit dez gens, droit civil et droit canon »<sup>1102</sup>. Nous l'avons vu, le droit de l'aîné étant « deu » au droit de nature, il ne peut être en soi un droit naturel. Le droit des gens lui se définit ainsi par ce qu'il « est observé par toutes les nations également »<sup>1103</sup>. Or, parmi les nations, le pouvoir est tantôt héréditaire, tantôt électif et selon des modalités diverses. Donc, le droit de l'aîné étant propre à la France n'est pas un droit des gens. Il reste le droit canon et le droit civil. Le premier se rapporte au droit de l'Église, tandis que le second concerne le « droit qui est ordené et établi en chascune cité »<sup>1104</sup>. Or, le droit de l'aîné des Capétiens est ordonné et établi pour la cité du royaume de France uniquement et non pour l'Église. Le droit de l'aîné successeur à la couronne de France est donc un droit civil.

Le rapport entre le « droit » de l' « ainsnez filz » et le « droit de nature » se caractérise dans le participe passé « *deu* », du verbe devoir. Quelle est la nature de ce rapport d'obligation rapprochant un droit civil et le droit naturel ? Selon Cicéron, cité comme suit par saint Thomas : « Ce sont les réalités nées de la nature et éprouvées par la coutume qu'ont sanctionnées la crainte et le respect des lois. »<sup>1105</sup> Cela fait dire au docteur angélique : « toute loi portée par les hommes n'a raison de loi que dans la mesure où elle *dérive*<sup>1106</sup> de la loi de nature. Si elle dévie

<sup>1099</sup> *Ibid.*, p. 54 et 154.

<sup>1100</sup> *Le Songe du Vergier, op. cit.*, chap. XXXVI, § 2 ; « *Omnes leges aut divine sunt aut humane* » (*Decretum I, D. 1, c. 1*).

<sup>1101</sup> Selon le *Songe du Vergier* et le *Décret* de Gratien, voir p. 220.

<sup>1102</sup> *Le Songe du Vergier, op. cit.*, chap. XXXVI, § 23 ; loi *De justicia et jure* (*Dig. 1, 1,1, 3 et 4*).

<sup>1103</sup> Voir note 765.

<sup>1104</sup> *Le Songe du Vergier, op. cit.*, chap. XXXVI, § 26 ; loi *De acquirendo rerum dominio* (*Dig. 41, 1*).

<sup>1105</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 95, art. 2, s. c. ; CICÉRON, *Rhet. II*, 53 (selon l'éditeur).

<sup>1106</sup> Nous soulignons.

en quelque point de la loi naturelle, ce n'est plus alors une loi, mais une corruption de la loi. »<sup>1107</sup> Le rapport entre la loi des hommes et la loi de nature est donc de l'ordre d'une *dérivation*, de telle sorte que la loi de nature est « l'origine »<sup>1108</sup> de la loi humaine. C'est cela qu'exprime le participe « deu ». Le « droit » de l'aîné à l'exercice de la royauté « est deu », c'est-à-dire dérive, du « droit de nature ».

La dérivation du droit civil depuis le droit naturel est-elle toujours nécessaire comme le suggère le participe passé du verbe devoir ? Selon saint Thomas : « ce qui *dérive* de la loi de nature à titre de *détermination particulière*, cela relève du droit civil, selon que chaque cité détermine ce qui lui est le mieux adapté. »<sup>1109</sup> Autrement dit, le « droit civil » est par définition une « détermination particulière » de la « loi de nature ». Pour cause, sans le droit naturel, le droit est contraire à la « raison » et à la « justice » et n'a donc pas force de « loi »<sup>1110</sup>. Et, sans le droit civil, le droit est limité aux « principes généraux de la loi de nature [qui] ne peuvent pas s'appliquer »<sup>1111</sup> et n'a donc aucune valeur positive<sup>1112</sup>. La dérivation du droit, du droit naturel vers le droit civil, est par conséquent « nécessaire »<sup>1113</sup>. De la sorte, il est autant nécessaire que le droit de l'aîné sur le royaume de France soit « deu » au « droit de nature » que n'importe quel autre droit civil. Par exemple, le droit d'un paysan sur son champ est autant *du* au droit naturel que le droit d'un prince sur son royaume.

Dès lors, que faut-il comprendre lorsqu'il est dit que le « droit de nature baille le premier né d'iceulx héritier et successeur au dit royaume » ? Cela doit s'entendre à titre d' « origine » au sens de dérivation et non de cause au sens constitutif. Le droit de nature est formé de « principes généraux », non applicables et sans positivité ; il ne peut donc pas être constitutif de la royauté. Il est toutefois l'origine d'où dérive le droit du premier né qui lui est applicable et positif et donc constitutif de la royauté.

---

<sup>1107</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 95, art. 2, s. c. et rép.

<sup>1108</sup> Suivant le titre de l'article précité.

<sup>1109</sup> Nous soulignons. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 95, art. 4, rép.

<sup>1110</sup> « S. Augustin déclare : “ Il ne semble pas qu'elle soit une loi, celle qui ne serait pas juste. ” C'est pourquoi une loi n'a de valeur que dans la mesure où elle comporte de la justice. Or, dans les affaires humaines, une chose est dite juste du fait qu'elle est droite, conformément à la règle de la raison. Mais la règle première de la raison est la loi de nature, comme il ressort des articles précédents. Aussi toute loi portée par les hommes n'a raison de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi de nature. Si elle dévie en quelque point de la loi naturelle, ce n'est plus alors une loi, mais une corruption de la loi. » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 95, art. 2, rép.).

<sup>1111</sup> *Ibid.*, sol. 3.

<sup>1112</sup> Voir l'article de la *Somme théologique* : « Convient-il de diviser le droit en droit naturel et en droit positif ? » *Ibid.* II-II, q. 57, art. 2.

<sup>1113</sup> « il est *nécessaire* que la raison humaine, partant des préceptes de la loi naturelle qui sont comme des principes généraux et indémontrables, aboutissent à certaines dispositions plus particulières. Ces dispositions particulières découvertes par la raison humaine sont appelées lois humaines » (*ibid.* I-II, q. 91, art. 3, rép.).

Puisque le droit de nature est seulement l'origine du droit de l'ainé, quelle en est la cause ? En bonne philosophie scolastique et conformément au *Décret* de Gratien citant saint Isidore<sup>1114</sup>, la « cause » du droit positif n'est pas à chercher ailleurs que dans « le *pouvoir*<sup>1115</sup> de légiférer appart[enant] [uniquement] à la multitude tout entière ou bien à un personnage officiel qui a la charge de toute la multitude »<sup>1116</sup>. Le *Songe du Vergier* le confirme : le droit doit être « raisonnable » au regard notamment du droit divin et du droit naturel – là est l'origine du droit – ; mais ceci n'oblitére nullement que le roi de France « prent » son « *pover*<sup>1117</sup> » du « peuple » (comme l'exprime en d'autres termes saint Thomas) – ici est la cause du droit. Il est donc fondamental de ne pas brouiller la distinction entre « l'origine de la loi » et « la cause de la loi »<sup>1118</sup>.

Une ordonnance du 2 juillet 1315 de Louis X illustre la juste place qu'occupe le droit naturel comme origine et non comme cause. L'ordonnance débute en ces termes : « Comme selon le droit de nature chacun doit naistre franc ». Le roi énonce ici un *principe général* du droit naturel. En tant que principe, ce droit n'est pas applicable et bien qu'énoncé il ne saurait être question d'y reconnaître un caractère positif. Voici ce qui selon le dispositif est applicable et positif : que la « franchise soit donnée à bonnes et convenables conditions », c'est-à-dire en fonction de « certaines compositions » en gage de « récompensation »<sup>1119</sup>. Ce décalage entre l'énoncé d'un principe du droit naturel et la réalité du droit positif s'explique ainsi : le droit civil est une *détermination particulière* du droit naturel dont il tire son *origine* et sa *raison* mais non sa cause constitutive. En l'espèce, la cause du droit d'affranchissement ne vient pas du droit naturel mais du roi qui l'a disposée en vertu de sa *charge de toute la multitude*.

Tout ceci conduit à définir de manière plus précise la référence aux « droiz divin et naturel » des ordonnances de 1403 et 1407. Il ne s'agirait pas encore à cette époque de soutenir l'idée d'un « droit divin des rois » exclusif du peuple. L'expression, nous l'avons vu, est d'ailleurs anachronique du point de vue théologique et canonique<sup>1120</sup>. Il n'en demeure pas moins

---

<sup>1114</sup> « *Lex est constitutio populi, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt.* » – « La loi est une constitution du peuple selon laquelle les nobles, de concert avec les plébéiens, ont sanctionné quelques décisions. » (ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, 5, 10, 1, *PL* 82, 200C ; *Decretum* I, D. 2, c. 1 ; THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 90, art. 3, rép.)

<sup>1115</sup> Nous soulignons.

<sup>1116</sup> *Id.*

<sup>1117</sup> Nous soulignons.

<sup>1118</sup> Sur « l'origine de la loi » voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 95, art. 2 et sur « la cause de la loi » voir *ibid.*, q. 90, art. 3.

<sup>1119</sup> LOUIS X, *Ordonnance portant affranchissement des serfs du domaine du roi, moyennant finance*, 2 juillet 1315, *Isambert III*, p. 103.

<sup>1120</sup> Voir p. 220 et note 898.

que l'origine naturelle du droit des Valois est précautionneusement soulignée par Charles VI. La raison ne serait-elle pas politique ?

c. Le contexte politique du « droit de nature » : un argument contre les Lancastre

Le contexte politique majeur des ordonnances de 1403 et 1407 est celui de la guerre de Cent Ans : une guerre de légitimité entre les souverains de France et d'Angleterre. Comme le résume Jacques Krynen : « Les premières années du [XV<sup>e</sup>] siècle posent [...] le grave problème de la transmission du pouvoir après Charles VI. La mort du roi fou exacerberait à coup sûr les ambitions déjà démesurées des "sires des fleurs de lys". »<sup>1121</sup> Selon lui, c'est à l'aune de ce contexte politique particulier qu'il faut entendre l'expression de « droit de nature » dans les ordonnances de 1403 et 1407<sup>1122</sup>. En ce sens, tandis qu'en l'ordonnance de 1403, le « droit de nature » semble être sollicité en faveur de l'instantanéité de la succession<sup>1123</sup> ; il apparaît néanmoins que dans la lettre du 26 du même mois, cette même nature requiert tout simplement l'obéissance au roi et à son successeur. En sa lettre, Charles VI ordonne : que la reine, les princes de sang et le conseil lui jurent d'être « obéissants envers et contre tous [...] comme à leur droit souverain et *naturel* seigneur » ; que tous ses sujets jurent qu'ils « ne obéiront à quelconque autre personne, pour quelconque cause ou occasion que ce soit » ; qu'ils jurent également de « tenir pour leur roy, souverain et *naturel* seigneur après [lui], [son] aîné filz le duc de Guienne [...] ou [...] qui pour lors sera »<sup>1124</sup>. La lettre ne se préoccupe nullement de la question juridique de l'instantanéité de la succession ou du régime de la majorité royale. L'enjeu est entièrement politique. À qui fait référence le « quelconque autre personne » ? Manifestement, à Henri IV d'Angleterre ou ses partisans. À quoi renvoie la « quelconque cause ou occasion » ? Au risque, par exemple, d'une invasion anglaise. Qui sont visés dans le « envers et contre tous » ? Les Anglais et leurs alliés potentiels. En somme, la nature est un argument politique dirigé contre l'ennemi d'outre-Manche.

D'une manière générale, comme le montre Jacques Krynen, la force du concept de « naturel seigneur » s'est construit contre les Plantagenêt puis contre les Lancastre et pour les

---

<sup>1121</sup> KRYNEN J., « Naturel, Essai sur l'argument de la Nature dans la pensée politique à la fin du Moyen Âge », in *Journal des savants*, 1982, n° 2, p. 169-190, p. 185.

<sup>1122</sup> *Ibid.*

<sup>1123</sup> « sitost qu'il plaist à Dieu envoyer sur terre au roy qui est pour le temps, hoir masle premier nez, droit de nature le baille héritier dudit royaume, et sitost que son père est alé de vie à trespassement [...] ledit premier né [...] en quelque minorité qu'il soit, il est et doit estre réputé roy » (*Isambert VII*, p. 53).

<sup>1124</sup> Nous soulignons. *Isambert VI*, p. 52.

Valois<sup>1125</sup>. Citons entre autres deux exemples fameux. « En 1360 [...], obligés de reconnaître le roi d'Angleterre comme souverain, les consuls de Cahors s'écrient : "O douleur ! Il est dur d'abandonner son seigneur *naturel* et de recevoir un maître inconnu et *étranger*" »<sup>1126</sup>. Le naturel s'oppose à l'étranger. Ce truisme est savamment formulé et précisé une dizaine d'années plus tard par Nicole Oresme en sa glose de la *Politique* d'Aristote commandée<sup>1127</sup> par Charles V :

Tous François sont d'un lignage, car il ont aucune similitude ou affinité ou proceineté *naturele* communelment. [...] Et donques le roy qui est pere de ses subjects, comme dit est, doit avoir a eulz difference de *nature* et unité ou convenience de lignage, comme dit est. Par quoy il s'ensuit que ce est inconvenient et chose *desnaturele* ou hors *nature* que un homme soit roy d'un royaume et qu'il soit de estrange païs et principalement d'autre gent, d'autre nation et d'autre lignage. Et ce nous est expressement monstre en la saincte Escripiture, ou Moïse dit ainsi, Deut. xvii.e [...] a son peuple : "Je ne te lesse pas pover de faire ton roi d'un homme d'autre gent et d'estrange païs, et qui ne soit ton frere<sup>1128</sup>, ce est a dire de ta cognation ou de ton lignage;" a prendre lignage largement, si comme Aristote le prent en ceste partie.<sup>1129</sup>

Pour étayer sa vision d'une royauté naturelle, le futur évêque de Lisieux s'appuie sur une loi divine de l'Ancien Testament. Cette loi divine propre au peuple d'Israël est citée car elle met en exergue une prescription générale et valable pour tous. À savoir qu'un roi doit être issu du « lignage » – entendu dans un sens large – de la « nation ». Le contraire serait « desnaturele ou hors nature » ; autrement dit, contraire au droit de nature. Or, c'est précisément cette loi divine et ce droit de nature qui justifient que les Valois, en tant qu'ils descendent du « lignage » royal de France, soient héritiers et successeurs au royaume de France contre les prétentions contre nature des Lancastre. Lorsqu'on lit dans les ordonnances de 1403 et 1407 : le « droit de nature baille le premier né d'iceulx heritier et successeur au dit royaume »<sup>1130</sup> ; il faut donc l'entendre selon un point de vue politique, à savoir que : le droit de nature ne peut pas bailler l'héritage et la succession à un Lancastre à la place d'un Valois.

Du reste, le contexte politique en général et le commentaire d'Oresme en particulier permettent de comprendre de quel principe général du « droit de nature » dérive le droit civil du premier-né à titre de détermination particulière. Il s'agit du principe selon lequel « un homme [ne peut pas être] roy d'un royaume [s'il est] de estrange païs et principalement d'autre gent,

<sup>1125</sup> KRYNEN J., *op. cit.*, p. 183-189.

<sup>1126</sup> Nous soulignons. *Ibid.*, p. 184.

<sup>1127</sup> NICOLE ORESME, *op. cit.*, p. 44.

<sup>1128</sup> Cf. Deut. 17, 15.

<sup>1129</sup> NICOLE ORESME, *op. cit.*, p. 71 et 72.

<sup>1130</sup> *Isambert VII*, p. 54 et 154.

d'autre nation et d'autre lignage ». Voilà ce qu'est le « droit de nature » de 1403 et 1407 : un truisme connu des lettrés grâce au Deutéronome<sup>1131</sup>. La référence au « droit de nature » en 1403 et 1407 ne nous paraît donc pas conduire à cette époque à une doctrine du droit divin s'opposant au peuple. Il s'agit plutôt d'une affirmation du caractère naturel des droits des Valois sur le royaume de France contre les prétentions « hors nature » des Lancastre.

En conclusion, les droits naturel et divin sont l'origine mais pas la cause du droit civil laquelle gît dans le peuple ou son chef qui en a la charge. Toutefois, comme nous l'avons vu, entre le peuple et son chef, lorsque l'objet du droit concerne la constitution de la royauté, la cause revient davantage en propre au peuple. Car, conformément à la philosophie médiévale et à la pratique institutionnelle, le consentement tacite ou expresse du peuple est nécessaire à l'entrée en vigueur et à l'effectivité du droit constitutif de la royauté.

Tout l'indique : le consentement du peuple, celui-là même qui *fait* le roi souverain selon le *Songe du Vergier*, s'avère bien être la cause de la vertu constituante du droit. Le droit ne constitue pas en propre le roi ; il le fait seulement comme moyen en tant qu'il est l'expression du consentement du peuple. Il est fort à penser que ce qui se dit du droit constitutif puisse se dire aussi du sacre constitutif.

## B. Le consentement au sacre constitutif

Pour rappel, la période charnière du droit constitutionnel français, de 1374 à 1407 pour ce qui nous intéresse, connaît deux sacres constitutifs. Le premier est un sacre resté à l'état de projet. Charles V voulait de son vivant associer son fils au trône. Le second s'est réalisé. Tandis qu'en raison de sa minorité et conformément à la législation en vigueur de 1374 Charles VI est roi en titre uniquement, on décide néanmoins de le constituer roi souverain par le moyen du sacre à défaut du moyen du droit ici déficient. De la sorte, comme nous l'avons vu, du jour du sacre le 4 novembre 1380 au jour de sa majorité à treize ans révolus le 2 décembre 1381, pendant treize mois, Charles VI est constitué roi souverain en vertu de son sacre et non en vertu du droit.

À propos du droit constitutif, nous avons vu que le peuple y consent doublement : à son entrée en vigueur, puis à son effectivité. Nous avons conclu en outre que seul ce consentement et non les droits naturel et divin représente l'élément constituant du droit positif. Le sacre ayant la même vertu constitutive que le droit, voyons si semblablement il existe un consentement à

---

<sup>1131</sup> Voir note 1128.



l'administration d'un sacre constitutif (1), et un consentement à l'effectivité du sacre constitutif (2). De même, nous pouvons enfin nous demander si l'élément constituant du sacre est le rite ou le consentement du peuple (3).

#### 1. Le consentement à l'administration d'un sacre constitutif

Le consentement à l'administration d'un sacre constitutif s'avère possible car, malgré la succession héréditaire, l'*ordo* de Charles V conserve l'acclamation (a). En 1405 et 1413, Jean de Gerson rappelle d'ailleurs l'origine biblique et la signification constituante de l'acclamation « *Vivat rex* » (b). Le consentement s'exprime également dans le fait de l'union festive de tout le peuple à la liturgie de Reims (c).

##### a. La conservation de l'acclamation dans l'*ordo* de Charles V malgré la succession héréditaire

Nous nous intéressons en particulier à l'*ordo* de Charles V, car de toute évidence elle ne pouvait que faire autorité lorsqu'il fallut préparer le sacre constitutif de son successeur Charles VI<sup>1132</sup>. Supplantant le dernier *ordo* capétien, ce texte liturgique est mis en œuvre au sacre de Charles V en 1364<sup>1133</sup>, et il le fait reproduire et enluminer par ses soins l'année suivante, comme le renseigne l'autographe royal du manuscrit original : « Ce livre du sacre dez rois de France est a nous Charles le V<sup>e</sup> de notre nom, roy de France, et le fimes coriger, ordoner, escrire et istorier, l'an M. CCC. LX. V. Charles »<sup>1134</sup> En 1364, l'*ordo* de Charles V consacre un roi majeur, donc déjà constitué en son pouvoir depuis la succession. Surtout, Charles V historicise l'*ordo* dans le cadre assumé d'une monarchie purement héréditaire, légiférant librement sans attendre une élection ou solennité depuis 1285. Or, malgré la disparition de l'élection dans le jeu de la succession, l'*ordo* de Charles V choisit de rester fidèle à la tradition liturgique française d'un consentement rituel. Depuis les Carolingiens, ce consentement prend historiquement deux formes : l'élection et l'acclamation. En accord avec le couronnement de 800 et dans le sillage de l'*ordo* de Reims vers 1230, puis du dernier *ordo* capétien vers 1250-1270<sup>1135</sup>, les liturgistes du XIV<sup>e</sup> siècle privilégient la forme caroline du consentement du peuple, à savoir

---

<sup>1132</sup> Voir p. 291.

<sup>1133</sup> Voir note 964.

<sup>1134</sup> *Ordo* de Charles V, Londres, British Library, MS Cotton, Tiberius B VIII/2, 1365, fol. 43<sup>r</sup>-74<sup>v</sup>, fol. 74<sup>v</sup>.

<sup>1135</sup> Voir p. 125 et svt.

l'acclamation ; – au lieu de l'élection<sup>1136</sup> donc, évitant ainsi sans doute le risque de raviver les prétentions des grands dont a souffert Charles V. De fait, l'*ordo* de ce roi prescrit pour chacune des cinq onctions l'« Amen » de « tous », comme dans le dernier *ordo* capétien ; et demande également que « l'assistance » prête sa voix à l'antienne « *Unxerunt Salomonem* » clamant « Vive le roi éternellement ! », comme le demandent l'*ordo* de Ratold à partir de 980 environ, puis l'*ordo* de Reims vers 1230 ainsi que l'*ordo* capétien précité ; – toutes choses que les *ordines* postérieurs suivent jusqu'à Louis XVI<sup>1137</sup>. De plus, comme dans l'*ordo* de Ratold et le dernier *ordo* capétien, selon l'*ordo* de Charles V, peu après le couronnement et une fois le roi intronisé, les « pairs [...] soutiennent la couronne » tandis que « l'archevêque embrasse [le roi] en disant : "*Vivat rex in eternum !*" ». « À sa suite », les onze autres « pairs qui soutiennent la couronne » répètent le « même » vivat<sup>1138</sup>, un cri que le peuple ne tarde pas à faire sien à son tour à partir de 1484 au moins et jusqu'à la fin de l'Ancien Régime comme le voulait déjà l'*ordo* de Ratold entre 980 environ et le début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1139</sup>.

Rappelons-le, pour la constitution du pouvoir du roi de France majeur, la liturgie de Reims et *a fortiori* le rite de l'acclamation ne sont plus nécessaires. Toutefois, le maintien du rituel populaire pérennise le souvenir de l'acclamation constituante de Charlemagne et valide la doctrine du consentement constituant du peuple en général. Pour preuve, treize ans après l'édition enluminée de l'*ordo* de Charles V, le *Songe du Vergier* officialise le sens constitutionnel de l'acclamation de Charlemagne à Noël 800 : l'acclamation du « pueple de Ronme » criant lors du couronnement « Vie » à l' « impereur » signifie « que le pape courona Charlemaigne de la volanté et de l'ordenance du pueple de Ronme », et qu'il lui remet l'empire par « l'auctorité » du peuple, ou par la « puissance » du peuple ou « avesques » le « pueple »<sup>1140</sup>. Il est ainsi patent que la liturgie de Charles V, pensée dans un régime purement

<sup>1136</sup> Au gré d'une compilation fortuite, le rite de l'élection est restauré, en sus du rite de l'acclamation, à partir du sacre d'Henri II en 1547 (JACKSON R. A., *Vivat rex*, *op. cit.*, p. 110 ; voir le rite décrit dans l'*ordo* d'Henri II dans GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 287). Contre toute attente, l'élection est supprimée au sacre de Louis XVI, ce qui provoque des indignations, voir p. 545.

<sup>1137</sup> Dans les *ordines* de Louis XI en 1461, de Charles VIII en 1484 (OCF, p. 541 et 598), d'Henri II, Henri IV et Louis XIII lequel fait autorité jusqu'à Louis XVI (« *Vivat rex in aeternum !* » ; « Amen » selon GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 288, 367, 65 et 66). La glose de la relation du sacre d'Henri IV est à ce sujet éloquente : « Ils respondirent, Amen ; c'est à dire, Ainsi soit, pour monstrier qu'ils y prestoient *consentement*. C'est la voix commune du peuple és prieres publiques qui se font en l'Eglise, afin d'exprimer son desir et affection. » (Nous soulignons, *ibid.*, p. 367).

<sup>1138</sup> « *archiepiscopus cum paribus coronam sustentantibus [...] archiepiscopus [...] osculatur, dicens, "Vivat rex in eternum." Et post eum episcopi et laici pares, qui eius coronam sustentant, hoc idem dicentes.* » (OCF, p. 506 ; trad. dans « L'*Ordo* de Charles V », *op. cit.*, p. 187)

<sup>1139</sup> Voir p. 116 et 127.

<sup>1140</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. XC, § 4 et 5 ; voir p. 204.

héréditaire, ait tenue à ritualiser le consentement constituant du peuple dans la forme antique de l'acclamation.

Lorsqu'en 1380, par exception, il faut sacrer le roi mineur Charles VI, le rite populaire constituant est déjà prêt. Il suffit d'appliquer l'*ordo* de Charles V pour que les « Vive le roi » de « l'assistance » et des « pairs » et les « Amen » de « tous » constituent le pouvoir royal du jeune Charles VI. De Charlemagne à Charles VI, la forme évolue mais le fond du rite est toujours le même. Aux quelques centaines de fidèles réunis physiquement dans la cathédrale, la liturgie carolingienne y voit symboliquement « tout le peuple » (selon les termes des Annales royales)<sup>1141</sup>. De même, conformément à la pratique institutionnelle et à la philosophie reçue au bas Moyen Âge, la quantité et la qualité d'une assemblée représente symboliquement tous les régnicoles<sup>1142</sup>. Or, au témoignage de Jean Froissart, quantité et qualité sont pleinement réunis sous les voutes du sacre de Charles VI : « Li eglise [...] fu [...] si plaine de nobles que on ne savoit son piet où tourner. »<sup>1143</sup> Ainsi, pour Charlemagne comme pour Charles VI, ce peuple assemblé en son universalité exprime son consentement à l'acte inaugural du souverain.

Sous le règne de Charles VI, le chancelier de l'Université de Paris Jean de Gerson réhausse plus haut encore la valeur du « vivat rex », lui qui en remontant aux origines bibliques de ce cri populaire, en extrapole toute sa signification pour la royauté de France.

#### b. L'origine biblique et la signification constituante de l'acclamation « *Vivat rex* » chez Jean de Gerson (1405 et 1413)

Vingt-cinq ans après son sacre constitutif, en 1405<sup>1144</sup>, Jean de Gerson adresse à Charles VI et à sa cour, en sa qualité de Chancelier de l'Université de Paris et au nom de ce « soleil de France »<sup>1145</sup>, un discours dans lequel il fait à dessein retentir de nombreuses fois le cri et la

---

<sup>1141</sup> Voir p. 66.

<sup>1142</sup> Voir p. 250-257.

<sup>1143</sup> *Chroniques de J. Froissart, op. cit.*, t. 10, p. 11.

<sup>1144</sup> 1405 : soulignons que cette doctrine se situe au seuil d'une coutume introduite en 1422, aux obsèques de Charles VI, selon laquelle une fois le roi défunt inhumé, on acclame son successeur par le cri *vive le roi*. Voir KANTOROWICZ E., *Les deux corps du roi, op. cit.*, p. 297 et 298 ; GIESEY R. E., *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, CARLIER J. (trad.), Paris, Colin, 1987, 170 p., p. 121 ; et *Id.*, *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, EBNÖTHER D. (trad.), Paris, Flammarion, 1987, 350 p.

<sup>1145</sup> « Vivat rex, vivat rex, vivat rex. III Regum I<sup>o</sup>. Vive le roy. Vive le roy. Vive le roy [...] / Raisonnablement, ce me semble, offre et propose ceste salutacion la fille du roy, la mere des estudez, le beau cler soleil de France voir de toute crestiente, l'Université de Paris pour laquelle nous sommes icy envoyez en la presence tres honnorable de vous, tres noble et excellens roy, et princes et vous tous nos seigneurs du hault et tres saige conseil ou est presente la dignite, la magnificence et mageste royale ; sommez, dy je, envoies pour parler de la vie du roy, de son bien et de tout son royaume » (JEAN DE GERSON, *Vivat rex*, 7 novembre 1405, GLORIEUX (éd.), *Œuvres*

salutation : « *Vivat rex, [...] Vive le roy* »<sup>1146</sup>. Cet effet oratoire se veut surtout pédagogique. Le Chancelier entend exposer à son auditeur royal comme aux grands de la cour la pleine signification du « *Vivat rex* ». Les premiers mots du manuscrit qui nous rapporte le discours sont : « *Vivat rex, vivat rex, vivat rex. III Regum I<sup>o</sup>.* » D'entrée, le théologien contextualise bibliquement sa royale salutation en la présentant comme une citation du livre des Rois. Citons donc la Vulgate d'où est tirée le « *vivat rex* » de Jean de Gerson :

<p><i>Descendit ergo Sadoc sacerdos, et Nathan propheta, et Banaias filius Jojadae, et Cerethi, et Phelethi: et imposuerunt Salomonem super mulam regis David, et adduxerunt eum in Gihon. Sumpsitque Sadoc sacerdos cornu olei de tabernaculo, et unxit Salomonem: et cecinerunt buccina, et dixit omnis populus: Vivat rex Salomon. Et ascendit universa multitudo post eum, et populus canentium tibiis, et laetantium gaudio magno: et insonuit terra a clamore eorum.</i><sup>1147</sup></p>	<p>Alors descendit le prêtre Sadoc, et aussi le prophète Nathan, Benaya, fils de Joad, les Kerétiens et les Pelétiens. Ils placèrent Salomon sur la mule du roi David et le conduisirent à Guihone. Le prêtre Sadoc prit dans la Tente la corne d'huile et oignit Salomon. On sonna du cor et tout le peuple dit : « Vive le roi Salomon ! » Une multitude entière remonta derrière lui, avec le peuple qui jouait de la flûte et qui se réjouissait d'une grande allégresse ; la terre résonna sous leur clameur.<sup>1148</sup></p>
---	---

Insistant, Jean de Gerson explicite pour ses auditeurs la référence de sa salutation royale au récit biblique. L'Université, dit-il :

us[e] de la parole du peuple d'Israel a Salomon quant David encores en son vivant ordonna que Salomon fust assis en son throne et regnast [...]. Lors tout le peuple par le commandement du roy David et en signe de probacion, de liesce et de exultation se escria : *Vivat rex*, vive le roy.<sup>1149</sup>

Ce faisant, le théologien précise le sens de l'acclamation du « peuple » d'Israël. Le « vive le roy » de « tout le peuple » est selon lui le « signe » d'une *approbation* – « probacion ». Le cri s'inscrit par ailleurs dans le champ lexical de la fête populaire, à savoir la « liesce » et l'« exultation » de tous, conformément à la Vulgate. Il est donc clair que si l'intronisation du nouveau roi s'exécute selon le « commandement du roy David » et par le ministère du « prêtre

---

complètes, vol. 7, t. 2 : *L'œuvre française. Sermons Discours (340-398)*, Paris, Desclée, 1968, n° 398, p. 1137-1185, p. 1137).

<sup>1146</sup> Voir note précédente.

<sup>1147</sup> I Roi 1, 38-40.

<sup>1148</sup> Nous traduisons.

<sup>1149</sup> JEAN DE GERSON, *op. cit.*, p. 1137 et 1138.

Sadoc » et du « prophète Nathan », il n'en demeure pas moins que la succession royale s'est opérée avec l'approbation du peuple, laquelle est signifiée par le cri populaire « Vive le roi ».

Aussi simple soit-elle, l'acclamation « Vive le roi » contient en définitive l'exposé même de la cause du pouvoir royal :

que le roy vive ; vive, dy je, de vie non pas seulement corporelle comme dit est, mais civile et mystique, laquelle se tient a garde par unite de luy comme d'ung chief avecques ses subietz, qui sont comme le corps aians divers membez selon divers estas et officez qui sont ou royaulme. Pour tant ung roy n'est pas une personne singuliere, maiz est une puissance publique ordonnee pour le salut de tout le commun, ainsi comme de chief descent et despend la vie par tout le corps ; et ad ce furent ordonnes les roys et lez princes du commencement par commun accord de tous ; et en telle maniere doivent parseverer.<sup>1150</sup>

Comme le fera plus tard Jean de Terrevermeille, le théologien compare le royaume à un corps civil et mystique dont le roi est la tête et ses sujets les membres<sup>1151</sup>. Or, selon Gerson, la « vie [...] civile et mystique » du roi ne peut être sauvée que dans l'« unité de luy [...] avecques ses subietz ». Sans ses sujets, le roi en effet perd cette vie, ne lui restant plus que la vie « corporelle » ; tout comme inversement la « vie » du « corps » qui est le « salut de tout le commun » « descent et despend » de la tête. Ainsi, lorsque le peuple ou les sujets crient « vive le roi », ils expriment par-là leur volonté de garder l'« unité » avec leur « chef », de telle sorte que toujours vive la vie « civile » du roi, c'est-à-dire sa « puissance publique ». *A contrario*, ajoute-t-il plus loin, quiconque « ne se consentiroit a ceste priere et a ce beau cry » serait « comme scismatique et sedicieux »<sup>1152</sup>. L'emploi du verbe *consentir* est important. Il montre que dire « vive le roi » est vraiment la formulation d'un consentement à se faire sujet du roi, de telle sorte que pouvant régner sur eux, le roi vive pleinement de sa vie « civile », de sa « puissance publique ». Plus encore, la salutation « *vivat rex* » exprime également en définitive la cause originelle du pouvoir royal. Selon le chancelier, lorsqu'il s'agit pour un royaume naissant d'établir un roi ou une succession dynastique, le cri exprime le « commun accord de tous » par lequel sont « ordonnes les roys et lez princes ». On lit là une seconde fois une référence au consentement, puisque l'« accord » est par définition la rencontre de plusieurs consentements, en l'espèce ceux « de tous ». En somme, « vive le roi » signifie autant le consentement passé qu'actuel du peuple à l'institution de la royauté.

---

<sup>1150</sup> *Ibid.*, p. 1155.

<sup>1151</sup> Voir p. 308.

<sup>1152</sup> JEAN DE GERSON, *op. cit.*, p. 1140.

Dans un autre discours au roi et à sa cour en 1413, également prononcé au nom de l'Université<sup>1153</sup>, Jean de Gerson met à nouveau à l'honneur le *vive le roi*. Il déclare au roi ces mots : « vorte chevallerie, votre clergie, votre bonne bourgeoisie esquels gist votre vie civile, roïale et universelle »<sup>1154</sup>. Et, il lui souhaite : que « la vie civile et universelle, laquelle est donnee a un roy par loïal amour du bien public et commun [...], dure en ce roïaume par legitime succession de la lignie roïale sans certain terme ou comme pardurablement »<sup>1155</sup>. Nous sommes en présence d'une reconnaissance de la philosophie de la *lex regia*. La « vie civile, roïale et universelle », c'est-à-dire la souveraineté, « gist » dans les trois états du royaume, et cela – soulignons-le – à titre actuel et présent. Or, cette souveraineté selon les termes du représentant de l'Université « est donnee » au « roy ». Il y a bien délégation du pouvoir souverain. Par ailleurs, cette délégation concerne plus que le présent roi, elle touche tous ses successeurs « legitime[s] ». Le cri « vive le roy » exprime donc aussi un consentement à la « coustume » selon laquelle « le royaulme voise<sup>1156</sup> par succession legitime »<sup>1157</sup>.

Le chancelier enfin donne dans son système de pensée une place à la Sainte-Ampoule et à la maxime de saint Paul aux romains :

Toute poissance comme dit saint Pol est de Dieu, et qui resiste a poissance resiste a divine ordenance. Cecy a plus especial lieu en la puissance royale de France que ailleurs. Pour quoy ? Pour ce, ou nom Dieu, que sa puissance est plus especialement approuvee et honnoree de Dieu que les aultres. Et comment ? Pour ce que quant fit Remy Clovis le premier roy chrestien, il l'oigni de la sainte ampoule encore par miracle, et le consacra en signe de royale puissance et comme sacerdotale ou pontificale dignite. Celuy doncques seroit repugnant au miracle de Dieu et comme scismatique et sedicieux qui ne se consentiroit a ceste priere et a ce beau cry que fait tousiours la fille du roy [l'université], sa tres loialle et tres devote : vivat rex, vivat rex ; vive le roy, vive le roy.<sup>1158</sup>

Selon le théologien, le « miracle » de la « sainte ampoule » rend « plus especial » l'enseignement paulien pour le royaume de France. Le comparatif de supériorité « plus » montre qu'il y a une différence de degré entre la France et les autres nations, mais non une différence de nature. En France, le refus de *consentir* au « vivat rex » sera plus qu'ailleurs une

<sup>1153</sup> « *Rex in sempiternum vive*. O roi tres noble et excellent, vives toujours sans finement. / Ce beau salut vous presente vostre tres humble fille, l'Université de Paris [...]. Pareillement, Sire, votre bonne ville de Paris [...] par ma bouche vous fait ce beau salut » (JEAN DE GERSON, *Discours au roi contre Jean Petit*, 4 septembre 1413, GLORIEUX (éd.), *op. cit.*, n° 389, p. 1005-1030, p. 1005).

<sup>1154</sup> *Ibid.*, p. 1007.

<sup>1155</sup> *Ibid.*, p. 1006.

<sup>1156</sup> « voise » : comprendre *vient*.

<sup>1157</sup> JEAN DE GERSON, *Vivat rex*, *op. cit.*, p. 1148.

<sup>1158</sup> *Ibid.*, p. 1140.

résistance à la « divine ordenance », mais cela ne change pas au fait qu'il demeure bien en France, selon les termes de Gerson, un *consentement* des sujets, lequel est nous l'avons vu, constitutif de la royauté française.

Quoique l'enseignement de Gerson sur la Sainte Ampoule et le consentement constituant du peuple n'ajoute rien à celui du *Songe du Vergier*, il a le mérite de nous livrer un précieux commentaire du cri « *vivat rex* » qu'il tire d'un sacre hébreu, et qui provient également de l'antienne « *Unxerunt Salomonem* » du sacre français introduite vers 1230 et observée jusqu'à la fin de l'Ancien Régime<sup>1159</sup>. Voici l'antienne en son entier qui doit être chantée et répétée à chacune des onctions :

<i>Unxerunt Salomonem Sadoch sacerdos et Nathan propheta regem in Gyon, et accedentes leti dixerunt, "Vivat rex in aeternum"</i> <sup>1160</sup>	Le prêtre Sadoc et le prophète Nathan ont oint Salomon comme roi à Guilhonne et, en s'approchant tout joyeux, ils dirent "Vive le roi éternellement" <sup>1161</sup>
--	--

Ainsi, de même que l'Université en 1405 « us[e] de la parole du peuple d'Israel a Salomon »<sup>1162</sup> envers le roi Charles VI ; de même, la liturgie du sacre français à partir de 1230 *use de la parole du peuple d'Israël à Salomon* envers le roi de France, lui qui comme Salomon reçoit l'onction. Ceci nous fait comprendre combien la liturgie entend faire revivre pour le roi de France, comme elle l'a fait aussi pour l'empereur Charlemagne, ce qui a été vécu pour le roi Salomon ; combien elle souhaite faire renaître dans le peuple français, comme elle l'a fait aussi pour le peuple romain, le cri « joyeux » de « tout le peuple » hébreu qui clame : « *vivat rex* »<sup>1163</sup>. Du sacre de Salomon au sacre des rois de France en passant par le couronnement impérial de Charlemagne, la liturgie ne couronne ni n'oint le souverain sans solenniser le cri du peuple qui pour les chroniqueurs carolingiens<sup>1164</sup>, les glossateurs parisiens de la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1165</sup>, comme pour les lettrés de la cour de Charles V<sup>1166</sup>, est le véritable pouvoir constituant et agissant à travers les ministres de Dieu. Au cœur de l'acte le plus sacré de la cérémonie, la liturgie laisse éclater le cri le plus simple et le plus expressif du consentement de « tout le peuple » en lequel, selon Gerson, « gist [la] vie civile, roïale et universelle » du roi et que celui-ci par son cri joyeux lui « donn[e] ».

<sup>1159</sup> Voir p. 125 et svt ; et p. 279.

<sup>1160</sup> *Ordo* de Charles V, *OCF*, p. 488.

<sup>1161</sup> Nous traduisons.

<sup>1162</sup> Voir note 1149.

<sup>1163</sup> Voir le récit biblique p. 281.

<sup>1164</sup> Voir p. 65-70.

<sup>1165</sup> Voir p. 128-132.

<sup>1166</sup> Relisez par exemple l'opinion du *Songe du Vergier* sur le couronnement de Charlemagne, p. 203-205.

Comme l'Écriture, l'antienne le souligne, c'est « joyeux » que le peuple acclame son roi. Le « vivat rex » grégorien de Reims doit donc être vu comme le sommet de l'allégresse du peuple.

### c. L'union festive de tout le peuple à la liturgie de Reims

Les « *Vivat rex* » et les « Amen » de « tous »<sup>1167</sup> retentissent solennellement sous les voutes de Reims pour que, par l'onction, Charles VI soit *fait* roi souverain. Cette volonté serait l'expression ritualisée et symbolique d'une volonté populaire débordant les murs de pierres jusqu'aux confins du royaume. De fait, selon le religieux : « le peuple apprit avec de vifs transports d'allégresse que les ducs s'étaient décidés à hâter le couronnement du roi. »<sup>1168</sup> « Le roi fut reçu [à Reims] avec une joie inexprimable par la population des deux sexes, qui proclamait ses louanges »<sup>1169</sup>. Sur le chemin du retour, « dans les villes fortes ou les cités, [...] il était attendu avec le plus grand empressement et des préparatifs immenses. »<sup>1170</sup> Arrivé à Paris : « Avec quelle joie et quelle magnificence il fut reçu dans la ville ! Les bourgeois [...] allèrent à cheval à sa rencontre [...] ; les rues et les carrefours de la ville étaient tendus de tapisseries comme des temples » ; « il reçut les présents qui lui furent offerts par les bourgeois, les prélats et les grands du royaume »<sup>1171</sup>. Jean Juvénal qui quelques dizaines d'années plus tard s'inspire de la chronique du religieux<sup>1172</sup> relate également que le roi « fut grandement et honnorablement reçu » avec « foison de peuple tant nobles que autres. »<sup>1173</sup> Selon Jean Froissart, autant qu'à Reims, à son retour à Paris<sup>1174</sup> le roi « fu des Parisiens de rechief [...] très grandement festiés »<sup>1175</sup>.

---

<sup>1167</sup> OCF, p. 488.

<sup>1168</sup> *Chronique du religieux de Saint-Denis*, op. cit., p. 17.

<sup>1169</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1170</sup> *Ibid.*, p. 33. Les princes et barons ne laissent par le roi y entrer sans doute par crainte, selon Pintoin, « de céder aux instantes prières de ses sujets, et de remettre une partie des subsides royaux » (*ibid.*, p. 35).

<sup>1171</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>1172</sup> TYL-LABORY G., « Jean Juvénal des Ursins », in HASENOHR G. et ZINK M. (dir.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1994, p. 795-797, p. 797.

<sup>1173</sup> JEAN JUVÉNAL DES URSINS, *Histoire de Charles VI*, GODEFROY Th. (éd.), Paris, Pacard, 1614, 544 p., p. 6.

<sup>1174</sup> Sur la dimension populaire des entrées du roi à Paris, notamment au retour de son sacre, voir BRYANT L., « The Medieval Entry Ceremony at Paris », in BAK M. (dir.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 88-113.

<sup>1175</sup> JEAN FROISSART, op. cit., p. 12.



Ainsi voyons-nous tout un peuple mêler à l' « Amen » de l'assistance de Notre-Dame de Reims l'expression festive de son adhésion<sup>1176</sup>. Les mœurs médiévales que nous discernons à travers les chroniqueurs apparaissent vraiment imprégnées de l'esprit du sacre de Salomon tel que rendu présent par l'antienne *Unxerunt Salomonem* qui insiste sur le caractère « joyeux » du « *vivat rex* »<sup>1177</sup>. Le livre des Rois relate que le « peuple jouait de la flûte et manifestait une joie débordante, au point que la terre se fendait à leurs voix »<sup>1178</sup>. N'est-ce pas à plus de deux millénaires de distance ce qui se passe aussi en terre de France ? L'allégresse du peuple dans l'Antiquité comme au Moyen Âge est perçue comme un signe de consentement au nouveau pouvoir royal.

La doctrine politique officielle, la liturgie traditionnelle et les faits des chroniqueurs le prouvent : le sacre constitutif de Charles VI est administré avec l'expression de la volonté du peuple, à l'image du couronnement constitutif de Charlemagne comme du sacre de Salomon, et à l'exemple du droit constitutif qui semblablement entre en vigueur avec le consentement du peuple. Valablement souverain par l'onction et le couronnement, Charles VI doit-il attendre un consentement à l'effectivité de son pouvoir ?

## 2. Le consentement à l'effectivité du sacre constitutif

À propos du droit constitutif, nous avons vu que le consentement des sujets est sollicité, généralement dans les formes solennelles du serment, en faveur de l'effectivité du pouvoir royal. Le même schéma s'observe-t-il pour un roi constitué non par le droit mais par le sacre ?

Par rapport à la décision des arbitres relative au différend de la régence, la chronique de Saint-Denis relate :

On indiqua même la fin d'octobre pour célébrer la cérémonie [du sacre], et l'on ajoutât qu'aussitôt que les grands feudataires auraient prêté serment de fidélité entre les mains du roi,

---

<sup>1176</sup> Sur la dimension populaire des fêtes entourant le sacre royal au XV<sup>e</sup> siècle, voir WOLFF H., « Les sacres du XV<sup>e</sup> siècle racontés par les chroniqueurs. Le mystère et la fête », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 131-140. Lors du sacre de la Restauration en 1825, la fête populaire devient un enjeu politique extrêmement sensible et capital, spécialement pris en charge par les autorités locales au niveau de chaque commune, pour tenter de réconcilier les Français autour d'une monarchie resacralisée, voir MARTISCHANG F.-X., « L'écho du sacre. Les manifestations publiques en province à l'occasion du sacre de Charles X (29 mai 1825), l'exemple des quatre départements lorrains », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 263-272. Certes, la participation à une fête célébrant la monarchie n'est pas un comportement traduisant nécessairement une adhésion absolue au régime, mais il peut à tout le moins exprimer une non-opposition.

<sup>1177</sup> Voir p. 284.

<sup>1178</sup> Voir note 1147.

l'administration civile et celle de l'armée, ainsi que les expéditions militaires, seraient soumises à sa volonté, et que tout ce qui concerne la justice et les tribunaux serait scellé de son sceau royal.<sup>1179</sup>

Juvénal des Ursins de même fait écho à l'importance conditionnelle des serments :

Et à ce faire [le sacre] fut assigné la fin d'octobre, et que tous les vassaux et feaulx luy feroient foy et hommaige, et que tout le fait de la guerre et de la justice se conduiroit en son nom et sous son seel<sup>1180</sup>

Avant ces « serment[s] de fidélité » des « grands feudataires », le roi bien que sacré et couronné ne disposerait donc pas de son « administration », de « l'armée », de « la justice » et des « tribunaux » – en somme, de ses prérogatives régaliennes. Or, selon la chronique du religieux c'est après le « diner » du jour du couronnement, donc le lendemain 5 novembre, que le « roi, couronné d'un riche diadème reçut l'hommage féodal et les serments de fidélité des princes et des barons »<sup>1181</sup>. Quand donc le roi est-il souverain : le 4 jour du sacre ou le 5 jour des serments de fidélité des grands ?

Ce dédoublement de la constitution du pouvoir entre le sacre et les serments n'est-il pas contradictoire avec l'acte de l'assemblée en Parlement du 2 octobre 1380 que nous avons cité<sup>1182</sup> ? Selon le document issu du registre du Parlement, le régent consent à ce « que le roy [...] soit sacré et couronné à Rheims en la manière accoustumée, et ce fait qu'il ait le gouvernement et administration du royaume, et que ledit royaume soit gouverné en son nom ». <sup>1183</sup> Comme nous l'avons souligné, par la simple réalisation du sacre et couronnement, le roi recevra le pouvoir. Il n'y a donc pas de doute, le sacre est censé être à lui seul constitutif. Toutefois il est une nuance qu'il convient désormais de mettre en valeur : l'expression « ce fait qu'il ait » marque le sentiment d'une temporalité ; c'est après que le sacre et couronnement sera « fait » que le roi aura « le gouvernement et administration ». Ceci permet de concilier le registre du Parlement avec le témoignage des chroniques : le sacre suffit à ce que le roi doive avoir le gouvernement, néanmoins il l'obtiendra après coup par le moyen des serments de fidélité des détenteurs du pouvoir politique. Le 4 jour du sacre, Charles VI obtient donc une souveraineté valide ; tandis que le 5 jour des serments des grands, le roi reçoit une souveraineté effective.

---

<sup>1179</sup> *Ibid.*, p. 15 et 17.

<sup>1180</sup> JEAN JUVÉNAL DES URSINS, *Histoire de Charles VI*, op. cit., p. 4.

<sup>1181</sup> *Chronique du religieux de Saint-Denis*, op. cit., p. 33.

<sup>1182</sup> Nous avons cité et commenté cet acte à la page 246.

<sup>1183</sup> *Isambert VI*, p. 539-540.

Par ailleurs, si Pintoin insiste sur le serment des grands, Juvénal des Ursins l'élargit à « tous les vassaux et feaulx », c'est-à-dire à tous fidèles sujets<sup>1184</sup> – une obligation recommandée déjà par Abbon de Fleury à la fin du X<sup>e</sup> siècle pour éviter « la discorde »<sup>1185</sup> et institutionnalisée par Charlemagne<sup>1186</sup>. L'effectivité de la souveraineté reçue à Reims est donc aussi bien le fait du serment des grands que des plus petits. De la sorte, on rejoint l'esprit des usages coutumiers et des législations de 1374, 1403 et 1407 : le consentement dû des sujets des plus grands au plus humbles exprimé dans les serments de fidélité rend effectif le gouvernement et l'administration du roi.

Un parallèle entre droit constitutif et sacre constitutif à propos des serments est frappant. Si le roi est constitué par le droit, alors la fidélité est jurée après la sanction du droit (lors de la majorité selon le régime de 1374 ou lors de la succession selon le régime de 1403 et 1407) et donc avant le sacre. Au contraire, si le roi est constitué par le sacre, alors la fidélité est jurée après la réalisation du sacre et donc avant la sanction du droit – comme cela est pour Charles VI. Ainsi, selon que le roi est constitué par le droit ou par le sacre, la place des serments diffère mais s'accorde toutefois sur un même principe. La fidélité est toujours prêtée après l'acte constitutif de la royauté et donc avant l'acte non constitutif. De la sorte, la fidélité devient obligatoire dès que le roi est constitué en son pouvoir – que ce soit par le droit ou par le sacre. Ce principe s'illustre dans l'exemple de l'accession au gouvernement de saint Louis, tel que perçu par l'ordonnance d'août 1374. La majorité de Louis IX est reconnue à ses 14 ans. Dès lors, puisque majeur, la coutume le constitue roi souverain. Il en ressort que :

Ou quatorzième an de son éage, il print le gouvernement de son royaume : il reçut hommages et seremens de feaulté, des prelatz, pers de France, et des autres vassaux, et fu enoint de la sainte onction royal, et sacrez et couronnez.<sup>1187</sup>

La place des serments de fidélité est bien respectée : les hommages sont prêtés après l'acte constitutif du droit et avant le sacre non-constitutif. Bien sûr, il s'agit d'une écriture

---

<sup>1184</sup> Sur l'importance, dans les écrits de Jean Juvénal des Ursins, du devoir d'obéissance de tous les sujets pour que Charles VII en guerre contre les Anglais recouvre sa souveraineté, voir RIGAUDIÈRE A., « Jean Juvénal des Ursins. Précurseur de l'absolutisme », in SCHILLING L. (dir.), *Absolutismus, ein unersetzliches Konzept ? Eine deutsch-französische Bilanz. L'absolutisme, un concept irremplaçable ? Une mise au point franco-allemande*, Munich, Oldenbourg, coll. « Pariser Historische Studien », n° 79, 2007, p. 55-106, en particulier p. 86-88 ; ainsi que RIGAUDIÈRE A., « Le prince et la loi d'après Jean Juvénal des Ursins », in HOAREAU-DODINAU J., MÉTAIRIE G. et TEXIER P. (dir.), *Le prince et la norme. Ce que légiférer veut dire*, Limoges, PULIM, Cahiers de l'Institut d'anthropologie juridique, n° 17, 2007, p. 81-115.

<sup>1185</sup> Voir note 453.

<sup>1186</sup> Voir note 1061.

<sup>1187</sup> *ORF VII*, p. 520. Version première : « *in etatis sue quarto decimo anno regni regimen assumpsit, recepit homagia seu fidelitatis juramenta prelatorum, parium et aliorum vassalorum, fuitque sacre unctione regali inunctus et coronatus* » (*Isambert V*, p. 419 et 420).

anachronique de l'histoire. En ce temps, le caractère constitutif du droit par distinction d'un sacre absolument non-constitutif n'est pas encore établi. À titre illustratif, les *Grandes chroniques* relatent que « Le roy Loys [VIII], quant il fu coroné, chevaucha et ala par son royaume, et prist les hommages de ses sougiez et reçut. »<sup>1188</sup> Pour le chroniqueur il semble que l'acte constitutif se situe plus lors du sacre qu'au moment de la succession ; et c'est pourquoi les serments des « sougiez » sont dans cette chronique contemporaine prêtés après le couronnement.

En conclusion, la validité et l'effectivité d'une royauté constituée par le sacre s'opère avec le consentement des sujets, à l'instar du droit. Il reste à savoir si effectivement l'élément constituant du sacre de Charles VI est en propre le consentement du peuple.

### 3. L'élément constituant du sacre de Charles VI : le consentement du peuple ?

Qu'il y ait un consentement à l'administration et à l'effectivité du sacre constitutif est une chose, dire que ce consentement et non pas le sacre soit en propre constitutif de la royauté en est une autre. C'est en ce sens que nous nous demandons à présent si le consentement du peuple s'avère être en tant que tel l'élément constituant du sacre de Charles VI. Du point de vue de la doctrine du *Songe du Vergier*, la question est déjà réglée : comme nous l'avons conclu, le couronnement ou le sacre peut être constitutif à titre de moyen, à l'instar du droit ou de l'élection, tandis que la volonté du peuple est constitutive à titre de cause. Toutefois, nous souhaitons ici savoir si cette doctrine se confirme dans la réalité de la pratique politique, juridique et liturgique. Dans cette perspective, nous nous intéressons sur le plan politique au discours du chancelier sur la volonté du peuple (a) ; puis sur le plan juridique et liturgique au problème des serments du sacre de Charles VI qui sont réputés valides et souverains alors même qu'ils ont lieu avant les actes constitutifs des onctions et du couronnement par lesquels s'expriment la volonté du peuple (b).

#### a. Le discours du chancelier sur la volonté du peuple

La *Chronique du religieux de Saint-Denis* consigne les faits et discours de la révolte des Parisiens contre l'impôt, ayant eu lieu les 14 et 15 novembre 1380<sup>1189</sup>, c'est-à-dire dix jours

---

<sup>1188</sup> *Les grandes chroniques de France*, VIARD J. (éd.), *op. cit.*, p. 8.

<sup>1189</sup> Le chancelier conclut son discours en annonçant que le *lendemain* serait « publié » l'édit abolissant les impôts contestés. Le chroniqueur le confirme à nouveau, en écrivant : « Les misérables [...] n'attendirent pas la journée

après le sacre du roi mineur Charles VI. Le premier jour, sur ordre du régent, le chancelier Miles de Dormans parvient à calmer « la fureur du peuple » en annonçant que le lendemain, après que « sa majesté royale » aura tenu « conseil », sera donné « audience » au « peuple » pour statuer sur son « désir »<sup>1190</sup>. Certains conseillers plaident au début pour un refus : « au lieu de rendre le peuple plus soumis, [une concession] le rendra plus intraitable » disent-ils. Mais la détermination des émeutiers est telle que le lendemain le conseil cède. Il revient au chancelier de déclarer au peuple la décision du roi. La parole publique hier comme aujourd'hui choisit adroitement ses mots car ses effets peuvent être grands dans un sens comme dans l'autre sur une foule écrasée « d'exactions multipliées et injustes », vivant dans le « mépris », prête à prendre les « armes » et préférant « la mort plutôt que de souffrir [le] déshonneur »<sup>1191</sup>. On imagine sans peine que plusieurs bourgeois lettrés, au vu de l'importance politique du discours, aient noté les termes du chancelier, ou en tout cas que tous les aient imprimés dans leur mémoire comme témoignage de sa promesse publique. Quoi qu'il en soit, le religieux de Saint-Denis qui écrit sous la supervision de son supérieur et dont l'abbaye est au plus proche du pouvoir<sup>1192</sup> ne peut être soupçonné de tronquer sciemment la teneur du discours du chancelier, lequel d'ailleurs ne se serait sans doute pas privé de corriger dans le sens de sa pensée profonde ce qui doit être laissé à la postérité. Alors que le chancelier « au nom du roi et du duc » accorde satisfaction au peuple, il « termin[e] » son discours en des termes que rien ne l'obligeait à prononcer. Les voici : « Toute la force d'un gouvernement consiste dans l'obéissance des régnicoles. En effet, les rois auraient beau le nier cent fois, c'est par la volonté des peuples qu'ils règnent »<sup>1193</sup>.

Le premier enseignement de cette déclaration est que la notion d' « obéissance » se corrèle naturellement avec celle de la « volonté » – les deux notions étant mises en relation par la locution « en effet ». C'est dire combien l'obéissance à cette époque ne peut être conçue sans la volonté. Une obéissance non-consentie est un oxymore et, quand l' « hommage [est] forcé », il vaudrait mieux parler de « joug » comme le crie l'émeutier anonyme<sup>1194</sup>. Les sujets obéissent mais ils ne sont pas soumis, la différence est de taille. Ceci confirme l'analyse selon laquelle

---

du lendemain, où l'on devait promulguer, au nom du roi, les concessions qui avaient été faites. » (*Chronique du religieux de Saint-Denis, op. cit.*, p. 53 et 55). L'édit en question est une lettre datée du 16 novembre 1380 (CHARLES VI, *Lettres portant révocation de toutes les aides et autres impositions levées depuis Philippe de Valois*, 16 novembre 1380, *Isambert VI*, p. 542). Les deux jours de révoltes ont donc eu lieu les 14 et 15 du mois.

<sup>1190</sup> *Chronique du religieux de Saint-Denis, op. cit.*, p. 49 et 51.

<sup>1191</sup> Selon les « clameurs séditeuses » d'un homme attisant « la colère du peuple » (*Chronique du religieux de Saint-Denis, op. cit.*, p. 45 et 47). Sur les nombreuses émeutes de la fin du Moyen Âge et les moyens d'action du peuple contre les abus des officiers, voir TELLIEZ R., « Les officiers du prince et le peuple à la fin du Moyen Âge », in Institut catholique d'études supérieures (dir.), *op. cit.*, p. 185-210.

<sup>1192</sup> Voir p. 250 et note 980.

<sup>1193</sup> « *cum imperii omnis vis in earum regincolarum obediencia consistat. Nam, et si cencies negent, reges regnant suffragio populorum* » (*ibid.*, p. 50). Nous traduisons.

<sup>1194</sup> *Ibid.*, p. 47.

l'obéissance *consentie* donne toute l'effectivité du droit constitutif de la royauté. De plus, l'effet de style « les rois auraient beau le nier cent fois », marque l'affirmation d'une vérité générale valable pour toutes nations, autrement dit d'un authentique droit des gens, comme il se lit dans la maxime *exercitus facit imperatorem*.

Mais ici, Charles VI est mineur et sous le régime de l'ordonnance d'août 1374, il n'y donc pas de droit constitutif, seulement un droit honorifique. Charles ne doit son règne souverain qu'au sacre. Ainsi, tandis que Charles est roi souverain par son sacre depuis quelques jours, on proclame en même temps publiquement et officiellement qu'il *règne par la volonté du peuple*. Le peuple peut donc conclure sans grande difficulté : l'administration d'un sacre constitutif de la royauté résulte de sa volonté. Ainsi, au cœur d'une crise sociale et politique suivant de quelques jours un sacre constitutif, la doctrine du *Songe du Vergier* sur la volonté constituante du peuple est publiquement mise à l'honneur.

D'ailleurs, le peuple n'a sans doute pas besoin de l'entendre pour être convaincu qu'il dispose du pouvoir de constituer l'autorité. *Les grandes chroniques de France* nous donnent à ce sujet un cas d'école datant de 1358, soit 22 ans avant le sacre constitutif de Charles VI. À cette époque, Charles II de Navarre entreprend de se faire constituer, sans qu'aucune base légale ne le justifie, « capitain de la ville de Paris ». Pour cela, conquérant la foule par son discours, il sollicite l'élection et l'acclamation des Parisiens<sup>1195</sup>. Cette consécration populaire est prise au sérieux, car le « prévost des marchands de Paris » ordonne ensuite d'écrire « à toutes bonnes villes du royaume, afin que chascun se consentist à faire ledit roy [de Navarre] capitain universal par tout le royaume de France »<sup>1196</sup>. Ce fait exceptionnel rend compte de la force du consentement des populations. À partir de rien, une foule constitue un capitaine par sa seule volonté. Cette constitution est solennisée par un « serment » de la part de Charles le Mauvais selon lequel il s'engage à « garder et gouverner bien et loyalement » ceux qui l'ont élu<sup>1197</sup>. On imite ainsi deux rites caractéristiques du sacre et couronnement des rois : l'élection et le serment. Il est ensuite décidé de le « faire » capitaine sur le reste du royaume par le moyen du consentement des habitants des autres villes. Ce cas d'école reflète bien les mentalités du bas Moyen Âge, aussi bien des gens simples que des instruits.

Si du point de vue politique la volonté constituante du peuple est assumée, du point de vue juridique et liturgique néanmoins une difficulté est à considérer.

---

<sup>1195</sup> « crièrent : Navarre ! Navarre ! tous à une voix ainsi comme sé il vouldissent dire : Nous voulons le roy de Navarre » ; « Si fu lors esleu ledit roy en capitain de la ville de Paris » (*Les grandes chroniques de France*, PAULIN PARIS A. (éd.), t. 6, Paris, Techener, 1838, 504 p., p. 116).

<sup>1196</sup> *Id.*

<sup>1197</sup> *Id.*

b. Le problème des serments du sacre valides et souverains avant les actes constitutifs des onctions et du couronnement exprimant la volonté du peuple

L'onction et/ou le couronnement joints à l'acclamation du peuple constituent le roi. Il faudrait logiquement en conclure qu'avant ces instants solennels, Charles VI ne dispose d'aucune espèce de souveraineté royale. Il peut toutefois être qualifié de « roi » avant ces rites dans la mesure où Charles VI possède ce vocable à titre honorifique. Or, les serments du sacre ont traditionnellement lieu au début de la cérémonie et avant les rites constitutifs. Dans un sacre constitutif, les serments devraient donc être prêtés par un roi non souverain, tandis que dans un sacre non-constitutif, ils devraient être jurés par un roi souverain.

Mais malgré cette distinction logique, lors du sacre constitutif de Charles VI, les formules des serments prévues à l'attention d'un roi déjà souverain furent inchangées. On utilisa en effet le manuscrit enluminé de l'*ordo* de couronnement de Charles V comme cela est suggéré par Jean Juvénal des Ursins<sup>1198</sup>, attesté par une note des inventaires de la bibliothèque royale<sup>1199</sup> et confirmé plus tard par Charles VI qui se réfère à son serment du sacre d'inaliénabilité<sup>1200</sup> lequel n'existe que dans cet *ordo*<sup>1201</sup>. Au mieux, si l'archevêque a fait attention au sens précis des oraisons, s'est-il permis d'omettre dans l'oraison d'intronisation *Sta et retine* les mots suivants que nous soulignons : « Lève-toi et retiens désormais le statut, *que jusqu'ici tu tenais en succession de ton père*, lequel a été délégué à toi en vertu du droit héréditaire à travers l'autorité de Dieu tout-puissant et à travers notre présent acte de transmission ». Une telle initiative est possible et légitime, car il est déjà d'usage à propos de cette oraison de remplacer *succession* par *suggestion* lorsque l'on sacre un prince ayant été associé au statut royal du vivant et en suggestion de son prédécesseur<sup>1202</sup>. Pour le reste néanmoins, il n'y a pas de raison que le consécrateur ait modifié la liturgie enregistrée dans l'*ordo* enluminé de Charles V.

---

<sup>1198</sup> « Et qui voudroit veoir le livre du sacre du roy, on diroit bien que c'est une bien pretieuse chose. » (JEAN JUVÉNAL DES URSINS, *Histoire de Charles VI*, op. cit., p. 7).

<sup>1199</sup> Selon Richard Jackson, dans les « inventaires » de la bibliothèque de Charles V, une « note marginale nous informe que : "le roy l'a prins pour son sacre, 5 d'octobre 1380" » (JACKSON R. A., « Les manuscrits des *ordines* de couronnement de la bibliothèque de Charles V, roi de France », in *Le Moyen Âge*, t. 82, n° 1, 1976, p. 68-88, p. 76).

<sup>1200</sup> Ordonnance de février 1401, *Isambert VII*, p. 10 et 11.

<sup>1201</sup> *ORF VII*, p. 476. Sur ce serment, voir p. 37 et note 102.

<sup>1202</sup> L'*ordo* de Ratold vers 980, l'*ordo* d'Arras vers 1000-1050 et le dernier *ordo* capétien vers 1250-1270 (*OCF*, p. 190, 212 et 404) écrivent « *suggestione* » au lieu de *successione*. De plus, un certain M. de la Salle au XVIII<sup>e</sup> siècle nous informe que : « Dans un MS de saint Remy de 1285 [un manuscrit du dernier *ordo* capétien ayant été brûlé dans l'abbaye Saint-Remi en 1774 (*OCF*, p. 370)] on lit *paterna suggestione*, et au dessus est écrit d'une main très ancienne *vel successione*, ce qui a donné lieu de conjecturer que ces mots *paterna suggestione* avoient esté employés au sacre de quelque roy sacré du vivant de son pere » (LA SALLE (de), *Remarques sur les livres et prières du sacre des roys*, Reims, BM, MS 1485, n° 4, p. 3). Au Moyen Âge coexistent ainsi deux versions de *Sta*

Il importe donc de voir en quoi les serments du sacre de Charles VI sont bien un acte de souveraineté (i), ce qui obligera à reconsidérer le rapport constitutionnel et liturgique entre la volonté constituante du peuple et les onctions et le couronnement (ii).

#### i. Les serments du sacre du Charles VI : un acte de souveraineté

L'ordonnance de Charles V d'août 1374 fixant la majorité royale à treize ans révolus s'attache à fonder solidement toute l'étendue de la souveraineté des successeurs dès l'instant de leur majorité. Dans cette perspective, la *lex editalis* dispose notamment :

que les seremens, tant en la sainte onction ou coronacion, comme autrement, lors par eulx donnez, et les graces, pacz, convenances et promesses faictes à leurs subgiez et vassaulx, ou autres personnes quelconques d'Eglise ou séculiers, tiengnent et sortissent leur plain effect, tout ainsi que se ilz estoient greigneurs de vingt et cinq ans<sup>1203</sup>

Dans ces lignes, remarquons d'abord qu'il n'y a pas de différence de régime entre les « seremens » prêtés durant le sacre et ceux donnés « autrement ». L'essentiel est que tous ces serments « tiengnent et sortissent leur plain effect », c'est-à-dire qu'ils aient valeur de droit positif. Cet « effect » doit être le même « que se ilz estoient greigneurs de vingt et cinq ans », âge où la majorité seigneuriale ne peut être contestée par aucune coutume. Mais, dans cette formulation, on ne sait si la validité du serment du sacre est due en propre à la majorité royale, ou si elle est plutôt due au fait que la majorité royale entraîne jouissance de la seigneurie souveraine. Cette incertitude conduit à deux hypothèses : les serments du sacre seraient valides soit en raison de la majorité royale, soit en raison de la souveraineté royale. Ce qui est certain néanmoins, c'est que Charles V met un point d'honneur à ce que les serments du sacre soient réputés valides pour ses successeurs. Or, souvenons-nous que Charles V projetait de sacrer par association son fils mineur, futur Charles VI. Si son projet s'était réalisé, aurait-il supprimé le rite des serments du sacre ou nié leur validité au prétexte de la minorité de son associé ? Ce serait peu vraisemblable. La seconde hypothèse est donc plus plausible : la souveraineté du jureur est certainement la véritable condition de validité des serments du sacre.

---

*et retine* de telle sorte à pouvoir adapter la formule en fonction de la situation juridique du roi à consacrer. Dans le même esprit, l'ordonnateur de Charles VI pouvait lui aussi adapter l'oraison au cas particulier d'un sacre constitutif dans lequel le jeune roi ne tenait de statut souverain ni par *succession* du fait de sa minorité, ni par *suggestion* du fait de la mort du prédécesseur.

<sup>1203</sup> ORF VII, p. 521. Selon la version originale latine : « *teneant ac plenum sortiantur effectum juramenta, tam in sacra unctione vel coronatione, quam alias tunc per eosdem prestita ; nec non gracie, pacta, conventiones et promissa facta suis subditis et vassallis, seu aliis personis ecclesiasticis vel secularibus quibuscumque, ac si essent majores viginti quinque annis* » (Isambert V, p. 422).



De fait, comme le souhaitait son père, Charles VI est sacré avant sa majorité. Plus tard, ce dernier considère-t-il valides les serments de son sacre ? Dans une ordonnance de février 1401 à caractère constitutionnel<sup>1204</sup>, Charles VI se fonde sur le « serement »<sup>1205</sup> d'inaliénabilité de son « sacre » pour déclarer le nul « effect » des « aliénations » qu'il octroya « de moult jeune aage » « par inadvertance », lui qui – avoue-t-il – « ne av[ait] mie considération à si grans faiz »<sup>1206</sup>. Le roi fait de son serment du sacre un fondement de droit de son ordonnance. Il en résulte que le serment du sacre de Charles VI est constitutionnellement reconnu comme valide et effectif en dépit de la minorité du jureur, mais aussi également en dépit de l'absence de discernement, et donc de consentement. En principe, dans un engagement tel que celui du serment, le consentement est nécessaire, et c'est pourquoi pour le présumer il importe que le promettant soit majeur. Or, ici ce lien entre majorité et présomption de consentement n'a aucune espèce d'importance. Le serment du sacre est valide alors même qu'il n'y a ni majorité, ni consentement. Il ne reste donc que la qualité souveraine du jureur qui puisse justifier de la validité du serment. L'ordonnance de 1401 éclaire ainsi celle de 1374 : les serments du sacre sont valides en raison de la souveraineté royale et non en raison de la majorité.

Les clauses des serments du sacre requièrent-elles elles-mêmes la souveraineté de celui qui les prête ? Les premiers mots traditionnels de la promesse au peuple sont : « Au peuple chrétien qui au nom du Christ m'est *sujet* », formule de l'*ordo* de Charles V<sup>1207</sup> qui remonte au manuscrit G de l'*ordo* de Ratold recensé par Richard Jackson datant de la seconde moitié ou de la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1208</sup>. La relation de sujétion du peuple envers le prince indique assez bien que ce dernier jouît de sa souveraineté au moment des serments.

La souveraineté du jureur royal mineur est toutefois moins évidente dans la relation du couronnement de Philippe I<sup>er</sup>, associé à son père Henri I<sup>er</sup> à l'âge de sept ans, le 23 mai 1059. Le procès-verbal est composé par l'évêque consécrateur Gervais<sup>1209</sup>. La particularité est que Philippe I<sup>er</sup> se qualifie dans sa promesse au peuple de « *mox futurus rex Francorum, in die ordinationis mee* »<sup>1210</sup> – « bientôt futur roi des Francs, au jour de [s]on ordination ». Le participe futur « *futurus* » peut faire penser qu'au moment des serments et avant les onctions et le couronnement Philippe n'est encore ni roi, ni souverain. Mais quelques lignes plus loin, la promesse au peuple énonce le contraire : « *Populo quoque nobis credito* » – « Au peuple qui

<sup>1204</sup> Voir l'introduction de ce chapitre.

<sup>1205</sup> Voir ce serment dans l'*ordo* de Charles V : *OCF*, p. 476.

<sup>1206</sup> *Isambert VII*, p. 10 et 11.

<sup>1207</sup> Nous soulignons. « *Hec populo christiano et michi subdito in Christi nomine* » (*OCF*, p. 475).

<sup>1208</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>1209</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>1210</sup> *Ibid.*, p. 227.

nous est aussi confié ». Le participe passé « *credito* » montre que dès le seuil de la cérémonie, alors même que son père règne et qu'il n'a que sept ans, Philippe disposerait déjà du gouvernement du peuple. En France, c'est donc en principe en qualité de souverain que le roi promet au peuple.

En Europe, dans le sillage de la tradition française, l'incise soulignant dans le serment au peuple sa sujétion au prince est généralement partout observée à l'exception notable des *ordines* de couronnement de l'empereur<sup>1211</sup>. Cependant, suivant l'Encyclique impériale *Licet juris* du 6 août 1338, dès son élection par les princes électeurs le roi des romains dispose bien de toutes ses prérogatives impériales<sup>1212</sup>. En Europe donc, le rite du serment au peuple atteste ou du moins ne nie pas en principe qu'à ce moment-là le roi agit en souverain. Étonnamment, cette règle liturgique est même respectée en Hongrie, alors qu'en ce royaume le couronnement est conditionnel de la royauté, si ce n'est constitutif à l'instar du sacre de Charles VI<sup>1213</sup>. Or,

---

<sup>1211</sup> Voir ELZE R. (éd.), *Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und des Kaiserin*, tiré à part de : *Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris Germanici antiqui*, vol. 9 : *Ordines coronationis imperialis*, Hanover, Hahnsche Buchhandlung, 1960, 230 p., p. 2.

<sup>1212</sup> « Sur le conseil et l'avis des électeurs et des autres princes de l'empire, nous déclarons que la dignité et la puissance impériales viennent immédiatement de Dieu seul et que le droit et la coutume de l'empire, approuvée depuis un temps fort ancien, est que, si quelqu'un est élu empereur ou roi par les électeurs de l'empire, soit à l'unanimité, soit à la majorité, il est immédiatement, du fait de cette élection, à tenir et nommer comme vrai roi et empereurs des Romains... Il a le droit d'administrer les biens et les droits de l'empire et de faire tout ce qui est de la compétence d'un véritable empereur, dont il exerce la pleine puissance sans avoir besoin de l'approbation, du consentement, de la confirmation ou de l'autorité du Siège apostolique ou de quiconque » (cité et traduit par LAGARDE G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*, t. 4 : *Guillaume d'Ockham : Défense de l'Empire*, Louvain, Paris, Nauwelaerts, 270 p., p. 109).

<sup>1213</sup> Le successeur au royaume de Hongrie n'est reconnu véritablement roi que s'il ceint la Sainte Couronne de saint Etienne. Péter Molnár explique à ce sujet que Charles I<sup>er</sup> « n'a obtenu la reconnaissance générale de son titre royal qu'après son troisième couronnement (1310), les deux premiers (1301, 1309) ayant été opérés sans cette relique précieuse. En 1309, le légat du pape a déclaré l'invalidation temporaire de la sainte couronne tombée entre les mains d'un baron hostile aux Angevins, et il a béni le diadème que l'archevêque d'Esztergom allait utiliser lors de la cérémonie. Malgré cette intervention spéciale, la communauté politique du royaume n'a pas accepté ce remplacement provisoire de la couronne « de saint Étienne » que Charles a dû récupérer finalement au prix fort » (MOLNÁR P., « Idéologies monarchiques en Hongrie (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », in NAGY P. (dir.), *Identités hongroises, identités européennes du Moyen Âge à nos jours*, Mont-Saint-Aignan, PURH, 2006, p. 23-50, p. 37). Dans le diplôme de 1309, le légat du pape constate que la couronne est regardée « comme si le droit royal était constitué en elle » – « *cui multum reverentie auctoritatis ex dicti regni incolarum opinione deferetur, quasi in eo sit ius regium constitutum* » (« Archiepiscoporum et episcoporum Hungariae testimoniales Carolum Robertum corona, quam gentilis cardinalis nomine sedis apostolicae regno ac regi donaverat, fuisse incinctum datum Budae VIII kalend julii », 8 juillet 1309, FEJÉR G. (éd.), *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, t. 8, vol. 1 : *Ab anno Christi 1301-1316*, Budapest, 1832, p. 337-339, p. 338). En 1464, Mathias convoque la diète en vue du couronnement par ces mots : « *intendamus ad suscipiendam coronam regni, in qua totius pene dignitatis regie virtus quedam et summa consistit* » – « Allons recevoir la couronne du royaume, en laquelle réside une certaine force suprême de presque toute la dignité royale » (cité par HOLUB J., « Quod omnes tangit... », in *RHD*, vol. 28, n° 4, 1951, p. 97-102, p. 99). Mais disons-le toute de suite, la doctrine est la même en Hongrie comme en France : la « force » du couronnement n'est pas à chercher dans le sacré mais seulement dans le peuple. En ce sens, en 1440, quand la diète voulut « couronner Vladislas I<sup>er</sup> et que, la Sainte Couronne étant chez l'empereur Frédéric III, ils durent chercher un autre diadème, dans leur déclaration, publiée à cette occasion, ils soulignèrent que « *semper regum coronatio a regnicolarum voluntate dependet ac efficacia et virtus corone in ipsorum approbatione consistit* » – « le couronnement des rois dépendra toujours de la volonté des habitants du royaume et l'efficacité et la force de la couronne résident dans leur approbation » (*ibid.*, p. 97 ; KOVACHICH M. G. (éd.),

malgré le caractère conditionnel ou constitutif de l'acte du couronnement et alors même que le serment au peuple hongrois est amplement personnalisé, la liturgie maintient l'incise « aux peuples à moi sujets »<sup>1214</sup>.

En Hongrie comme dans le cas particulier du sacre constitutif de Charles VI, la tradition de mettre en scène un souverain lors du serment au peuple et avant les rites majeurs prime donc sur la logique que présiderait le caractère constitutif ou conditionnel de la cérémonie. En conséquence, les liturgies de couronnement tant des rois de Hongrie que du roi de France Charles VI ne se contredisent-elles pas lorsqu'elles mettent en scène un souverain lors des serments au peuple, sans attendre les actes constitutifs ou conditionnels des onctions ou du couronnement ? De plus, Charles VI lui-même n'aggrave-t-il pas cette contradiction en reconnaissant dans son ordonnance constitutionnelle de février 1401 la pleine validité de ses serments, qui plus est sur le fondement non pas de son discernement et consentement d'antan mais simplement au regard de sa qualité souveraine ? La contradiction ne peut se résoudre sans reconsidérer le rapport entre la volonté constituante du peuple et les onctions et le couronnement.

## ii. Le rapport constitutionnel et liturgique entre la volonté constituante du peuple et les onctions et le couronnement

Dans un sacre constitutif, l'onction et le couronnement font le roi en vertu de la volonté du peuple qui y est attachée. D'une certaine manière, l'onction ou le couronnement solennisent et situent symboliquement dans le temps et l'espace l'expression de la volonté ou du consentement. Mais, cela va sans dire, cette volonté n'apparaît pas tout à coup lors de l'onction ou lors du couronnement, elle existe déjà bien évidemment auparavant. En ce qui concerne le sacre constitutif de Charles VI, comme nous l'avons vu, le religieux de Saint-Denis l'atteste : « le peuple apprend avec de vifs transports d'allégresse que les ducs s'étaient décidés à hâter le couronnement du roi. »<sup>1215</sup> « Le roi fut reçu [à Reims] avec une joie inexprimable par la

---

*Vestigia comitorum apud Hungaros*, Budapest, Typis Regiae Universitatis, 1790, 832 p., p. 239). Voir aussi MARTYN R., « *Election and Descent in Medieval Hungarian Kingship* », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 383-390.

<sup>1214</sup> « *populorum mihi subiectionum* » (« *Ritus benedicendi et coronandi reges Hungariae, qui obtinuit, dum Albertus V, dux Austriae in regem Hungariae coronaretur* », in PEZ B. et HUEBER Ph. (éd.), *Codex diplomatico-historico-epistolaris*, t. 5, pars III : *Ab Anno Christi MCCCXVIII. usque ad MCCCXXXVIII*, Augustae vind. et Graecii, Sumptibus fratrum Veithiorum, 1729, p. 228-232, p. 231 ; les auteurs éditent leurs textes « *ex diversarum bibliothecarum mss. codd. et archivorum membranis* » [*ibid.*, page de titre]).

<sup>1215</sup> *Chronique du religieux de Saint-Denis*, op. cit., p. 17.

population des deux sexes, qui proclamait ses louanges »<sup>1216</sup>. Dès lors, puisque la volonté du peuple est manifestement existante avant la cérémonie et seulement dans l'attente de son expression solennelle, Charles VI peut déjà légitimement et d'une manière anticipée jouir d'une souveraineté constituée et donc jurer en qualité de souverain. Le discours du chancelier autorise cette analyse, puisqu'en proclamant que « c'est par la volonté des peuples qu'ils règnent », il faut conclure que la souveraineté ne dépend pas en premier lieu de l'onction ou du couronnement, mais avant toute chose de la volonté du peuple, laquelle ne peut être absolument enfermée dans les bornes temporelles et spatiales de l'onction ou du couronnement.

Du point de vue de l'herméneutique liturgique, le fait de décrire un roi souverain avant les rites constituants peut aussi trouver une justification. Au XIII<sup>e</sup> siècle, Guillaume Durand expose la doctrine liturgique comme suit :

comme le prêtre ne peut à la fois proférer beaucoup de paroles et faire beaucoup de choses, il parle et agit comme si le temps durait toujours et comme si ce qui n'était pas encore fait au commencement des formules était encore à faire, et ainsi les paroles et les signes ne doivent pas se rapporter au temps où ils sont faits ou proférés, mais à l'intention et à la conception de celui qui parle<sup>1217</sup>.

L'« intention » à propos des promesses, c'est de n'accorder la solennisation liturgique de la volonté du peuple qu'après que le clergé et les sujets ont eu l'assurance de promesses souverainement sanctionnées, conformément à une tradition remontant aux Carolingiens<sup>1218</sup>.

---

<sup>1216</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1217</sup> GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Rational ou manuel des divins offices*, BARTHÉLEMY Ch. (éd et trad.), t. 2, *op. cit.*, p. 313 ; « *sacerdos, cum non possit simul multa proferre et agere, ita loquitur et agit ac si tempus staret et essent adhuc facienda que in principio sermonis nondum erant facta, et uerba et signa non ad tempus sue prolationis sed ad conceptionem loquentis sunt referenda.* » (GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Guillelmi Duranti Rationale divinatorum officiorum. I-IV*, DAVRIL A. et TIBODEAU T. (éd.), *op. cit.*, livre 4, chap. 53, § 7, p. 483). Ici, le liturgiste s'intéresse au canon de la messe où après la consécration le prêtre « profère encore quelques paroles consécatoires [...] comme si la consécration n'était pas encore consommée » (GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Rational ou manuel des divins offices*, BARTHÉLEMY Ch. (éd et trad.), t. 2, *op. cit.*, p. 312).

<sup>1218</sup> Lors du sacre de Charles le Chauve en 869, le discours préliminaire d'Advence évêque de Metz fait comprendre que l'onction ne sera donnée qu'après et sous la condition des promesses : « Il nous paraît bon, si tel est votre avis, que, après que nous aurons entendu les paroles de Charles ici présent, nous montrions par un signe certain [l'onction] qu'il nous a été choisi et donné par Dieu. » Insistant il ajoute : « Nous croyons qu'il est convenable au prince et nécessaire à nous que nous entendions de sa bouche ce qu'un peuple fidèle doit entendre d'un roi très chrétien. » – « *videtur nobis, si placet vobis, ut, sicut post illius verba vobis manifestabimus, signo certissimo demonstramus quia illum a Deo electum et nobis datum principem credimus* » ; « *Et, si illi placet, dignum ipsi et necessarium nobis esse videtur ut ex eius ore audiamus quod a christianissimo rege fideli et unanimi in servitio illius populo [...] convenit audire* » (HINCMAR DE REIMS, *Annales de Saint-Bertin*, troisième partie, *op. cit.*, année 869, p. 159 ; traduit par FUSTEL DE COLANGES N., *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, Hachette, 1892, 716 p., p. 235). N. Fustel de Colanges en déduit : « Le sacre est, au fond, un contrat formel entre chaque roi et les évêques. » (*id.*). Voir aussi à propos du sacre de Louis le Bègue en 877 et de l'ordo d'Erdmann vers 900 : DAVID M., *Le serment du sacre du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Contribution à l'étude des limites juridiques de la souveraineté*, *op. cit.*, p. 103-105.

Le « temps » en revanche exigerait que les promesses souveraines ne soient données qu'après les rites constituants. En outre, les promesses et les rites constituants ne peuvent avoir lieu « à la fois ». Dans cette situation où l'« intention » s'oppose au « temps », il est alors préférable de privilégier l'« intention », donc de faire passer les promesses avant les rites. Pour ce faire, les liturgistes conçoivent qu'en ces cas particuliers<sup>1219</sup>, il faut entrer dans la liturgie « comme si le temps durait toujours ».

En somme tant du point de vue de la doctrine constitutionnelle que du point de vue de l'herméneutique liturgique, la prestation de serments souverains avant les rites constituants ne fait pas difficulté.

---

<sup>1219</sup> C'est le cas également des prières de l'offertoire où par « anticipation » le pain et le vin offerts sur l'autel à Dieu sont déjà appelés dans les oraisons « hostie sainte et immaculée » et « calice du salut » alors qu'ils n'ont pas encore été consacrés en corps et sang du Christ. La commission « *De abusibus missae* » du concile de Trente « avait été saisie de ce problème, elle avait répondu en maintenant les formules » (TIROT P., *Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du VII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Rome, C.L.V., 1985, 126 p., p. 75 et 77).

### Conclusion du chapitre troisième :

Sous les règnes de Charles V et de Charles VI, entre 1374 et 1407, cinq textes à valeur constitutionnelle s'intéressent au régime du sacre royal dans le contexte du problème d'un interrègne de fait jusqu'au sacre et d'un interrègne de droit jusqu'à la majorité. La « *lex vel constitutio* » d'août 1374 établit la majorité royale à treize ans révolus, âge à partir duquel le successeur jouit de la souveraineté et peut « prendre et recevoir au plaisir de [sa] volonté » l'onction et les insignes. Les ordonnances de Charles VI d'avril 1403 et du 26 avril 1407 disposent ensuite l'instantanéité de la succession souveraine dès le décès du prédécesseur, indépendamment d'une éventuelle minorité ou de l'échéance du sacre qui doit toutefois être célébré « incontinent ». En somme, affrontant les difficultés politiques et juridiques des successions royales, Charles V et Charles VI confirment et renforcent le pouvoir constituant du droit.

Paradoxalement, tandis qu'en 1374 Charles V affermit l'autorité du droit quant à la constitution du pouvoir, à la fin de son règne il projette le dessein avorté d'associer son fils aîné comme roi souverain par le seul moyen du sacre. Ce projet montre qu'aux yeux de Charles V et de son chancelier Pierre d'Orgemont, le sacre autant que le droit peuvent constituer le roi – droit et sacre forment deux régimes alternatifs et équivalents dans la constitution d'un roi. Aussi, selon cette logique, après le décès de Charles V en 1380, pour mettre fin à leur dispute sur la régence, les princes décident en parlement le 2 octobre 1380 de faire sacrer le successeur, de sorte à l'instituer roi souverain avant sa majorité. *A posteriori*, dans une ordonnance de février 1401, Charles VI reconnaît qu'au temps de sa minorité, son règne souverain est fondé par la seule vertu du sacre. En somme, comme nous l'avons déjà dit, les deux rois qui travaillèrent tant à une succession royale juridique, furent en même temps deux rois qui n'oblitérent jamais la vertu constituante du sacre. Il suffit que le sacre intervienne avant le droit pour qu'il soit constitutif, tout comme de même il suffit que le droit – coutumier ou légal – dispose avant le sacre pour qu'il soit également constitutif de la royauté.

Si le droit et le sacre opèrent de manière équivalente la constitution du pouvoir, c'est parce qu'ils procèdent d'une même cause. Les ordonnances à caractère constitutionnel d'août 1374, d'avril 1403 et du 26 avril 1407 établissent un droit constitutif. Or, la première ordonnance de 1374, selon les termes de l'avocat du roi en Parlement Jean Des Marès rapportés par la *Chronique du religieux de Saint-Denis*, est décrétée « avec [l'] assentiment [des princes] et celui des habitants du royaume ». De fait, selon l'ordonnance cette « loy ou constitution royal fu publiée ou Parlement du roy » en présence de « gens sages et notables, tant clerks comme

laiz, en très grant nombre ». Or, l'histoire récente des États-généraux démontre en accord avec le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue en 1324 qu'une assemblée qualitative et quantitative représente symboliquement tout le peuple. Aussi, l'ordonnance de 1407 pérennisant les dispositions de celle de 1403 publiée à son tour la loi en présence d'une « grant multitude ». En somme, Charles V et Charles VI ne manquent pas de sanctionner le droit constitutif par l'assentiment d'une assemblée symboliquement représentative du peuple.

L'importance du consentement de tous au droit constitutif est d'autant plus prégnante qu'avant son sacre Charles V met un point d'honneur à solliciter le consentement de ses « subgiez » à l'effectivité de son autorité fondée sur le droit coutumier. L'ordonnance d'août 1374 ensuite exige le serment de fidélité des grands envers le roi devenu majeur et sanctionne pénalement quiconque ne consentirait pas à l'effectivité de la constitution du pouvoir royal. Les ordonnances d'avril 1403, du 26 avril 1407 et une lettre du 26 avril 1403 insistent également sur la nécessité des serments de fidélité au roi successeur qui concernent les grands comme les « subgiez ». Quoique cet appel au consentement de tous par serment s'inscrit dans le contexte d'une guerre de légitimité dynastique, il rejoint aussi sur le plan de la doctrine la traduction de la *Politique* d'Aristote par Nicole Oresme – qui fut commandée par Charles V – selon laquelle « les roys tiennent princey<sup>1220</sup> selon les *lays* et sus gens qui sunt *subjeys volontaires* ; et les tirans le tiennent sus gens qui sont subjeys involontaires ». Il faut noter de plus qu'en accord avec le *Songe du Vergier* et la philosophie médiévale, c'est le bien commun qui légitime le caractère obligatoire du consentement des sujets au droit constituant la monarchie. Par ailleurs, l'élément constituant du droit n'est pas comme certains l'ont pensé le droit naturel ou divin. Lorsque la législation royale invoque le droit naturel, c'est en effet pour justifier la *rationalité* de la loi, c'est-à-dire sa conformité aux droits supérieurs, comme l'exige le droit canon. Par suite, le véritable élément constituant du droit gît dans le consentement du peuple.

Ce qui est vrai pour le droit constitutif l'est-il également pour le sacre constitutif de Charles VI ? Malgré la succession héréditaire pure, l'*ordo* de Charles V usité ritualise le consentement constituant du peuple par acclamation. La valeur constituante du « *Vivat rex* » n'est pas oubliée car le chancelier de l'Université de Paris Jean de Gerson l'enseigne longuement auprès de Charles VI et de sa cour en 1405 et en 1413. Ce cri légué par les sacres juifs, chanté lors du couronnement et fêté dans le même temps par tous les sujets du royaume signifie que « tout le peuple » « donn[e] » au roi sa « vie civile, roïale et universelle », à la manière de la *lex regia*. Par ailleurs, semblablement à ce que prévoit le droit constitutif, le sacre

---

<sup>1220</sup> Selon Oresme, on « entent par *princey* toute office publique » (*ibid.*, p. 191).

constitutif de Charles VI est suivi des serments de fidélité de « tous les vassaux et feaulx », c'est-à-dire de tous les sujets, de sorte que là aussi le consentement à l'effectivité est mobilisé.

En somme, l'étude du sacre dans son rapport à la législation constitutionnelle révèle que le droit autant que le sacre peuvent constituer le roi, car tous deux tirent leur force d'une même cause : le consentement du peuple. Les sujets consentent en effet autant lors de l'entrée en vigueur du droit constitutif, que lors de l'administration du sacre constitutif, de même qu'ils consentent à l'effectivité de l'un ou l'autre, notamment par les serments de fidélité. Cela confirme combien la doctrine officielle du royaume de France centrée sur le consentement constituant du peuple trouve un écho concret dans les législations constitutionnelles de Charles V et Charles VI touchant au sacre et à la succession.

Il faut savoir que l'œuvre constitutionnelle de ces deux rois sur le sacre et la succession cherche à compléter et à préciser une coutume successorale déjà existante. En ce sens la *lex editalis* de 1374 rappelle d'abord le contenu de la coutume successorale alors observé afin de mieux ensuite fixer l'âge légal de la majorité royale<sup>1221</sup>. Dès lors, si le sacre et la succession sont saisis par la loi entre 1374 et 1407, il ne faut pas oublier qu'ils sont également saisis par la coutume. Or, quelques années après ce cycle normatif, en 1419, Jean de Terrevermeille théorise dans ses *Tractatus* la coutume successorale française tout en livrant une doctrine sur le sacre royal<sup>1222</sup>. On peut donc se demander si, en accord avec la législation constitutionnelle de Charles V et de Charles VI, et en continuité avec l'œuvre royale du *Songe du Vergier*, Jean de Terrevermeille théorise le sacre royal et la coutume successorale sur le fondement du consentement constituant du peuple.

---

<sup>1221</sup> Voir p. 238.

<sup>1222</sup> JEAN DE TERREVERMEILLE, *Tractatus contra rebelles suorum regum*, BONNAUD J. (éd.), Lyon, C. Fradin, 1526, 121 f.





## Chapitre 4 : Le sacre et la coutume successorale théorisée par Jean de Terrevermeille (1419)

La thèse de doctorat de Jean Barbey soutenue en 1979<sup>1223</sup> a mis à jour les facettes d'une œuvre juridique capitale pour l'histoire de la succession au royaume de France avec une remarquable érudition. Il s'agit des *Tractatus contra rebelles suorum regum*<sup>1224</sup>, rédigés entre « février et septembre 1419 »<sup>1225</sup> par Jean de Terrevermeille. Le texte original est perdu, tout comme sa tradition manuscrite. Il nous reste seulement l'impression d'un des manuscrits, en 1526, par le libraire lyonnais Constantin Fradin avec la collaboration et la glose – aussi importante que le texte – du licencié en droit Jacques Bonaud rémunéré à cet effet<sup>1226</sup>. La seconde et dernière édition par François Hotman<sup>1227</sup> soixante-dix ans plus tard omet le dernier des trois traités qui, « orient[é] essentiellement sur l'indéfectible et nécessaire obéissance des sujets au roi de France, heurte trop les convictions du monarchomaque »<sup>1228</sup>. C'est donc à partir de l'imprimé de 1526 que peut être étudiée l'œuvre de Terrevermeille en son entier<sup>1229</sup>. Selon l'épître introductive de Bonaud, l'éditeur Fradin lui demande de « corriger » les erreurs de transcription des scribes ou les corruptions<sup>1230</sup>. Comme le remarque Jean Barbey, nul ne peut savoir l'importance et le nombre de ces corrections, mais il est certain que l'édition « est voulu[e] aussi proche que possible » du manuscrit. De plus, l'« authenticité » du manuscrit de 1526 peut être présumée, compte tenu de « la fidélité et l'admiration ouvertement professées par Bonaud à l'égard de l'auteur des *Tractatus* »<sup>1231</sup>.

Jean de Terrevermeille, formé à l'université de Montpellier, est licencié ès lois et gradué docteur en 1395<sup>1232</sup>. Il exerce comme praticien à Nîmes, sa ville natale, et ses concitoyens l'élisent deux fois premier consul de la municipalité. Témoin de la grande pitié au royaume de

---

<sup>1223</sup> BARBEY J., *La fonction royale : essence et légitimité. D'après les Tractatus de Jean de Terrevermeille*, Paris, NEL, 1983, 417 p.

<sup>1224</sup> JEAN DE TERREVERMEILLE, *Tractatus contra rebelles suorum regum*, BONNAUD J. (éd.), Lyon, C. Fradin, 1526, 121 f. (désormais *Tract.*)

<sup>1225</sup> Voir BARBEY J., *op. cit.*, p. 67-69.

<sup>1226</sup> *Ibid.*, p. 70, 71 et 78.

<sup>1227</sup> HOTMAN Fr., *Disputatio de controversia successionis regiae*, s. l., s. d., 1585.

<sup>1228</sup> BARBEY J., *op. cit.*, p. 75.

<sup>1229</sup> Ralph E. Giesey propose une édition numérique de l'œuvre sous la forme d'un « *work in progress* » : JEAN DE TERREVERMEILLE, *Three Tractates. New edition of the Latin text, with English summaries*, GIESEY R. E. (éd.), 2010, consulté le 13.12.2018, [http://www.regiesey.com/terrevermeille/terrevermeille\\_home.htm](http://www.regiesey.com/terrevermeille/terrevermeille_home.htm). Nous nous référons cependant toujours à l'édition de 1526. Un des intérêts de cette édition est qu'elle modernise les références de Terrevermeille.

<sup>1230</sup> *Tract., Epistola Bonaudi* : « forte scribarum transcriptione : aut alias corruptam corrigendum ».

<sup>1231</sup> BARBEY J., *op. cit.*, p. 78.

<sup>1232</sup> *Ibid.*, p. 42 et 407.

France<sup>1233</sup>, Jean de Terrevermeille trempa sa plume dans l'encre de la science du droit pour rétablir la légitimité du dauphin Charles, battue en brèche par la guerre civile et l'anarchie. Rappelons les faits. En 1415, convaincu de ses prétentions à la couronne de France, Henry V Lancastre et ses armées débarquent sur le continent. Le désastre d'Azincourt marque l'impuissance de l'armée française à endiguer la progression de l'envahisseur. Parallèlement, le 29 mai 1418, le roi de France Charles VI le fol et sa capitale tombent sous le joug du duc de Bourgogne Jean sans Peur, le chef du parti bourguignon<sup>1234</sup>. Ceux du parti Armagnac qui parviennent à échapper au massacre emportent le jeune dauphin Charles âgé de 15 ans à Bourges. Les Bourguignons négocient avec le roi d'Angleterre contre les Armagnacs, et donc contre le dauphin dont le destin est désormais lié à ces derniers<sup>1235</sup>. Dans ce contexte, Charles perd officiellement son statut de lieutenant général du royaume le 13 novembre 1418. En décembre il se proclame régent du royaume en raison de la démence de son père, mais son autorité est contestée par la majorité du pays<sup>1236</sup>. Poussé par les événements, Terrevermeille porte son secours intellectuel au dauphin.

Ce faisant, les *Tractatus* condamnent de manière anticipée et visionnaire le nouvel ordre international né du traité de Troyes, signé le 21 mai 1420 et approuvé par l'Université et les États-généraux le 6 décembre. Par ce traité, Charles VI jetait l'opprobre sur son fils – le « soy disant daulphin » auteur d' « orribles et énormes crimes et deliz »<sup>1237</sup>. Il instituait en lieu et place son gendre Henri V d'Angleterre comme régent et lui accordait à lui et ses hoirs la succession à la couronne de France.<sup>1238</sup> Mais la portée de l'œuvre de Terrevermeille est bien plus grande encore : il lègue pour la suite des siècles la doctrine achevée des lois fondamentales du royaume de France. André Lemaire écrit à ce propos qu'il est « le premier qui ait construit une théorie aussi solide, aussi complète et aussi rigoureuse de la succession à la couronne »<sup>1239</sup>. D'ailleurs, les défenseurs de Charles VII ne s'y trompent pas lorsqu'ils reprennent à leur compte cette doctrine comme en témoigne le mémoire de l'archevêque Jean Juvénal des Ursins en 1445<sup>1240</sup>. Dès 1420, les qualités et la fidélité de Jean de Terrevermeille sont reconnus par le

<sup>1233</sup> « *rex regum : dominus regis : et regni condolens miseris* » (*Tract.* III, art. VIII, f.<sup>o</sup> 85).

<sup>1234</sup> Comme le relate Terrevermeille : *Tract.* III, art. VIII, 7<sup>e</sup> partie, concl. 4.

<sup>1235</sup> Le traité de Troyes (1420) tiendra cette expression en son article 12 : « la partie vulgaument appelée du Daulphin et d'Armignac » (COSNEAU H. (éd.), *Les grands traités de la guerre de Cent ans*, Paris, Picard, 1889, 188 p., p. 102-115., p. 106).

<sup>1236</sup> Terrevermeille dresse la longue liste des villes et parties du royaume infidèles : cf. *Tract.* III, art. VIII, f.<sup>o</sup> LXXVII.

<sup>1237</sup> Art. 29 du traité. Voir COSNEAU H. (éd.), *op. cit.*, p. 113.

<sup>1238</sup> Sur le contexte historique de la rédaction des *Tractatus*, voir BARBEY J., *op. cit.*, p. 2-4 et 7.

<sup>1239</sup> Voir LEMAIRE A., *op. cit.*, p. 62.

<sup>1240</sup> *Id.* Voir la citation note 1252.

dauphin Charles qui, après avoir soumis à son autorité la cité infidèle de Nîmes, confie au juriste la charge d’avocat du roi en la sénéchaussée de cette ville<sup>1241</sup>.

En introduction du présent chapitre, considérons la doctrine de Jean de Terrevermeille sur la succession (A), ainsi que l’un des aspects clés de sa doctrine, à savoir le fondement de la coutume (B), de telle sorte à pouvoir s’interroger ensuite sur le rapport, dans la pensée de Terrevermeille, entre le sacre et le fondement de la coutume (C).

#### A. La doctrine de Terrevermeille sur la succession

Dans le premier traité, l’auteur synthétise ainsi sa doctrine sur la succession, en la huitième conclusion du premier article :

<p><i>in regno Franciae successione reperitur duntaxat consuetum : et ex sola vi consuetudinis obtentum : quod successio simplex defertur primogenitus maribus ex linea recta eorum quibus succeditur : et illa deficiente succedunt mare transversales iuxta gradus praerogativam</i><sup>1242</sup></p>	<p>dans la succession au royaume de France est reconnu seulement ce qui est coutumier et obtenu à partir de la seule force de la coutume : la succession simple est déférée au premier-né des mâles de la ligne directe, et celle-ci défailante aux mâles collatéraux selon la proximité de degré.<sup>1243</sup></p>
---	---

Terrevermeille énonce ici fidèlement le *contenu* de la coutume, mais là n’est pas l’apport principal. Son apport concerne le *régime* juridique de la succession. Il démontre juridiquement que la succession française se défère de manière « simple » et « *ex sola vi consuetudinis* »<sup>1244</sup> : seule la coutume défère la succession, ni le testament du roi<sup>1245</sup>, ni sa volonté, ses actes ou autre moyen<sup>1246</sup>, ni la législation royale<sup>1247</sup>, ni la décision du pape, des États-généraux ou du peuple<sup>1248</sup>, ni la destitution légitime d’un roi criminel<sup>1249</sup> ne peuvent y déroger. Cette succession n’est donc « ni héréditaire, ni élective, puisque personne n’élit. »<sup>1250</sup> Le régime de la succession française tel que démontré par Terrevermeille peut se résumer en un mot : l’*indisponibilité*. Ce

<sup>1241</sup> BARBEY J., *op. cit.*, p. 57-59.

<sup>1242</sup> *Tract.* I, art. I, concl. 8.

<sup>1243</sup> Toutes les traductions des *Tractatus* de Jean de Terrevermeille sont de nous sauf mention contraire.

<sup>1244</sup> « à partir de la seule force de la coutume ».

<sup>1245</sup> Cf. *Tract.* I, art. I, concl. 19.

<sup>1246</sup> Cf. *Tract.* I, art. I, concl. 24.

<sup>1247</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>1248</sup> Cf. *Tract.* I, art. IV, concl. 5.

<sup>1249</sup> « si un roi mérite d’être privé de son royaume, le premier né ou le successeur ne serait pas privé pour cette raison de la succession du royaume [de France]. » (*Tract.* I, art. I, concl. 23)

<sup>1250</sup> « *successio in regno franciae nec est hereditaria : nec simplex electiva : quia nemo eligit : et electio est actus voluntatis* » (*Tract.* I, art. I, concl. 14).

régime n'est point une invention de l'auteur, déjà observé à l'égard de la *souveraineté* de la couronne<sup>1251</sup>, Terrevermeille en explicite ses conséquences à propos de la *succession* à la couronne. Ce régime de l'indisponibilité de la succession est par la suite fermement enseigné chez des grands noms tels que Juvénal des Ursins<sup>1252</sup>, Guillaume Benoît<sup>1253</sup>, Charles de Grassaille<sup>1254</sup>, Charles Du Moulin<sup>1255</sup>, Michel de L'Hôpital<sup>1256</sup>, Guy Coquille<sup>1257</sup>, Jean Du

---

<sup>1251</sup> Le roi « ne pourret mie celle souveraineté donner, transporter ou aultrement alier, ne si n'y puet aucunement renuncier, car celle souveraineté et darrenier ressort, si sont si et par telle maniere conjoins et annexés a la couronne que ilz ne puent de luy estre separés » (*Le Songe du Vergier. Édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library*, SCHNERB-LIEVRE M. (éd.), t. 2 : *Livre II*, Paris, CNRS, 1982, 496 p., Livre 2, chap. CCLI, § 14). « Le roy de France a son couronnement jure et promet de garder les droiz royaulx de souveraineté et de derrenier ressort. Il s'ensuit donques que le roy ne le doit ne peut alier ne transporter » (JEAN DE MONTREUIL, *Traité contre les Anglais*, ORNATO E., PONS N., OUY G. (éd.), *Opera*, vol. 2 : *L'œuvre historique et polémique*, Turin, Giappichelli, 1975, p. 195, n° 222 ; le serment d'inaliénabilité de « la souveraineté, [d]es droitz et [de] la noblesse de la couronne de France » est introduit dans l'*ordo* de Charles V, voir *ORF VII*, p. 476).

<sup>1252</sup> « Au regard de la couronne et des ascendans les héritiers du sane sont nécessaires, et ne peut quiconeques est mon roy prejudicier a son héritier ou successeur, ne alyener ou transporter le royaulme en aultre main que en celle ou elle doyt venir par succession hereditale, et tellement que se il a filz il ne le peut exhereder ne faire que il ne ayt le royaulme apès luy. [...] Et la raison est bonne, car ceulx du sanc royal ont droyt ou royaulme, et approprement parler le roy n'y a que une manière de administration et usage durant sa vye seulement. » En outre, l'inaliénabilité de la succession serait sanctionnée par le serment du « sacre » selon lequel le roi « jure [...] expressement que il ne alyenera riens de son heritaige » (JEAN JUVÉNAL DES URSINS, *Audite celi*, LEWIS P. S. (éd.), *Écrits politiques de Jean Juvénal des Ursins*, t. 1, Paris, Klincksieck, 1978, p. 143-281, p. 186-188 ; le serment d'inaliénabilité de « la souveraineté, [d]es droitz et [de] la noblesse de la couronne de France » est introduit dans l'*ordo* de Charles V, voir *ORF VII*, p. 476).

<sup>1253</sup> Voir ARABEYRE P., « Droits et histoire : les fondements de la règle de succession au royaume de France chez Guillaume Benoît (1455-1516) », in KRYNEN J. (dir.), *Droit romain, jus civile et droit français*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 1999, p. 125-154, note 68. Sur les idées politiques du canoniste toulousain Guillaume Benoît, voir *id.*, *Les idées politiques à Toulouse à la veille de la Réforme. Recherches autour de l'œuvre de Guillaume Benoît (1455-1516)*, Toulouse, Presses de l'université des sciences sociales de Toulouse, 2003, 586 p.

<sup>1254</sup> « *Reges Franciae non possunt privare filios masculos vel propinquiores de genere habendo respectum ad lineam masculam* » (CHARLES DE GRASSAILLE, *Regalium Franciae libri duo*, Lyon, Simon Vincent, 1538, p. 147 cité par LA PERRIÈRE (de) H., *Du droit de la succession à la couronne de France dans la dynastie capétienne. Thèse pour le doctorat*, soutenue le 16 décembre 1908, Paris, Daragon, 147 p., p. 105).

<sup>1255</sup> « la coutume n'est pas proprement héréditaire, car le nouveau roi n'est pas l'héritier de son prédécesseur et ne succède pas à son patrimoine et à ses biens propres [...] mais il est successeur à la couronne par le droit du sang, selon la loi salique » (CHARLES DU MOULIN, *Commentaires sur la coutume de Paris*, *Opera*, t. 1, Paris, 1658, titre I, § 62, col. 26, cité dans LA PERRIÈRE (de) H., *op cit.*, p. 105).

<sup>1256</sup> Il déclare en ouverture des États-généraux de 1560 que « le roi ne tient la couronne de nous mais de Dieu et de la loy ancienne du royaume » (MICHEL DE L'HÔPITAL, « Harangue prononcée à l'ouverture des États Généraux de 1560 », *Œuvres complètes*, 3 vol., t. 1, Paris, Dufey, 1824, p. 389, cité par LA PERRIÈRE (de) H., *op cit.*, p. 105).

<sup>1257</sup> « une loy du royaume, qu'on appelle fondamentale, c'est-à-dire, qui soit telle que le roy et ses successeurs et le peuple y soient obligez, et ne puisse être revoquée par le roy, auquel rang est la loi salique et la prohibition d'alliener le domaine de la couronne incommutablement » (GUY COQUILLE, *Histoire de Nivernois*, *Œuvres*, t. 1, Bordeaux, Labottière, 1703, p. 259-449, p. 445).

Tillet<sup>1258</sup>, Jean Bodin<sup>1259</sup>, Charles Loyseau<sup>1260</sup>, Jean Savaron<sup>1261</sup>, Pierre Delommeau<sup>1262</sup> et Claude Joly<sup>1263</sup>. C'est cette règle d'or qui sera en pratique rappelée toutes les fois que sont violentées les lois fondamentales. Le testament de Louis XIV légitimant ses enfants naturels, par exemple, sera annulé par l'édit de 1717 sur le fondement que : « le roi est dans l'heureuse impuissance de violer les lois fondamentales du royaume »<sup>1264</sup>. En 1713, lors de l'enregistrement au Parlement des lettres patentes qui autorisent la renonciation du roi d'Espagne à la couronne de France, le premier président du Parlement de Paris Jean-Antoine de Mesmes déclara au roi « qu'une telle renonciation étoit absolument opposée aux lois fondamentales de l'Etat qui, depuis tant de siècles, règlent si heureusement l'ordre de la succession à la couronne. » Louis XIV lui-même reconnaîtra que les renonciations sont une « atteinte aux lois de l'Etat » – mais que la « conjoncture » et « le bien de l'Etat mesme » l'oblige à « sacrifi[er] »<sup>1265</sup>. Ces considérations donnent le recul nécessaire pour mesurer la portée des *Tractatus*. Au *contenu* et au *régime* de la succession, Terrevermeille ajoute ensuite l'exposé du *fondement* de la coutume successorale.

## B. La doctrine de Terrevermeille sur le fondement de la coutume

Dans le premier traité, le fondement de la coutume est exposé en la dernière et vingt-quatrième conclusion du premier article, dont nous transcrivons la partie la plus pertinente :

<sup>1258</sup> « Car ladite couronne escheoit au plus proche d'icelle par loy, non par disposition de celui qui en est administrateur seulement, et non pas propriétaire. » (DU TILLET J., *Les mémoires et recherches de Jean Du Tillet*, *op. cit.*, p. 46)

<sup>1259</sup> La couronne « n'est point déféré[e] par succession paternelle, mais bien en vertu de la loy du royaume » (BODIN J., *Les six livres de la République*, *op. cit.*, 1578, livre I, chap. 8, p. 117).

<sup>1260</sup> La monarchie est « successive, non eslective : non hereditaire purement [...] deférée au plus proche masle par la loy fondamentale de l'Etat » (CHARLES LOYSEAU, *Traité des seigneuries*, Paris, l'Angelier, 1608, 380 p., p. 43).

<sup>1261</sup> Le conseiller du roi retranscrit dans son traité la doctrine de Juvénal des Ursins citée ci-avant à la note 1252, voir SAVARON J., *De la souveraineté du roy et que sa majesté ne la peut souzmettre à qui que ce soit, ny aliener son domaine à perpetuité*, Paris, Mettayer, 1625 (1615), p. 13-17.

<sup>1262</sup> « la succession du royaume de France n'est pas hereditaire ny paternelle, mais legale et statutaire : de sorte que les rois de France sont simplement successeurs à la couronne, par vertu de la loi et coutume generale de France. » (PIERRE DELOMMEAU, *Les maximes générales du droit françois*, Rouen, Le Villain, 1612, 609 p., p. 23)

<sup>1263</sup> Se rapportant à l'autorité de Du Moulin, il écrit que le royaume « n'est pas héréditaire, mais successif » ; cette succession « oblige [les rois] aux loix immuables de l'Etat, et à la police qui y a esté établie par leurs ancestres du consentement des peuples » (CLAUDE JOLY, *Traité des restitutions des Grands*, s. l., Elzeuir, 1665, 228 p., p. 42).

Nous dressons ces références en suivant en partie LA PERRIÈRE (de) H., *op. cit.*, p. 105-109.

<sup>1264</sup> LOUIS XV, *Édit concernant la succession à la couronne*, Paris, 8 juillet 1717, *Isambert XXI*, p. 147.

<sup>1265</sup> AN, X<sup>1b</sup> 8895 « Procès-verbal... », Paris, 15 mars 1713, retranscrit par BOURBON (de) S., *Traité d'Utrecht et les Lois fondamentales du Royaume*, thèse pour le doctorat, Paris, Champion, 1914, 346 p., p. 321.

<p><i>Vicesimaquarta conclusio : quod rex Franciae non posset constitutionem : aut legem facere per quam patrimoniali iure : aut hereditario (quam consuetudine iuerit obtentum) in regno succederetur. probatur conclusio : quia consuetudo quae est iam in actu super hoc fuit : et est introducta ex consensu trium statuum : et totius civilis sive mystici corporis regni ad quos spectabant de iure communi regis institutio : et electio. iuxta glo. c. moyses. et. c. si ergo etc et text. xciii. distinc. legimus : ubi dicitur : quod exercitus populi facit regem : sive imperatorem. facit quod habetur. iiii. Reg. xi. et xiiii. ubi patet : quod populus sibi regem faciebat : igitur etc.<sup>1266</sup></i></p>	<p>Vingt-quatrième conclusion, que le roi de France ne pourrait faire une constitution ou une loi par laquelle la succession se ferait dans le royaume par droit patrimonial ou héréditaire (laquelle [succession] par la coutume il aurait obtenu). La conclusion est prouvée parce que <i>la coutume</i> qui est déjà en acte avant cela fut et est introduite à partir du consentement des trois états et de tout le corps civil ou mystique du royaume<sup>1267</sup>, auxquels appartenait l’institution et l’élection du roi selon le droit commun, conformément aux gloses du canon <i>Moyses</i> [Decretum II, C. 8, q. 1, c. 6] et du canon <i>Si ergo</i> [<i>ibid.</i>, c. 16] etc., et au texte distinction 93, <i>Legimus</i> [Decretum I, D. 93, c. 24] où il est dit que l’<i>exercitus</i><sup>1268</sup> du peuple fait le roi ou l’empereur. Il fait ce qui est contenu dans [2 Roi 14, 21], où il apparaît que le peuple faisait son roi pour lui-même : en conséquence, etc.</p>
---	--

Si le contenu et le régime de la succession française, tels que pensés par Terrevermeille, ne font point débat parmi les historiens du droit, le regard des universitaires s’est en revanche concentré sur le fondement de la coutume tel que formulé dans cette conclusion 24. En effet, dans cette conclusion, l’exposé du fondement de la coutume laisse supposer la reconnaissance d’un *consentement et pouvoir constituant du peuple*. Sans entrer dans les détails, avant la thèse de Jean Barbey, les historiens se divisent selon deux interprétations.

Selon la première interprétation, la conclusion reflète en son sens littéral la doctrine de Terrevermeille sur le fondement de la coutume. C’est l’opinion de William F. Church en 1941<sup>1269</sup> ; d’Ernst Kantorowicz en 1957 décrivant le juriste comme « un ardent constitutionnaliste »<sup>1270</sup> ; d’Henri Morel en 1970 distinguant dans la conclusion 24 les caractères

<sup>1266</sup> *Tract. I, art. I, concl. 24.*

<sup>1267</sup> Nous soulignons.

<sup>1268</sup> Nous ne traduisons pas ce terme qui porte à débat comme nous le verrons ci-après.

<sup>1269</sup> CHURCH F. C., *Constitutional thought in Sixteenth-century France. A Study in the evolution of ideas*, New-York, Octagon Books, 1969 (1941), 360 p., p. 29.

<sup>1270</sup> KANTOROWICZ E., *Les deux corps du roi, op. cit.*, p. 163.

de la *lex regia* là où Terrevermeille « dit nettement que l'institution et l'élection du roi appartiennent au corps civil et mystique du royaume, c'est-à-dire au peuple. »<sup>1271</sup> Milton Potter en 1937 conçoit bien lui aussi à la lettre la conclusion, mais il en nuance cependant la portée, pensant qu'il ne peut y avoir de rapport avec les concepts modernes du « roi en son parlement » ou de la « doctrine de la suprématie législative des représentants de la nation »<sup>1272</sup>.

Selon la seconde interprétation, la conclusion 24 ne peut traduire la doctrine véritable de l'auteur sur le fondement de la coutume, du fait de la contradiction de son sens littéral avec le reste de l'œuvre. C'est la position d'André Lemaire en 1907 – ainsi que de Henri de La Perrière qui le copie<sup>1273</sup> – : d'après ce premier, dans la conclusion 24, le juriste médiéval « n'a pu échapper à la toute-puissante scolastique », laquelle « vint fausser à la fin une théorie si judicieusement construite »<sup>1274</sup>. Semblablement, pour Jean de Pange en 1949, la conclusion « ne semble pas tenir compte » de « l'origine divine du pouvoir du roi de France » pourtant reconnue ailleurs dans le traité<sup>1275</sup>. Ralph E. Giesey en 1960 signale enfin que le « *consensus trium statuum* » de la conclusion 24 est remplacé dans le troisième traité par la « *voluntas capitum* »<sup>1276</sup> – il y a des « incohérences logiques »<sup>1277</sup>.

Dans les années soixante-dix, le débat n'est toujours pas clos à propos du fondement de la coutume chez Terrevermeille. Comme le constate Jean Barbey, les historiens « restent impuissants à vraiment expliquer et résoudre l'antinomie [des] positions successives [de Terrevermeille] »<sup>1278</sup>. Pourtant, selon lui, il est

difficile de croire que l'on puisse prendre en défaut l'esprit d'un juriste en toute autre occasion si rigoureux et qu'une bouffée de mentalité conciliaire [dans la conclusion 24] vienne ternir l'ordre unitaire du royaume et jeter bas l'éminente situation réservée au *caput*.<sup>1279</sup>

La conclusion 24 ne doit donc ni être interprétée littéralement dans le sens d'un « pouvoir de l'*universitas* » qui admettrait « sans la nommer, la fameuse *lex regia* »<sup>1280</sup>, ni être accusée de « contradiction »<sup>1281</sup>. Dès lors pour Jean Barbey,

---

<sup>1271</sup> MOREL H., « La place de la "*Lex regia*" dans l'histoire des idées politiques », *op. cit.*

<sup>1272</sup> « *King in his Parliament* » ; « *doctrine of legislative supremacy in the representatives of the nation* » (POTTER J. M., « The development and significance of the Salic law of the French », in *E. H. R.*, n° 52, 1937, p. 235-253, p. 246 ; nous traduisons).

<sup>1273</sup> Comparez LA PERRIÈRE (de) H., *op. cit.*, p. 102 et LEMAIRE A., *op. cit.*, p. 59.

<sup>1274</sup> *Id.*

<sup>1275</sup> PANGE (de) J., *op. cit.*, p. 427.

<sup>1276</sup> GIESEY R. E., « *The French Estates and the Corpus Mysticum Regni* », in *Album Helen Cam*, Louvain, Publication universitaires, 1960, p. 153-171, p. 164.

<sup>1277</sup> « *logical inconsistencies* » (*ibid.*, p. 170 ; nous traduisons).

<sup>1278</sup> BARBEY J., *op. cit.*, p. 280.

<sup>1279</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>1280</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>1281</sup> *Ibid.*, p. 283.



il n'y a [...] pas de distinction à faire entre un pouvoir qui appartiendrait *in habitu* [en propriété] à la communauté et celui du "chef" qui lui serait délégué, même irrévocablement, comme conséquence de son élection.

Car autrement, cela serait « intellectuellement incompatible avec la transcendance en soi du *caput regni* »<sup>1282</sup>. Pour Jean Barbey, le fondement de la coutume n'appartiendrait donc pas au peuple. En définitive, la méthode de Jean Barbey n'est pas littérale mais intertextuelle : le texte de la conclusion 24 est interprété à la lumière des autres textes des traités, non en opposition à ces derniers.

La thèse de doctorat de Jean Barbey appose ainsi un sceau quasi-définitif<sup>1283</sup> sur le débat du fondement de la coutume de succession selon Terrevermeille. Or, cette problématique mérite d'être ici à nouveau étudiée du fait de ses conséquences sur la question du sacre.

### C. Le sacre et le fondement de la coutume

De la problématique du fondement de la coutume de succession française découle inévitablement une certaine conception de la nature juridique du sacre. Cela va sans dire, pour Terrevermeille le sacre ne fait pas le roi. Il ne peut cependant en ignorer toute la signification doctrinale, si amplement déployée sous le règne de Charles V – pensons au *Traité de la consecracion des princes* de Jean Golein (1374), aux nombreux développements du *Songe du Vergier*<sup>1284</sup> sur le sacre et le couronnement (1376-1378). De fait, l'huile envoyée du Ciel, par laquelle sont oints les rois de France, représente un élément déterminant pour sa démonstration juridique. Le roi, écrit-il, tient le royaume « par sa puissance et autorité » en vertu de la « la coutume en vigueur », mais « toutefois à partir de la disposition et de l'expresse approbation de Dieu ». En effet, « que signifie la transmission de cette huile très sainte si ce n'est la disposition divine ou l'expresse approbation du Ciel de ce même royaume »<sup>1285</sup>. Ainsi, s'interroger sur le fondement de la coutume revient à résoudre la signification juridique du sacre et, inversement, on ne peut comprendre la nature juridique du sacre chez Terrevermeille sans s'intéresser au

---

<sup>1282</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>1283</sup> Alain Néry par exemple se fit aux conclusions de Jean Barbey (NÉRY A., « Jean Bodin et la théorie statutaire de la couronne », in *Jean Bodin. Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers (1984)*, Angers, PUA, 1985, p. 337-344, p. 337). Jacques Krynen selon ses propres mots tient des « développements [...] en conformité avec ceux, plus analytique, de J. Barbey » (KRYNEN J., *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Age (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, A. et J. Picard, 1981, 342 p., p. 318-322 et p. 318, note 479).

<sup>1284</sup> Cf. *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, Livre I, chap. LXXIII, LXXIV, LXXVI, LXXVII, LXXIX, LXXX-XCIII et CIX.

<sup>1285</sup> Cf. *Tract.* I, art. I, concl. 15 – pour une traduction en regard du latin, voir p. 338 et svt.

fondement de la coutume. L'enjeu principal réside donc dans la résolution du problème du fondement de la coutume.

Dans cette problématique du fondement de la coutume, il y a avant tout un enjeu de méthode. La méthode littérale ou intertextuelle a déjà été usitée par les chercheurs pour tenter de comprendre le sens et la portée exacts de la conclusion 24. Mais il nous semble qu'une autre méthode n'a pas été assez approfondie, celle de l'étude des sources. Une méthode qui en l'espèce a le mérite d'être facilitée par l'abondance des références de Terrevermeille dans chacune de ses conclusions<sup>1286</sup>. Alors, où se situent les sources de la conclusion 24 ? Au sens strict, elles sont dans le texte même de la conclusion. Toutefois, cette vingt-quatrième et dernière conclusion de l'article premier ne peut être étudiée de manière isolée par rapport aux conclusions qui la précèdent. L'article premier du premier traité en effet est un tout dont on ne peut retirer une partie sans que soit altérée la doctrine de la succession française. Mieux, la conclusion 24, étant placée à la fin, incarne l'aboutissement de toute la réflexion juridique de Terrevermeille sur la succession royale. Les sources juridiques qui peuvent nous renseigner sur le sens et la portée de la conclusion 24 se situent donc dans l'ensemble du premier article. L'enjeu est donc de savoir si les sources juridiques de l'article premier relatif à la succession au royaume de France confirment ou non à l'égard de la dernière et vingt-quatrième conclusion une interprétation littérale selon laquelle le consentement du peuple constitue le fondement de la coutume de succession, autrement dit que le peuple dispose d'un pouvoir constituant.

Nous étudierons donc les sources juridiques de la succession coutumière française pour savoir si elles confirment la thèse d'un consentement constituant du peuple (section 1) ; de sorte à souligner en quoi la nature juridique du sacre se comprend chez Terrevermeille comme le signe d'une volonté divine approuvant la volonté du peuple (section 2).

---

<sup>1286</sup> Voir BARBEY J., *op. cit.*, « Appendice III : statistiques générales des trois traités », p. 409-410. Concernant les sources juridiques, J. Barbey compte 736 références au *Corpus juris civilis*, 36 aux constitutions impériales, 486 au *Corpus iuris canonici* et 36 aux compilations féodales.



## Section 1 : Les sources juridiques de la succession coutumière française et la thèse du consentement constituant du peuple

Il ne s'agit pas de cataloguer toutes les sources de l'article premier mais plutôt de comprendre celles qui intéressent de manière particulière la succession royale. Dans cet article premier, tout le but de la démonstration de Terrevermeille est de définir le régime de la succession, et plus encore de le défendre contre les attaques dont il fait l'objet dans un contexte de guerre de légitimité dynastique. Il convient donc de se concentrer sur les sources relatives aux deux caractéristiques du régime de la succession : à savoir qu'elle est « simple » et qu'elle est dévolue par « la seule force de la coutume »<sup>1287</sup>. Pour cela, nous étudierons les sources d'une succession simple d'une part (A), et d'autre part les sources d'une succession par la seule force de la coutume (B).

### A. Les sources d'une succession simple

Les sources mettent en lumière le rôle du peuple dans une succession simple (1), puis le régime de dérogation à la succession simple (2).

#### 1. Le rôle du peuple dans une succession simple

Le caractère simple de la succession est établi au cours des trois premières conclusions. Dans la première conclusion, sont distinguées les « choses possédées patrimoniallement » et celles qui ne le sont d'aucune manière<sup>1288</sup> en vertu du droit civil<sup>1289</sup>. Dans la deuxième conclusion, sont ensuite distinguées « deux types de succession » : l'une « héréditaire » ou « par transmission », l'autre « simple » qui n'est « en aucune manière patrimoniale, ni héréditaire, mais "par écartement" », c'est-à-dire « d'une personne pour une autre ». Ce type de succession simple « a lieu pour les dignités au sein des offices, des empires et ce qui y ressemble, et des bénéfices ». Terrevermeille fonde principalement cette distinction sur le droit

---

<sup>1287</sup> Voir p. 305.

<sup>1288</sup> « *quod rerum quaedam possidentur patrimonialiter : ut domus : prata : et alia bona singulorum. quaedam vero nullatenus possidentur patrimonialiter : ut res publicae, utpote itinera publica : flumina : mare : quod est commune : similiter nec ecclesiae dignitates : imperium : officia publica : secularia : aut ecclesiastica.* » (Tract. I, art. I, concl. 1).

<sup>1289</sup> Inst. 2, 1.

civil et le droit canon.<sup>1290</sup> L'objet de la troisième conclusion est de montrer que c'est précisément en vertu du « droit commun » que la succession simple a force de droit dans « les royaumes, les puissances, les offices et les dignités »<sup>1291</sup>. Ce droit commun, selon Terrevermeille, est issu du *Decretum Gratiani* selon lequel « la principauté royale sur le peuple ne doit pas être déferée au sang mais à la vie », c'est-à-dire en fonction des mérites<sup>1292</sup>. Conformément au *Décret*, Terrevermeille note qu'il ne doit pas y avoir « d'acclamation du peuple, ni de raison de lien de sang, ni de considération de proximité » : le « gouvernement du peuple » ne peut pas être « transféré aux proches » à la manière de « l'héritage des champs et des biens »<sup>1293</sup>. En outre, confirmant le droit civil en la matière, le fait selon le juriste que dans l'Écriture « le peuple constituait le roi » prouverait « plus ouvertement » que « les administrations s'achèvent par la mort de l'administrateur et ne sont pas transmises aux héritiers. »<sup>1294</sup> L'auteur l'illustre par des citations des Livres des Rois : – « quand il avait entendu que Zamri s'était rebellé [...] tout Israël a fait pour lui un roi »<sup>1295</sup> ; – « le peuple tout entier de Judée a pris Azarias âgé de seize ans. Et ils le constituèrent roi pour son père, c'est-à-dire, à la place de son père<sup>1296</sup> ; – « ils le firent roi et l'oignirent »<sup>1297</sup>. Dans le royaume d'Israël donc, le caractère « simple » de la succession se prouve par le fait que le peuple « constitue » un roi « à la place » d'un autre. Terrevermeille prend soin de fonder en *droit* la validité de ses citations scripturaires : la loi *Ex hoc iure* (*Dig.* 1, 1, 5) dispose que « [c'est le droit des gens qui

<sup>1290</sup> « *quod in rebus passive successibilibus quantum ad propositum duplex successio reperitur. quaedam quae patrimonialis est : quam etiam textus iuris canonici hereditatem appellant. Et ista appellatur a quibusdam successio per transmissionem. Et ista continet in se successionem hereditariam ex testamento vel ab intestato. [Leviticus, 25, 45 et 46] etc. eo. titu. de suc. ab inte. et [Inst. 2, 14]. Et successionem singularem que in rem dicitur. ut. [Dig. 12, 2, 8.] Alia est successio simplex [n]ullatenus patrimonialis : nec hereditaria : sed per remotionem alterius a re vel loco. et haec a quibusdam successio per remotionem appellatur : quae proprie dicitur successio in locum alterius. i. successiva positio, et de hac loquitur [Dig. 28, 2, 29 ; Cod. 6, 28, 2 ; Dig. 28, 3, 13]. Et haec habet locum in dignitatibus in officiis : imperio : et similibus : et in beneficiis. et de hac loquitur [Dig. 1, 16, 10 ; Cod. 1, 49, 1]. Haec distinctio habetur et probetur [Decretum II, C. 8, q. 1, c. 4 et svt et c. 7]. Et per totam illam [Decretal. I, 6, 34 et glos. Johannes Mona sur id. ; Decretal. II, 16, 5 ; Decretal. III, 5 “c. si tibi” ; et Lib. Sext. 1, 6, 43.] » (*Tract.* I, art. I, concl. 2).*

<sup>1291</sup> « *Tertia conclusio quod successio simplex : non autem hereditaria. sive patrimonialis : sed per remotionem de iure communi locum habet in regnis : potestatibus : officiis et dignitatibus.* » (*Tract.* I, art. I, concl. 3)

<sup>1292</sup> Terrevermeille cite le canon *Moyses* (*Decretum* II, C. 8, q. 1, c. 6) comme suit : « *ut sciremus principatum in populo non sanguini deferendum : sed vitae* » (*Tract.* I, art. I, concl. 3).

<sup>1293</sup> L'auteur cite le canon *Si ergo* (*Decretum* II, C. 8, q. 1, c. 16) comme suit : « *nullam hic populi acclamatio nullam hic consanguinitatis ratio nullam propinquitatis habita contemplatio : ut propinquis tradatur regimen populi : sicut eis agrorum : et prediorum relinquuntur hereditas : etc.* » et le confirme en renvoyant à *Decretum* II, C. 8, q. 1, c. 6 et I, D. 79, c. 10 (*Tract.* I, art. I, concl. 3).

<sup>1294</sup> « *Inde etiam morte administratoris finiunt administrationes : et ad heredes non transeunt* [Inst. I, 22, 3 ; Dig. 27, 3, 2 ; Nov. 14, 2 ; Dig. 26, 1, 1] *apertius populus etiam regem constituerebat* [citations des Livres des Rois, cf. notes suivantes]. » (*Tract.* I, art. I, concl. 3)

<sup>1295</sup> 1 Roi 16, 16 : « *Quumque audisset rebellasse Zamri etc. fecit sibi regem omnis Israel etc.* » (*Tract.* I, art. I, concl. 3)

<sup>1296</sup> 2 Roi 14, 21 : « *Tulit autem universus populus Iudae Azariam annorum xvi. Et constituerunt eum regem pro patre suo. i. in locum patris sui* » (*Tract.* I, art. I, concl. 3).

<sup>1297</sup> 2 Roi 11, 12 : « *Feceruntque eum regem et unxerunt etc.* » (*Tract.* I, art. I, concl. 3)

a] « fondé les royaumes etc., à savoir selon la glose, par chaque nation qui a élu pour elle un roi. »<sup>1298</sup>

De ces trois premières conclusions du juriste ressort premièrement que le caractère « simple » de la succession est disposé selon le « droit commun », à savoir le droit civil et le droit canon conformément à la doctrine de ce temps<sup>1299</sup>. Il est important de conserver cela à l'esprit : lorsque dans un royaume le régime d'une succession est le droit commun, celle-ci doit nécessairement être simple. Il en ressort secondement que cette succession simple trouve son illustration la plus parfaite dans les exemples bibliques où le peuple *fait, constitue* le roi à la place d'un autre. Dans le régime d'une succession simple, le peuple tient donc un rôle constituant. Mais il y a plus : le rôle constituant du peuple n'est pas une exception propre à la succession simple, c'est le principe universel. En effet, il s'agit d'une conséquence fondée sur un « *ius gentium* », un « droit des peuples » selon lequel *il appartient à la nation de fonder le royaume en élisant pour elle un roi*, droit reconnu tel dans la loi *Ex hoc iure* et sa glose.

Les conclusions 4 à 7 de Terrevermeille s'intéressent ensuite aux cas où la succession déroge au droit commun.

---

<sup>1298</sup> « *de hoc etiam est tex. cum glo. in. I. ex. hoc. de iust. et iu. iude regna condita etc. dicit glos. scilicet a singulis gentibus quae sibi regem elegerunt.* » (*Id.*) La citation de Terrevermeille est fidèle à sa source : « *Ex hoc iure gentium introducta bella : discretiae gentes : regna condita* » dispose *Dig.* 1, 1, 5 ; la glose ordinaire d'Accurse commente le mot « *condita* » comme suit : « *a singulis gentibus quae sibi regem elegerunt* » (ACCURSE, *Glossa ordinaria, Digestum novum*, Lyon, Hugues de la Porte, 1560, 1742 col. [désormais *Glos. ord. sur Dig.*], 1, 1, 5 *ad v. condita*).

<sup>1299</sup> En effet, comme l'explique bien Jacques Krynen à propos du droit romain : « Bartole et ses épigones n'ont pas cessé d'œuvrer à la promotion doctrinale et pratique de ce *jus commune*, accentuant la vocation du droit savant à fournir principes, définitions, règles et techniques valant universellement. Tout droit d'origine locale doit y être confronté, et en l'absence de disposition particulière la loi romaine s'applique directement en sa qualité de droit commun. » (KRYNEN J., « Le droit romain "droit commun de la France" », in *Droits*, vol. 38, n° 2, 2003, p. 21-36, p. 21). Le droit canon quant à lui constitue également un droit commun, d'une manière beaucoup plus évidente, étant le droit de l'Église, d'où l'expression contemporaine de « droit romano-canonique » pour désigner le « *ius commune* » de jadis (KRYNEN J., *Le théâtre juridique. Une histoire de la construction du droit*, Paris, Gallimard, 2018, 448 p., p. 26). Sur le droit commun et le droit romain, voir aussi *ibid.*, « Le droit romain "droit commun de la France" », in *Droits*, t.38, 2003, p. 21-35 ; et GIORDANENGO G., « *Jus commune* et "droit commun" en France du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle », in KRYNEN J. (dir.), *Droit romain, jus civile et droit français*, Toulouse, Presses universitaires des sciences sociales de Toulouse, 1999, p. 219-247. La réception d'un droit commun assimilé au droit romain est toutefois critiquée par CASTALDO A., « Pouvoir royal, droit savant et droit commun coutumier dans la France du Moyen Âge. À propos de vues nouvelles I », *Droits*, vol. 46, n° 2, 2007, p. 117-158 ; *ibid.*, « Pouvoir royal, droit savant et droit commun coutumier dans la France du Moyen Âge. À propos de vues nouvelles II : Le droit romain est-il le droit commun ? », *Droits*, vol. 47, n° 1, 2008, p. 173-248. Critique à laquelle répond GIORDANENGO G., « *Roma nobilis, orbis et domina*. Réponse à un contradicteur », in *RHD*, vol. 88, n° 1, 2010, p. 91-150.

## 2. La dérogation à la succession simple

Terrevermeille montre quels peuvent être les fondements d'une dérogation à la succession simple et en présente des exemples (a). Le royaume de France toutefois fait figure de contre-exemple (b).

### a. Fondements et exemples

La conclusion quatrième montre que « dans les royaumes, duchés, ou autres puissances semblables une succession héréditaire et patrimoniale peut faire obtenir une charge en vertu de la coutume »<sup>1300</sup>. Selon Terrevermeille, le droit canon reconnaît déjà cette dérogation en faveur du royaume de Hongrie et du royaume du Portugal<sup>1301</sup>. La glose ordinaire, précise le juriste, se consacre à cette question au canon *Moyses*<sup>1302</sup> – nous y reviendrons. Terrevermeille souligne que la « coutume » du Portugal est « rationnelle et utile à la chose publique »<sup>1303</sup>. Selon la cinquième conclusion, la coutume étant égale à la loi, celle-ci peut comme elle introduire un nouveau mode de succession<sup>1304</sup>, conformément aux dispositions du droit civil ainsi que du droit féodal<sup>1305</sup>. La loi et la coutume seules peuvent donc chacune fonder une dérogation au droit commun<sup>1306</sup>. C'est pourquoi, selon la conclusion sixième, en l'absence de coutume « on s'en tient au droit commun »<sup>1307</sup> tel que le prévoient le droit civil et le droit canon<sup>1308</sup>. Or, selon la septième conclusion, en l'espèce, la succession française ne se fait pas « par testament ou *ab intestat* »<sup>1309</sup> comme au Portugal ou en Hongrie. Le royaume de France ne dérogerait donc pas, malgré les apparences, au droit commun d'une succession simple.

---

<sup>1300</sup> « *Quarta conclusio : quod in regnis : ducatus : et similibus potestatibus : successio hereditaria et patrimonialis potest per consuetudinem sibi locum obtinere : ut in vim eius regna defenduntur heredibus : et in eis iure hereditario succedatur.* » (Tract. I, art. I, concl. 4)

<sup>1301</sup> L'auteur se base respectivement sur *Decretal.* III, 34, 6 et *Lib. Sext.* I, 8, 2.

<sup>1302</sup> *Decretum* II, C. 8, q. 1, c. 6.

<sup>1303</sup> « *Haec enim consuetudo rationalis est et rei publicae utilis* » conformément à *Decretal.* I, 4, 11 (Tract. I, art. I, concl. 4).

<sup>1304</sup> « *Quinta conclusio : quod etiam ex consuetudine potuit : et potest causari alia species a praedictis successionis in regnis et potestatibus.* » ; « *quia quod potest lex : potest et consuetudo : parem enim vim obtinent.* » (Tract. I, art. 1, concl. 5)

<sup>1305</sup> *Inst.* 3, 11 ; *Inst.* « *de acquir. possess. per arro.* » (référence non trouvée) ; *Dig.* 1, 3, 32 et svt ; *Dig.* 8, 4, 13 (§1) ; *Dig.* 50, 2, 11 ; *Lib. Feud.* 1, 5 (§ 1).

<sup>1306</sup> Sur l'opinion des canonistes selon laquelle « *ratione provinciae, per contrariam consuetudinem derogatur iuri communi* », voir MOCHI ONORY S., *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato. (imperium spirituale – iurisdictio divisa – sovranità)*, op. cit., p. 248 et 249.

<sup>1307</sup> « *aliter autem statum iuri communi in his et viribus successionis simplicis quae de iure communi in his ut praefertur, obtinent.* » (Tract. I, art. I, concl. 6)

<sup>1308</sup> *Cod.* 7, 62, 32 ; *Nov.* 7, 2 ; *Dig.* 39, 6, 25 ; *Clementinae* 3, 13.

<sup>1309</sup> *Tract.* I, art. I, concl. 7.

## b. Le contre-exemple du royaume de France

La huitième conclusion expose la définition juridique singulière de la succession française. André Lemaire en traduit les premiers mots comme suit : « En France, la couronne est, *de droit coutumier*<sup>1310</sup>, successive, et déferée par la seule force de la coutume »<sup>1311</sup>. Mais, selon nous, cette traduction s'éloigne des termes précis employés par Terrevermeille, et cela peut conduire à une erreur d'interprétation. En effet, la couronne française n'est point successive en vertu du « droit coutumier » comme le traduit André Lemaire, mais en vertu du « droit commun ». Voici à nouveau notre traduction :

dans la succession au royaume de France est reconnu seulement ce qui est coutumier et obtenu à partir de la seule force de la coutume : la succession simple est déferée au premier-né des mâles de la ligne directe, et celle-ci défailtante aux mâles collatéraux selon la proximité de degré.<sup>1312</sup>

Dans cette définition, le rôle de la coutume est de *déferer la succession simple*, non pas d'y déroger. Mais, pour lever toute ambiguïté, citons la conclusion dixième :

<i>statut [...] iuri communi secundum quod facultas de regnis testari non competit : nec est locus hereditariae successioni : nam quod iuri communi per consuetudinem et statutum detractum non reperitur regulis iuris communis : remanet reservatum</i> <sup>1313</sup> .	Le droit commun dispose [...] que la faculté de tester ne s'applique pas aux royaumes et que ceux-ci ne sont pas un lieu de la succession héréditaire. En effet, en droit commun le statut ne se trouve pas décrété par la coutume, il demeure conservé par les règles de droit commun.
---	---

Voilà une chose essentielle que nous pourrions oublier : le régime de droit commun, que ce soit dans le royaume de France ou un autre, n'est pas établi par la coutume : il tire son autorité de ses règles propres. Dès lors, en cas de silence de la coutume, le régime du droit commun s'imposera et l'hérédité de la succession devra nécessairement être écartée. La conclusion suivante onzième insiste à nouveau en ce sens : si la coutume ne permet pas de conclure que la succession dans le royaume est héréditaire, alors « conformément au statut du droit commun »

<sup>1310</sup> Nous soulignons.

<sup>1311</sup> LEMAIRE A., *op. cit.*, p. 55. Semblablement, Jean Barbey pense aussi que c'est « la coutume » qui a donné à la succession royale « la forme d'une succession simple » (BARBEY J., *op. cit.*, p. 324).

<sup>1312</sup> *Tract. I*, art. I, concl. 8. Voir la version latine p. 305.

<sup>1313</sup> *Ibid.*, concl. 10.



l'hérédité ne peut avoir lieu<sup>1314</sup>. En outre, la conclusion vingtième rappelle que « les autres enfants du roi n'ont pas, d'après le droit commun<sup>1315</sup>, le droit à la légitime portion dans le royaume qu'ils auraient au titre du droit naturel. »<sup>1316</sup> Terrevermeille ne dit pas ici d'après la coutume, mais « d'après le droit commun » : preuve que le droit commun fait autorité en matière de succession partout où la coutume ne prévoit pas de dérogation. L'ensemble de ces conclusions permet de comprendre précisément quel est le fondement de droit de la succession simple dans le royaume de France : le *ius commune*<sup>1317</sup>.

La succession simple dès lors ne dépend pas de la sanction d'une coutume, elle demeure effective selon le droit commun tant qu'une coutume n'y déroge pas. Or, en France, selon Terrevermeille, la coutume n'a pas dérogé à la succession simple. Par conséquent, ce que nous avons conclu au paragraphe précédent s'applique au royaume de France : la succession simple de la monarchie française suppose que le peuple de France fait et constitue le roi à la place d'un autre, conformément au droit des gens disposé en la loi *Ex hoc iure* et sa glose. En outre, ce régime du droit des gens, du fait qu'il oblige par définition toutes les nations<sup>1318</sup>, peut même laisser préjuger qu'en cas de dérogation à la succession simple, la place du peuple dans la constitution d'un roi ne soit pas pour autant oblitérée.

Pour en savoir plus, étudions les sources juridiques d'une succession par la seule force de la coutume.

## B. Les sources d'une succession par la seule force de la coutume

La démonstration selon laquelle la succession française est déférée de manière « simple » et « par la seule force de la coutume » est établie à la conclusion huitième. Les conclusions suivantes ont pour rôle soit de réfuter les violations de ce régime soit de préciser sa portée ; et cela, toujours en vertu de l'autorité ou de la coutume ou du droit commun<sup>1319</sup>. Cependant, pour la dernière conclusion de l'article 1<sup>er</sup>, la conclusion 24, l'argument de l'autorité

---

<sup>1314</sup> « *Probatum conclusio in prima parte sui : quod non reperitur consuetudine obtentum : quod ex testamento : aut ab intestato ex voluntate activa et dispositiva regis ei in regno succedatur : proprie sumpto vocabulo istius termini ab intestato. ergo statum in hoc iuri communi : secundum quod in regnis non est locus huic successioni, iuxta [Cod. 7, 62, 32 ; Glos. ord. sur Dig. 39, 6, 25] » (Tract. I, art. I, concl. 11).*

<sup>1315</sup> Nous soulignons.

<sup>1316</sup> « *Vigesima conclusio : quod primogenito succedente in regno Francia alii liberi regis non habent in regno de iure communi ius legitimarum portionum quae debentur iure naturae.* » (Tract. I, art. I, concl. 20). Le Tract. I, art. I, concl. 22 le dit également : « *licet filiis primogenitis et sequen. de iure communi non debeatur in regno legitimae portiones iure naturae* ».

<sup>1317</sup> Pour rappel, la définition du *ius commune* se situe à la note 1299.

<sup>1318</sup> Voir p. 325 et en particulier les notes 1356 et 1357.

<sup>1319</sup> Cf. Tract. I, art. I, concl. 9-23.

de la coutume ou du droit commun n'est pas suffisant. En effet, à cet endroit, Terrevermeille se demande si le roi peut « faire une constitution ou une loi » modifiant les règles de « la succession » établies par la coutume<sup>1320</sup>. Or cela devrait être possible, car d'après Terrevermeille la loi et la coutume sont pourvues d'une égale autorité<sup>1321</sup> ; et si l'une et l'autre se contredisaient, la règle postérieure pourrait prévaloir sur la règle antérieure<sup>1322</sup>. C'est donc à ce moment-là que le juriste met en exergue les sources proprement dites d'une succession déferée par la seule force de la coutume, lesquelles nous dévoilent le fondement de la coutume. Nous transcrivons à nouveau la première partie de la conclusion 24 par commodité pour le lecteur :

<p><i>Vicesimaquarta conclusio : quòd rex Franciae non posset constitutionem : aut legem facere per quam patrimoniali iure : aut hereditario (quam consuetudine iuerit obtentum) in regno succederetur. probatur conclusio : quia consuetudo quae est iam in actu super hoc fuit : et est introducta ex consensu trium statuum : et totius civilis sive mystici corporis regni ad quos spectabant de iure communi regis institutio : et electio. iuxta glo. c. moyses. et. c. si ergo etc et text. xciii. distinc. legimus : ubi dicitur : quòd exercitus populi facit regem : sive imperatorem. facit quod habetur. iii. Reg. xi. et xiiii. ubi patet : quod populus sibi regem faciebat : igitur etc.</i></p>	<p>Vingt-quatrième conclusion, que le roi de France ne pourrait faire une constitution ou une loi par laquelle la succession se ferait dans le royaume par droit patrimonial ou héréditaire (laquelle [succession] par la coutume il aurait obtenu). La conclusion est prouvée parce que la coutume qui est déjà en acte avant cela fut et est introduite à partir du consentement des trois états et de tout le corps civil ou mystique du royaume, auxquels appartenait l'institution et l'élection du roi selon le droit commun, conformément aux gloses du canon <i>Moyses</i> [<i>Decretum</i> II, C. 8, q. 1, c. 6] et du canon <i>Si ergo</i> [<i>ibid.</i>, c. 16] etc., et au texte distinction 93, <i>Legimus</i> [<i>Decretum</i> I, D. 93, c. 24] où il est dit que l'<i>exercitus</i><sup>1323</sup> du peuple fait le roi ou l'empereur. Il fait ce qui est contenu dans [2 Roi 14, 21], où il apparaît que le peuple faisait son roi pour lui-même : en conséquence, etc.</p>
---	--

<sup>1320</sup> « *rex Franciae non posset constitutionem : aut legem facere per quam patrimoniali iure : aut hereditario [...]* in regno succederetur » (Tract. I, art. I, concl. 24).

<sup>1321</sup> « *quia quod potest lex, potest et consuetudo parem enim vim obtinent.* » (Tract. I, art. I, concl. 5)

<sup>1322</sup> Voir HALPERIN J.-L., « *Lex posterior priori derogat, lex specialis derogat generali.* Jalons pour une histoire des conflits de normes centrée sur ces deux solutions concurrentes », in *Revue d'histoire du droit*, Brill Academic Publishers, t. 80, 2012, p. 353-397.

<sup>1323</sup> Nous ne traduisons pas ce terme qui porte à débat comme nous le verrons ci-après.

La conclusion 24 mobilise trois sources juridiques, à savoir la glose du canon *Moyses*, la glose du canon *Si ergo* et le canon *Legimus*, ainsi qu’une source scripturaire 2 Roi 14, 21 ayant pour fin de confirmer le canon *Legimus*. Il se trouve que la glose du canon *Moyses* a pour particularité de faire elle-même référence aux deux autres sources juridiques de Terrevermeille – *Si ergo* et *Legimus*<sup>1324</sup>. Nous analyserons donc en premier la glose du canon *Moyses* selon laquelle « les rois doivent être faits par l’élection »<sup>1325</sup> (1), puis en second le canon *Legimus* selon lequel l’« *exercitus* fait l’empereur »<sup>1326</sup> (2) – la glose du canon *Si ergo* comme nous le verrons ne nécessitant pas une analyse particulière.

### 1. La glose du canon *Moyses* : « les rois doivent être faits par l’élection »

Le glossateur du canon *Moyses* commente les termes « le principat royal [...] ne doit pas être déferé au sang » comme suit :

<p><i>Non sanguini] Ar. quod reges debent fieri per electionem. 93. dist. legimus. et i. ea. si ergo. nisi habeant ex privilegio constituere successorem sibi, ut 63. dist. in synodo. aliàs etiam de iure omnes saeculares potestates non debent succedere</i></p>	<p>Non au sang] L’argument est que les rois doivent être faits par l’élection, distinction 93 <i>Legimus</i> [<i>Decretum</i> I, D. 93, c. 24] et <i>infra</i> même argument <i>Si ergo</i> [<i>Decretum</i> II, C. 8, q. 1, c. 16]. À moins qu’ils n’aient le droit par privilège de constituer leur successeur, selon distinction 63, <i>In synodo</i> [<i>Decretum</i> I, D. 63, c. 23]. Autrement, de droit, toute puissance séculaire ne doit pas succéder</p>
---	---

La glose distingue d’un côté une règle à portée générale – « selon laquelle les rois doivent être fait par l’élection » – et de l’autre un « privilège » permettant de s’y soustraire. S’il n’y a pas de privilège, alors « *de jure* » la puissance séculaire ne doit pas succéder. L’expression « *de jure* » désigne donc un régime de droit commun ayant pour pendant un régime dérogatoire dispensé par le « privilège ». En effet, le privilège par définition a pour fonction de déroger au régime de droit commun – la glose enseigne en ce sens qu’ont des privilèges « tous ceux qui sont exemptés du droit commun »<sup>1327</sup>. Or, cette distinction entre un régime de droit commun et

<sup>1324</sup> Voir la transcription de la glose ci-après.

<sup>1325</sup> « *reges debent fieri per electionem* » (*Decretum* II, C. 8, q. 1, c. 6).

<sup>1326</sup> « *exercitus imperatorem faciat* » (*Decretum* I, D. 93, c. 24). Nous ne traduisons pas le terme *exercitus* qui porte à débat comme nous le verrons.

<sup>1327</sup> « *Sed hic privati dicuntur omnes exempti a iure communi : sive sit collegium, sive aliqua specialis persona.* » (*Glos. ord.* sur *Decretum* I, D. 3, c. 3)

un régime dérogatoire est exactement reprise dans la conclusion 24 de Terrevermeille. Celle-ci distingue en effet d'un côté un régime qualifié « de droit commun » selon lequel « l'institution et l'élection du roi » appartiennent au corps civil, et de l'autre un régime dérogatoire établi par la « coutume » dans lequel l'élection d'un roi n'est plus en vigueur<sup>1328</sup>. De cette dualité – régime de droit commun/régime dérogatoire – découle une conséquence juridique fondamentale, à savoir qu'en cas d'application du régime dérogatoire, le régime de droit commun demeure malgré tout *en droit valide*. Pour cause, par définition, un régime dérogatoire ne *viole* aucunement, pas plus qu'il ne *réforme* ou *abroge* le droit commun, au contraire il en reconnaît la pleine validité puisque aussitôt que la coutume ou le privilège tombe en désuétude, le droit commun doit « *de jure* » être à nouveau *effectif*. C'est ce qu'affirme la glose du canon *Moyses* – s'il n'y a pas de privilège alors « de droit, toute puissance séculaire ne doit pas succéder » – ; et c'est aussi ce que rappelle Terrevermeille – en l'absence de coutume « le droit commun prévaut »<sup>1329</sup>. D'ailleurs, l'emploi de l'imparfait dans « auxquels *appartenaient*<sup>1330</sup> l'institution et l'élection du roi »<sup>1331</sup> souligne bien que le droit d'élection et d'institution du corps civil du royaume de France est valide en vertu du droit commun, mais désormais non-effectif en vertu du régime de dérogation dispensé par la coutume. Ainsi, Terrevermeille reconnaît la validité juridique du droit commun selon lequel « les rois doivent être fait par l'élection ». Certes, mais d'après le droit canonique, qui fait le roi par l'élection ? Et, peut-on ajouter, d'une manière générale, que ce soit en régime électif ou héréditaire, qu'est-ce qui fait le roi ?

Pour le savoir, il faut regarder ce qu'enseignent le canon *Legimus* et la glose du canon *Si ergo* auxquels renvoie Terrevermeille suivant la suggestion de la glose du canon *Moyses*. Pour ce qui concerne notre sujet, la glose du canon *Si ergo* se borne à expliquer pourquoi « il n'est permis à personne d'élire son successeur » et que « nul ne peut s'élire lui-même »<sup>1332</sup>. Elle ne dit pas explicitement si l'élection doit venir du peuple, ni si de manière générale il lui revient de *faire* le roi. Il convient donc d'analyser de manière approfondie le canon *Legimus* qui dispose « *exercitus imperatorem faciat* »<sup>1333</sup>.

<sup>1328</sup> Pour rappel, la succession française n'est pas « élective, puisque personne n'élit » écrit Terrevermeille, voir note 1250.

<sup>1329</sup> Voir *Tract.* I, art. I, concl. 10 cité et traduit p. 317.

<sup>1330</sup> Nous soulignons.

<sup>1331</sup> *Tract.* I, art. I, concl. 24.

<sup>1332</sup> *Decretum* II, C. 8, q. 1, c. 16.

<sup>1333</sup> « [que] *l'exercitus fasse l'empereur* » (*Decretum* I, D. 93, c. 24).

## 2. Le canon *Legimus* : « l'*exercitus* fa[ic]it l'empereur »

Pour comprendre ce canon, il importe avant tout de s'intéresser à sa traduction (a), puis à son régime (b), enfin à sa réception eu égard au fondement de la coutume chez Ockham et dans le *Songe du Vergier* (c).

### a. La traduction du canon *Legimus*

Le sens premier et commun d'*exercitus* désigne l'*armée*. Serait-ce en droit canonique l'*armée* qui fait l'empereur ? Terrevermeille qui cite ce canon en propose une version différente : « l'*exercitus* du peuple fait le roi ou l'empereur »<sup>1334</sup>. Il glose par-là le canon de deux manières : par le génitif « *populi* » adossé au nominatif « *exercitus* » et par l'extension du canon au « roi ». Cette extension du canon au roi est légitime parce que la glose ordinaire le fait également dans son commentaire du canon *Legimus*<sup>1335</sup>. Mais le génitif « *populi* » a-t-il un sens ? Pourquoi donc Terrevermeille parle-t-il d'une « "armée" du peuple » pour faire le roi ? Cela paraît peut cohérent puisque le juriste n'attribue nulle part à une armée le rôle de faire le roi ; au contraire, le corps du royaume, qualifié de « civil », est par définition l'antonyme du *militaire*. De plus, Terrevermeille confirme ce canon par une citation du livre des Rois montrant que « le peuple » – et non une armée, ni même une armée du peuple – « faisait le roi pour lui-même »<sup>1336</sup>. R. Giesey traduit le « *exercitus populi* » de Terrevermeille par « 'army of the people' »<sup>1337</sup>. E. Kantorowicz traduit le canon *Legimus* par : « l'armée fait l'empereur »<sup>1338</sup> ; et c'est ainsi qu'il le comprend chez Terrevermeille<sup>1339</sup> ; mais il n'en discute pas la signification. Jean Barbey pense pour sa part que l'auteur des *Tractatus* « reproduit ce canon de façon erronée »<sup>1340</sup> ; certes, mais l'historien du droit ne propose pas de traduction, n'y d'explication supplémentaire. Tâchons d'y voir plus clair.

---

<sup>1334</sup> « *exercitus populi facit regem : sive imperatorem.* »

<sup>1335</sup> Cf. *Glos. ord.* sur *Decretum* II, C. 8, q. 1, c. 6.

<sup>1336</sup> « *populus sibi regem faciebat.* »

<sup>1337</sup> JEAN DE TERREVERMEILLE, *First Tract. First Article of the First Tract*, GIESEY R. E. (éd. et trad.), 2010, consulté le 13.12.2018, [www.regiesey.com/terrevermeille/terrevermeille\\_english\\_tract\\_I\\_articles\\_1-2.pdf](http://www.regiesey.com/terrevermeille/terrevermeille_english_tract_I_articles_1-2.pdf).

<sup>1338</sup> KANTOROWICZ E., « La royauté médiévale sous l'impact d'une conception scientifique du droit », in *Politiix*, vol. 8, n°32, 4<sup>ème</sup> trimestre, 1995, p. 5-22, p. 20.

<sup>1339</sup> *Ibid.*, p. 20, n. 4.

<sup>1340</sup> J. Barbey écrit que le canon *Legimus* « porte l'expression "*populus seu exercitus*" » (BARBEY J., *op. cit.*, p. 281). Or, selon l'édition Friedberg qu'il utilise ce canon ne contient pas cette alternative, seul l'*exercitus* est mentionné.

Le canon *Legimus* est tiré d'une longue citation d'une lettre du Père de l'Église saint Jérôme (+ 420)<sup>1341</sup> ayant vécu à l'époque de l'Empire romain. Il convient donc de connaître le sens d'*exercitus* selon l'acception des romains, puis tel qu'il est compris parmi les lettrés du Moyen Âge. Aulu-Gelle, magistrat et grammairien romain du II<sup>e</sup> siècle, emploie le terme « *exercitus* » comme un synonyme de la réunion des « comices par centuries » sur le Champ-de-Mars, laquelle réunion constitue la convocation de « l'universalité [...] du peuple »<sup>1342</sup>. Dans une archive consulaire citée par Varron (+ 27 av. J.-C.) est relatée la convocation en centuries « de tous les romains », qui sont assimilés à l' « *exercitu[s]* »<sup>1343</sup>. Pour les romains, l'*exercitus* signifie donc tant l'armée que la réunion des comices par centuries, c'est-à-dire la réunion de tous les citoyens romains formant le peuple de Rome. En ce qui concerne le Moyen Âge, l'historien allemand Edmund Stengel décrit une adéquation dans la littérature entre le « *populus romanus* » et l' « *exercitus romanus* »<sup>1344</sup>. Cela se vérifie clairement dans la traduction médiévale du *Somnium Viridarii* (1376). Alors que cet ouvrage latin cite le canon *Legimus* comme suit : « *exercitus sibi facit et eligit imperatorem* »<sup>1345</sup> ; la version française de ce livre, à savoir *Le Songe du Vergier* (1378), traduit cet extrait en ces termes : « une assemblée ou un peuple si fait roy / ou impereur »<sup>1346</sup>. Pour les lettrés de l'entourage de Charles V, l' « *exercitus* » du canon *Legimus* désigne donc l'assemblée ou le peuple, et point l'armée. Un passage du *De iuribus et translatione imperii*<sup>1347</sup> de Léopold de Bebenburg, que Guillaume d'Ockham cite dans ses *Octa quaestiones de potestate pape*<sup>1348</sup>, explique le sens que doit revêtir *exercitus* dans le canon *Legimus* :

<sup>1341</sup> « *exercitus imperatorem faciat* » (JÉRÔME DE STRIDON, *Epistola CXLVI*, PL 22, 1194).

<sup>1342</sup> « *Is qui non universum populum, sed partam aliquam adesse jubet, non comitia sed concilium edicere debet.* » « *Centuriata autem comitia intra pomoerium fieri nefas esse ; quia exercitum extra urbem imperari oportent ; intra urbem imperari jus non sit : propterea centuriata in Campo Martio haberi, exercitumque imperari praesidii causa solitum : quoniam populus esset in suffragiis ferendis occupatus.* » (AULU-GELLE, *Les nuits attiques*, CHARPENTIER et BLANCHET (éd.), CHAUMONT, FLAMBART et BUISSON (trad.), *Œuvre complètes*, Paris, Garnier, Livre 15, chap. 27)

<sup>1343</sup> L'archive contient : « *Qui exercitum imperaturus erit, accenso dicito : C. Calpurni, voca inlicium omnes Quirites huc ad me. Accensus dicit sic : Omnes Quirites, inlicium vos ite huc ad iudices. C. Calpurni, Cos. dicit, voca ad conventionem omnes Quirites huc ad me. Accensus dicit sic : Omnes Quirites, ite ad conventionem huc ad iudices. Dein consul loquitur ad exercitum : impero qua convenit ad comitia centuriata.* » (VARRON, *De la langue latine*, NISSARD (éd. et trad.), Paris, Garnier, 1850, Livre 6, § 88)

<sup>1344</sup> Cf. STENGEL E., *Den Kaiser macht das Heer*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1910, 110 p., p. 48, note 1. Voir aussi de manière générale chap. 5 « *Des hieronymus Wort "Exercitus facit imperatorem" bei Glossatoren und Publizisten des späteren Mittelalters. Die Sachsenspiegel-Glosse des Johann von Buch* », *ibid.*, p. 40-62 ; et à titre d'exemples les commentaires d'Huguccio entre 1187 et 1190 (voir note 550) et de Laurent d'Espagne avant 1215 (voir note 706).

<sup>1345</sup> *Somnium Viridarii*, *op. cit.*, Livre I, chap. CLII, § 12.

<sup>1346</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, Livre I, chap. CXVIII, §12.

<sup>1347</sup> LÉOPOLD DE BEBENBURG, *De iuribus et translatione imperii*, Strasbourg, Mathias Schürerius Schletstatinus, 1508, chap. 5.

<sup>1348</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, p. 187.

<p>"<i>exercitus facit imperatorem</i>", ut patet in canone, di. xciii, "<i>Legimus</i>", quia <i>exercitus seu populus romanus eo tempore tunc representabat totum populum romano imperio subiectum</i></p>	<p>"l'<i>exercitus</i> fait l'empereur" comme il apparaît dans le canon di. xciii, "<i>Legimus</i>" parce que l'<i>exercitus</i> ou le peuple romain représentait en ce temps-là tout le peuple romain sujet de l'empire<sup>1349</sup></p>
--	---

L'*exercitus* apparaît ici comme l'équivalent du peuple romain, lequel représente l'universalité du peuple soumis à l'empereur. Ainsi, l'assertion de Terrevermeille « *exercitus populi facit regem sive imperatorem* »<sup>1350</sup> devrait se traduire de cette manière : « l'assemblée du peuple fait le roi ou l'empereur ». Et, si Terrevermeille ajoute le génitif « *populi* », c'est simplement pour mettre en exergue la juste interprétation juridique d'*exercitus*. Cette traduction de la conclusion 24 – l'assemblée du peuple – est d'une part conforme à l'esprit et à la lettre du canon *Legimus* et d'autre part cohérente avec le reste de la conclusion soutenant que « l'institution et l'élection du roi » appartiennent aux « trois états » et à « tout le corps civil ou mystique du royaume » – et donc point à une armée. En somme, pour répondre à notre question, selon le droit canonique, la compétence pour faire le roi par l'élection appartient tant au peuple qu'à ses assemblées.

Mais, dans un régime dérogeant au droit commun selon lequel *les rois sont faits par l'élection du peuple et de ses assemblées*, comme c'est le cas dans une succession héréditaire, est-ce toujours le peuple et ses assemblées qui *font* le roi ? Pour le savoir, il importe d'étudier le régime du canon *Legimus* : est-ce un régime de droit commun pouvant faire l'objet de dérogation ou bien est-ce un régime non dérogeable applicable même en succession héréditaire ?

#### b. Le régime du canon *Legimus*

En préambule, relevons la portée de cet extrait de la conclusion 24 : la « coutume [...] fut et est introduite à partir du consentement des trois états et de tout le corps civil ou mystique du royaume *auxquels*<sup>1351</sup> appartenaient l'institution et l'élection du roi selon le droit commun ». Cette formulation indique sans ambiguïté que le corps civil ou mystique du royaume en question exclut le *caput*, puisque c'est ce dit-corps qui devait autrefois l'instituer et l'élire<sup>1352</sup>. Le corps s'identifie donc ici au peuple sans le roi. Dès lors, le peuple seul serait compétent pour introduire par la coutume un régime dérogeant au droit commun de l'élection.

<sup>1349</sup> *Id.* Nous traduisons.

<sup>1350</sup> *Tract.* I, art. I, concl. 24.

<sup>1351</sup> Nous soulignons.

<sup>1352</sup> R. Giesey confirme cette analyse, voir GIESEY R. E., *op. cit.*, p. 160.

Partant, si l'introduction d'un régime dérogatoire, au profit par exemple d'une succession héréditaire, dépend de la volonté du peuple, alors la constitution du roi successeur elle-même, en définitive, dépend elle aussi de cette volonté. C'est pourquoi, une lecture littérale de la conclusion 24 tendrait à montrer que le canon *Legimus* – selon lequel l'*exercitus* fait le roi – s'applique autant en succession élective qu'en succession héréditaire ; bref, que le régime du canon *Legimus* n'est pas dérogeable. Qu'en est-il exactement dans les sources juridiques et doctrinales de Terrevermeille ? Dans ces sources, le canon *Legimus* s'assimile au droit des gens (i), de telle sorte que, avec le droit civil, il exclut la volonté royale dans la formation de la coutume (ii).

#### i. Le canon *Legimus* assimilé au droit des gens

Bien que la glose ordinaire ne soit pas explicite sur la nature du régime du canon *Legimus*<sup>1353</sup>, les canonistes du XIV<sup>e</sup> siècle nous donnent un éclairage précieux. Léopold de Bebenburg qui est cité par Ockham dit :

<p><i>Quilibet populus carens rege potest sibi regem eligere de iure gentium, ex quo iure regna condita sunt, ut dictum est iam per legem, 'Ex hoc iure', FF. 'de iustitia et iure' [...]. [...] et ex hoc iure gentium credo verificari dictum beati Ieronymi dicentis quod 'exercitus facit imperatorem', ut patet in canone, di. xciii, 'Legimus'.</i></p>	<p>N'importe quel peuple dépourvu de roi peut en élire un pour lui en vertu du droit des gens, droit d'après lequel les royaumes ont été fondés, comme cela est déjà dit par la loi, '<i>Ex hoc iure</i>', FF. '<i>de iustitia et iure</i>'<sup>1354</sup> [...]. [...] à partir de ce droit des gens, je crois que l'affirmation du bienheureux Jérôme se vérifie '<i>exercitus facit imperatorem</i>', comme il apparaît dans le canon, di. xciii, '<i>Legimus</i>'<sup>1355</sup></p>
---	--

D'après ce passage, le fait que le peuple puisse « élire » un roi lorsqu'il est dépourvu de chef, conformément à la loi *Ex hoc iure*, prouve que de manière générale l'*exercitus* fait l'empereur. Pour cause, dans cet extrait l'*élection* vaut *constitution* ; – Ockham montre cela ouvertement lorsqu'il déduit de la loi *Ex hoc iure* qu'au peuple revient de « constituer un roi » sur lui.<sup>1356</sup>

<sup>1353</sup> Cf. *Glos. ord.* sur *Decretum* I, D. 93, c. 24, qui ne s'intéresse qu'au cas d'espèce de l'empereur du Saint-Empire à propos de sa confirmation par le pape.

<sup>1354</sup> *Dig.* 1, 1, 5. Voir note 1298.

<sup>1355</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, p. 186-187 citant LÉOPOLD DE BEBENBURG, *op. cit.*, chap. 5. Nous traduisons.

<sup>1356</sup> « *quilibet populus carens rege potest sibi regem eligere de iure gentium, ex quo iure regna condita sunt, forte aliqui responderent quod hoc veritatem habet de populo non habente superiorem ad quem spectat constituere regem super populum* » (GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, p. 220). Nous traduisons.



Sur le fond donc, la maxime du canon *Legimus* relèverait du régime du droit des gens, en vertu de sa concordance avec la loi *Ex hoc iure*.

Cette maxime correspond-t-elle pour autant à la définition *formelle* du droit des gens ? Selon le droit romain et le droit canonique, le droit des gens se définit ainsi *parce qu'il oblige toutes les nations*<sup>1357</sup>. Les *Institutes* de Justinien disent encore à propos du droit des gens : « [ce] droit naturel, qui est observé par toutes les nations également, étant établi par la providence, n'est point sujet au changement » contrairement au droit civil<sup>1358</sup>. Or, selon Ockham la maxime du canon *Legimus* signifie que « les inférieurs constituent et font le roi dont ils sont sujets »<sup>1359</sup>. C'est là une pétition de principe à portée universelle qui corrobore la définition formelle du droit des gens. La maxime du canon *Legimus* s'appliquerait donc, tout comme la loi *Ex hoc iure*, à toutes les nations sans distinction. Il apparaît ainsi une sorte d'identité sur le fond comme sur la forme entre la loi *Ex hoc iure* et la maxime du canon *Legimus*. Cela s'illustre parfaitement dans le *Songe du Vergier* qui, plagiant Ockham, substitue la loi *Ex hoc iure* par le canon *Legimus* ; voici en regard respectivement les textes des *Octa quaestiones* et du *Songe du Vergier* :

<p><i>Tripliciter enim potest principatus regalis institui ; uno modo per voluntatem et ordinationem populi, quia quilibet populus carens rege proprio, qui non est subiectus imperatori vel alteri regi seu domino, potest de iure gentium constituere sibi regem.</i><sup>1360</sup></p>	<p>en trois manieres ung roy est ordonné et estably. / Premièrement par la voulenté et ordonnance du peuple, car chascun peuple qui n'est subject au roy ou a empereur peult par le <i>droit des gens</i><sup>1361</sup> eslire et faire ung roy, comme il appert au decret <i>nongesima tertia distinctione capitulo Legimus.</i><sup>1362</sup></p>
--	---

Ockham décrit textuellement l'interprétation de la loi *Ex hoc iure* telle que la propose Léopold de Bebenburg et telle qu'il l'a adoptée<sup>1363</sup>. Mais dans la version du *Songe du Vergier*, ce commentaire typique de Léopold de Bebenburg et Guillaume d'Ockham à propos de loi *Ex hoc*

<sup>1357</sup> « *Hoc inde ius gentium appellatur, quia eo iure omnes fere gentes utuntur.* » (*Decretum* I, D. 1, c. 9) ; « *vocatur que jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur* » (*Dig.* 1, 1, 9).

<sup>1358</sup> *Inst.*, I, 2, § 11. Traduit par : *Corps de droit civil romain en latin et en français*, HULOT H. et al. (éd. et trad.), 14 t., Aalen, Scientia Verlag, 1979 (reproduction de l'édition de Paris, Rondonneau, 1803-1811).

<sup>1359</sup> « *c. Legimus, dicit quod exercitus imperatorem fecit. Ex quibus aliisque innumeris colligitur quod saepe inferiores constituunt et faciunt regem cui subiecti sunt* » (GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, p. 52).

<sup>1360</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>1361</sup> Nous soulignons.

<sup>1362</sup> *Le Songe du Vergier, op. cit.*, Livre I, chap. LXXVIII.

<sup>1363</sup> LÉOPOLD DE BEBENBURG, *op. cit.*, chap. 5 écrit : « *quilibet populus carens rege potest sibi regem eligere de iure gentium, ex quo iure regna condita sunt, ut dictum est iam per legem, 'Ex hoc iure', FF. 'de justitia et iure'* ». Ce passage est cité chez GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, p. 186. Celui-ci réécrit personnellement cela *ibid.*, p. 192.

*iure* est sans contradiction assimilé au canon *Legimus*. De la sorte, le *Songe du Vergier* montre ainsi que le canon *Legimus* est un véritable « droit des gens ».

Toutefois, d'après Henri Morel, le *Songe du Vergier* excluait du royaume de France l'application de ces trois modes de succession, au motif qu'il bénéficie en vertu de la sainte onction d'une « intervention divine [...] déterminante »<sup>1364</sup>. Mais, comme nous l'avons vu, le *Songe du Vergier* confirme lui-même l'application du canon *Legimus* dans le royaume de France, au chapitre LXXXVIII du premier livre<sup>1365</sup>, qui a vraisemblablement échappé à l'attention d'Henri Morel et de ceux qui ont repris son opinion comme Jean Barbey<sup>1366</sup>. De plus, le *Songe du Vergier* rappelle avec force, en se fondant sur l'extrait précité des *Institutes*<sup>1367</sup>, que le droit des gens « est appelé Droit naturel » et « est de l'ordenance divine establi, touzjours ferme et estable »<sup>1368</sup>.

Terrevermeille identifie-t-il à son tour le canon *Legimus* au régime du droit des gens ? Selon le juriste, le peuple hébreu *fait, constitue, et oint* ses rois conformément à la loi *Ex hoc iure* et à sa glose<sup>1369</sup>, alors même que cette loi ne concerne *stricto sensu* que la fondation du royaume<sup>1370</sup>. Terrevermeille opère ainsi, tout comme Léopold de Bebenburg, Ockham et l'auteur du *Songe du Vergier*, une interprétation extensive de la loi *Ex hoc iure*, selon laquelle en vertu du droit des gens un peuple dépourvu de chef, comme c'est le cas lors de la fondation d'un royaume, peut faire un roi pour lui. Ce faisant, tout comme chez les auteurs, cette interprétation de la loi *Ex hoc iure* rejoint parfaitement le sens de la maxime « *exercitus imperatorem facit* ». C'est pour cette raison que Terrevermeille lie un même verset scripturaire (2 Roi 14, 21) – dans lequel le « peuple » « constitu[ait] »<sup>1371</sup> ou « faisait »<sup>1372</sup> le roi – tant à la loi *Ex hoc iure* (concl. 3) qu'au canon *Legimus* (concl. 24). Dès lors, considérant l'identité du contenu de la loi *Ex hoc iure* et du canon *Legimus* selon lequel le peuple fait le roi, on en déduit

---

<sup>1364</sup> MOREL H., « La place de la "*Lex regia*" dans l'histoire des idées politiques », *op. cit.*

<sup>1365</sup> « Mez, quant a la verité, le royaume de France, lequel est devant touz aultres royaumes beneüré, ja soit ce que dez son commencement il ait eu aucune force ou vyolance, toutevoies celle violance, par laps de temps, a esté purgiee. Et / primierement, par le consentement du pueple ; car il est certain que le pueple de France si deposa Childeric, roy de France, et fust subrogué et mis en son lieu le roy Pypin. Ja soit ce, donques, que la premiere seignorie de France fust acquise par violence et contre la volanté du pueple, toutevoies celle seignorie qui a esté en France depuis le temps du roy Pypin est vraye, et selon Dieu et lez saintes Escriptures establie. Car un pueple si puet eslire roy, nonagesima terciã distinctione, capitulo *Legimus*. Et le royaume de Israël fust vray royaume, car Saül, le primier roy de Israël, fust esleü de la volanté de nostre Seigneur, c'est assavoir par le pueple » (*Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, Livre I, chap. LXXXVIII, § 10).

<sup>1366</sup> Voir BARBEY J., *op. cit.*, p. 281 et note 57.

<sup>1367</sup> *Inst.*, I, 2, § 11.

<sup>1368</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, Livre I, chap. XXXVI, § 25.

<sup>1369</sup> *Tract.* I, art. I, concl. 1. Voir note 1288.

<sup>1370</sup> Voir note 1298.

<sup>1371</sup> *Tract.* I, art. I, concl. 3.

<sup>1372</sup> *Tract.* I, art. I, concl. 24.

que dans la pensée de Terrevermeille ces deux normes ne peuvent que partager un même régime, celui du droit des gens. Les *Tractatus* se dressent sur ce point dans la continuité de Léopold de Bebenburg, Ockham et du *Songe du Vergier*. D'ailleurs, sur le plan de l'intertextualité, notons qu'Ockham, l'auteur du *Songe du Vergier* et Terrevermeille associent tous les trois le verset 2 Roi 14, 21 au canon *Legimus*<sup>1373</sup> – indice que ces deux auteurs ont pu inspirer Terrevermeille.

Si la maxime du canon *Legimus* relève du droit des gens, cela veut dire qu'il ne dépend pas du droit commun. Pour cause, le droit des gens, obligeant toutes les nations, ne peut par définition faire l'objet d'une dérogation contrairement au droit commun. Ainsi, lorsque la glose du canon *Moyses* énonce que « les rois doivent être fait par l'élection »<sup>1374</sup>, il est entendu que c'est seulement la manière de faire les rois qui relève du droit commun, à savoir l'élection ; et par conséquent, que seule cette élection peut faire l'objet d'une dérogation à partir d'un « privilège »<sup>1375</sup>. En somme, que le peuple soit soumis au régime du droit commun (l'élection) ou à son régime dérogatoire, le droit des gens demeure valide et effectif : le peuple fait le roi. Seule la manière de le faire peut changer, en droit commun ce sera « par l'élection », tandis qu'en régime dérogatoire ce sera « à partir d'un privilège » (selon le terme de la glose) ou « à partir [...] de la coutume » (selon Terrevermeille). Or, en l'espèce, c'est exactement ce que soutient Terrevermeille : la succession est « obtenue à partir de la seule force de la coutume »<sup>1376</sup> selon la conclusion huitième, mais « la coutume [...] fut et est introduite à partir du consentement des trois États et de tout le corps civil ou mystique du royaume »<sup>1377</sup> : autrement dit, si le *moyen* pour déférer la succession est la force de la coutume, il n'en demeure pas moins que la *source* pour faire le roi demeure le *consentement* tant passé qu'actuel du peuple à l'introduction de la coutume. Ainsi, de manière générale, la compétence pour déroger au droit commun de l'élection revient au peuple lui-même, parce qu'en vertu du droit des gens lui seul *fait* le roi. Et c'est en raison de ce défaut de compétence que le roi ne peut réviser la coutume par voie législative comme l'énoncent les premiers termes de la conclusion vingt-quatrième. En outre, notons pour lever tout malentendu, que le privilège dont parle la glose n'est pas autre chose qu'une véritable loi (qui a pour principale différence de concerner certains particuliers et

---

<sup>1373</sup> Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, p. 52 ; *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, chap. CXVIII, § 12 ; *Tract.*, I, art. I, concl. 24.

<sup>1374</sup> Voir *Glos. ord. sur Decretum* II, C. 8, q. 1, c. 6.

<sup>1375</sup> *Id.*

<sup>1376</sup> « *ex sola vi constitutionis [sic] obtentum* » (*Tract.* I, art. I, concl. 8).

<sup>1377</sup> *Tract.* I, art. I, concl. 24.

non tous)<sup>1378</sup> ; dès lors, à l'instar de la coutume de Terrevermeille, le privilège en qualité de « loi »<sup>1379</sup> dispose de la même « force » que la coutume, dispense le même régime dérogatoire au droit commun<sup>1380</sup> que la coutume et, en ce qui concerne l'institution des princes, se subordonne comme la coutume au même droit des gens selon lequel conformément au canon *Legimus* le peuple fait le roi.

Puisque le pouvoir constituant du peuple décrit dans le canon *Legimus* appartient à un droit des gens qui ne peut par définition souffrir aucune dérogation, alors il faut conclure que la volonté royale ne peut participer en droit à la formation de la coutume successorale.

## ii. Un droit des gens et un droit civil excluant la volonté royale dans la formation de la coutume

Jean Barbey constate que, selon la conclusion 24, les États « introduisent la coutume ». Mais selon l'historien, « ce fait ne peut cependant voiler que du *corpus regni* tout entier, tête et membres, émane la coutume ». Terrevermeille évoquerait « implicitement » cela lorsqu'il dit « que les États consentent à l'introduction de la coutume » ; laissant alors « entendre que les faits matériels formateurs de la *consuetudo* sont produits par la volonté de la tête ». Autrement dit, selon Jean Barbey, les États consentent à une « pratique coutumière » dans laquelle le peuple participe le plus souvent de « manière passive, en laissant le jeu s'instaurer »<sup>1381</sup>.

Quoique cette lecture puisse être historiquement juste, selon notre modeste avis toutefois, ces distinctions minimisant le rôle du corps au profit de la tête, ne nous paraissent pas figurer dans la conclusion 24. Dans cette conclusion, l'introduction de la coutume concerne en effet le corps sans le roi :

la coutume [...] fut et est introduite à partir du consentement des trois états et de tout le corps civil ou mystique du royaume auxquels appartenait l'institution et l'élection du roi selon le droit commun<sup>1382</sup>.

Les termes « auxquels appartenait l'institution et l'élection du roi » accusent comme nous l'avons dit<sup>1383</sup> que le « corps » en question exclut ici le « roi »<sup>1384</sup>. Attribuer un rôle juridique à

---

<sup>1378</sup> Le *privilegium* composé de *privus* et de *lex* est une loi qui concerne un particulier, en l'espèce le roi. Selon la définition canonique : « *Privilegia sunt leges privatorum, quasi private leges. Nam privilegium inde dictum est, quod in privato feratur.* » (*Decretum* I, D. 3, c. 3)

<sup>1379</sup> *Id.*

<sup>1380</sup> « *Sed hic privati dicuntur omnes exempti a iure communi : sive sit collegium, sive aliqua specialis persona.* » (*Glos. ord. sur Decretum* I, D. 3, c. 3)

<sup>1381</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>1382</sup> *Tract.* I, art. 1, concl. 24.

<sup>1383</sup> Voir p. 324.

<sup>1384</sup> R. Gieseey confirme cette analyse, voir GIESEY R. E., *op. cit.*, p. 160.

la « volonté » de la tête dans la formation de la coutume pour la raison qu'elle produirait les faits est donc une interprétation qui ne peut être en soi justifiée par le texte. Cette interprétation est-elle cependant fondée en droit ? Est-elle conforme aux sources juridiques de Terrevermeille ?

Le fondement juridique de la coutume en général a été mis en exergue de manière particulièrement claire par Julien en *Digeste* 1, 3, 32 « De legibus » (§ 1). Or, nonobstant que pour un juriste de droit écrit le droit civil constitue la principale source du droit<sup>1385</sup>, Terrevermeille se fonde justement sur *Digeste* 1, 3, 32 et suivant pour justifier que coutume et loi ont « une même force »<sup>1386</sup>. Nous pouvons donc penser sans crainte que Terrevermeille adhère au contenu de la loi *De legibus* dans laquelle est expliqué pourquoi fondamentalement la coutume est observée comme une loi :

<p><i>Nam cum ipsae leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt : merito et ea, quae sine ullo scripto populus probavit, tenebunt omnes : nam quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis et factis ? Quare rectissime etiam illud receptum est, ut leges non solum suffragio legislatoris, sed etiam tacito consensu omnium per desuetudinem abrogentur.</i></p>	<p>Car les lois elles-mêmes ne nous lient par aucune autre cause, sinon parce qu'elles ont été consacrées par le jugement du peuple : dès lors, c'est à juste titre que les prescriptions, que le peuple a approuvées sans recourir à aucun texte écrit, doivent être observées par tous ; car qu'importe que ce soit par son suffrage ou par ses faits et gestes mêmes que le peuple manifeste sa volonté.<sup>1387</sup></p>
---	--

Ainsi, de même que ce n'est pas le texte écrit qui donne force de droit à loi mais la volonté du peuple, de même ce ne sont pas non plus les faits et gestes qui donnent force de droit à la coutume mais bien cette même volonté du peuple. Selon le commentaire de René Wehrlé,

le consentement du peuple, voilà donc, en dernière analyse, le fondement du droit coutumier comme il l'est du droit écrit lui-même.<sup>1388</sup>

En outre, l'enseignement du « plus érudit du Moyen Âge » Jean André, professeur à Bologne de 1302 à 1348, à qui l'on doit la glose ordinaire sur le *Sexte* et les *Clémentines*<sup>1389</sup>, éclaire

<sup>1385</sup> En témoignent les statistiques des *Tractatus* : 736 références au *Corpus iuris civilis*, plus 36 pour les constitutions impériales, contre 486 pour le *Corpus iuris canonici* et seulement 36 pour les compilations féodales. Cf. BARBEY J., *op. cit.*, « Appendice III : statistiques générales des trois traités », p. 409-410.

<sup>1386</sup> « *quia quod potest lex : potest et consuetudo : parem enim vim obtinent. ut. l. de quibus. ff. de legi. [Dig. 1, 3, 32 et svt.]* » (*Tract.* I, art. I, concl. 5)

<sup>1387</sup> Traduction de WEHRLÉ R., *op. cit.*, p. 17.

<sup>1388</sup> *Id.*

<sup>1389</sup> *Ibid.*, p. 199-200.

parfaitement le rôle des faits et usages dans la formation de la coutume en droit civil. Se reportant à l'autorité de Pierre Belleperche, il écrit :

l'usage n'est nullement la cause de la coutume ; cette cause c'est le consentement du peuple ; mais, comme le consentement du peuple n'est manifesté que par l'usage, on dit de la coutume qu'elle est introduite par l'usage ou les manières de faire ou les mœurs.<sup>1390</sup>

Autrement dit, la *volonté* de celui qui produit les faits n'est pas source de droit. Juridiquement, les faits ne manifestent pas la volonté propre de celui qui les accomplit, mais bien la seule volonté du peuple, lequel en consentant aux faits introduit de lui-même la coutume. C'est ainsi qu'en pratique les faits perpétrés par deux individus peuvent former une coutume s'ils manifestent le consentement du peuple.<sup>1391</sup>

L'analyse du Bolonais est parfaitement admise en France. En voici un premier témoignage : le *Livre de justice et de plet*, « composé dans l'Orléanais autour de 1260 [...] probablement » par « un praticien du droit ou d'un officier royal lié à l'entourage de Louis IX »<sup>1392</sup>. Selon l'orléanais, « les lois ne nos tiennent par nule autre cause que por ce que li pueples les a receues, por droit tendront tout ce que li pueples loa<sup>1393</sup> sanz escrit : c'est costume. »<sup>1394</sup> Notez l'insistance : en matière de « lois » comme de « costume », « *nule autre cause* » n'est à chercher en dehors des « pueples ». En voici un second témoignage : le *Formulaire de l'officialité de Paris* de Guillaume de Paris paru en 1291<sup>1395</sup>. Selon ce praticien :

<i>Inducitur autem consuetudo cum populus aliquid incipit observare ea mente ut de cetero sit consuetudo vel, ut dicunt alii, cum expresse placet populo aliquid observari pro consuetudine in futurum</i> <sup>1396</sup>	La coutume est introduite lorsque le peuple commence à observer quelque chose dans l'intention qu'il y ait à l'avenir une coutume, ou comme d'autres le disent, lorsqu'il plaît
--	---

<sup>1390</sup> JEAN ANDRÉ, *Joannis Andrae in primum Decretalium librum novella commentaria*, Venise, F. Franciscium Senensem, vol. 1, 1581, f. 62-67, cité et traduit par WEHRLÉ R., *op. cit.*, p. 204.

<sup>1391</sup> Voici le cas pratique de Jean André : « quelqu'un a construit un pont ou un portique sur une voie publique, chose qu'il ne pouvait faire de par le droit [...]. Or, dans la circonstance, la voie publique se trouvait être une rue très large et très fréquentée. Supposons qu'un autre particulier ait fait la même construction cinq ans après, puis, que le peuple ait acquiescé et n'ait pas élevé de contradiction. Il suffirait de deux actes aussi publics pour constituer une coutume [...]. Mais, imaginons que ces ponts ou portiques aient été édifiés sur une voie, qui, bien que publique, était si peu fréquentée, que c'est à peine si on y passait cinq fois par an ; alors, on ne pourrait plus dire que deux actes suffisent pour *manifeste le consentement du peuple* ; car il pourrait fort bien les ignorer » (*id.* ; nous soulignons).

<sup>1392</sup> *Li livres de justice et de plet*, *op. cit.*, « présentation de l'œuvre ».

<sup>1393</sup> « loa », du verbe *louer*, ici au sens de *soutenir* (DMF, entrée « louer »), lisez donc *soutient*.

<sup>1394</sup> *Li livres de justice et de plet*, *op. cit.*, Livre 1, II, § 4.

<sup>1395</sup> Sur la datation, voir TANON L., *Notice sur le formulaire de Guillaume de Paris*, t. 32, 2<sup>ème</sup> partie, Paris, Imprimerie nationale, 1888, 77 p., p. 4.

<sup>1396</sup> GUILLAUME DE PARIS, *Formularius*, Paris, Bibliothèque Mazarine, MS 1319, fol. 98v et 99r, PISSARD H. (éd.), *Essai sur la connaissance et la preuve des coutumes en justice, dans l'ancien droit français et dans le*

	expressément au peuple d'observer quelque chose en vue d'une future coutume <sup>1397</sup>
--	---

La doctrine française reconnaît ainsi pleinement que la source de la coutume gît uniquement dans la volonté et l'intention du peuple et non point dans les usages qu'il observe.

En l'espèce donc, selon nous, la coutume de succession française ne procéderait pas en droit de la « volonté de la tête »<sup>1398</sup>, car juridiquement ses faits ou usages ne manifestent pas sa volonté, mais seulement et uniquement la volonté du corps qui consent. Conformément au droit civil, la *volonté* de la tête n'a donc aucune importance dans la formation de la coutume en général. Au mieux, comme en témoigne saint Thomas, dans un régime où le peuple « ne jouit pas du libre pouvoir de se faire à elle-même la loi, ni de repousser une loi posée par son chef », la coutume « qui prévaut dans ce peuple obtient force de loi en tant qu'elle est tolérée » par le souverain législateur ; mais il n'en demeure pas moins que ce dernier ne fait qu'« approuver » une coutume déjà existante par elle-même<sup>1399</sup> et dont la cause demeure uniquement le peuple<sup>1400</sup>. Cependant, nous pouvons ajouter que même dans un tel régime, en ce qui concerne l'institution du prince, la coutume a force de loi indépendamment d'une quelconque tolérance car, conformément au droit des gens établi au canon *Legimus*, l'*exercitus* fait le roi. En somme, au regard des sources juridiques de Terrevermeille, l'objection de Jean Barbey ignore, selon nous, d'une part le sens du canon *Legimus* selon lequel en vertu du droit des gens l'institution des princes appartient à l'*exercitus*, et d'autre part le sens de la loi *De legibus* selon laquelle la coutume a pour unique cause le consentement du peuple, donc nullement celui du prince<sup>1401</sup>.

Pour bien mesurer la portée centrale du canon *Legimus* dans les *Tractatus*, il importe de considérer également sa réception à l'égard du fondement de la coutume chez Ockham et dans le *Songe du Vergier*.

---

*système romano-canonique*, « Extrait du *Formularius* de Guillaume de Paris [*De Consuetudine*] », Paris, Arthur Rousseau, 1910, p. 188-197, p. 189.

<sup>1397</sup> Nous traduisons.

<sup>1398</sup> BARBEY J., *op. cit.*, p. 288.

<sup>1399</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 97, art. 3, sol. 3.

<sup>1400</sup> « il faut compter davantage sur le consentement unanime du peuple pour faire observer une disposition rendue manifeste par la coutume, que sur l'autorité du chef qui n'a le pouvoir de faire des lois qu'au titre de représentant de la multitude. » (*Id.*)

<sup>1401</sup> Dans un article postérieur à sa thèse, Jean Barbey admet toutefois que : « Comme toute coutume, les Lois Fondamentales, pour exister, dépendent [...] [de] l'acceptation spontanée et permanente de cette pratique [« la répétition d'un acte ou d'un fait »] par le groupe social, convaincu de son caractère contraignant, [qui] lui donne sa force obligatoire » (BARBEY J., « Genèse et consécration des lois fondamentales », in *Droits*, n° 3, 1986, *La coutume*, p. 75-86, p. 76 et 77). L'auteur décrit de plus dans la formation des lois fondamentales « une sorte de *consensus populi* » ; « un assentiment explicite [« en 1316, assentiment est donné par une assemblée de dignitaires ; en 1588, par les états généraux »] ou implicite du corps social – ou de sa partie principale – à la volonté décrétant la coutume » (*ibid.*, p. 79 et note 18).

c. La réception du canon *Legimus* et le fondement de la coutume chez Ockham et dans le *Songe du Vergier*

Pour rappel, selon l'auteur du *Songe du Vergier*, le roi peut être établi en trois manières : l'une par son supérieur<sup>1402</sup>, l'autre par droit d'emption ou juste guerre<sup>1403</sup>, et pour la première d'entre elles « par la volenté et ordonnance du peuple » en vertu du canon *Legimus* selon lequel « chascun peuple qui n'est subject au roy ou a empereur peult par le droit des gens eslire et faire ung roy »<sup>1404</sup>. Or, comment cette dernière manière, qui pourtant correspond à celle du roi de France<sup>1405</sup>, peut-elle s'appliquer à un peuple français du bas Moyen Âge qui, étant sujet à une succession dynastique, n'est jamais dépourvu de roi ? L'auteur du *Songe du Vergier*, en copiant Ockham, nous donne la réponse :

Se en la premiere maniere est un roy establi, c'est assavoir par la volanté du pueple, ainsi que en la volanté du pueple est ordener que lez roys viennent par succession ou par election<sup>1406</sup>

La succession est donc fondée sur la volonté du peuple, en vertu d'un droit des gens disposé par le canon *Legimus*. En somme, Terrevermeille suit la tradition de Guillaume d'Ockham et du *Songe du Vergier* selon laquelle la succession *au même titre* que l'élection ne sont que des *moyens* par lesquels, conformément au droit des gens, le peuple *fait* le roi. L'auteur du *Songe du Vergier*, copiant toujours Ockham, précise la nature des normes établissant une succession. Le droit de la succession provient d'une « ordenance ou institucion premiere » qui dès le commencement institua le royaume sous le règne du premier roi, ou du suivant si elle n'a pas été faite avant sa mort ; mais :

Se elle ne puet estre trouvee, ne n'est mémoire comment ce royaume fust premierement establi, en ces cas l'en doit garder la coustume qui a esté gardee par tant de temps que il n'est mémoire du contraire<sup>1407, 1408</sup>

La succession est donc établie ou par une législation première ou par une coutume, lesquelles ont pour cause, en toute logique, le peuple. On retrouve là en germe toute la théorie de la succession française de Terrevermeille selon laquelle le corps civil a introduit la coutume conformément au canon *Legimus*. Bref, au bas Moyen Âge, le fondement de la coutume s'avère

---

<sup>1402</sup> *Le Songe du Vergier, op. cit.*, chap. LXXVIII, § 5.

<sup>1403</sup> *Ibid.*, § 6.

<sup>1404</sup> *Ibid.*, § 4. Voir p. 326.

<sup>1405</sup> Voir note 1365.

<sup>1406</sup> *Le Songe du Vergier, op. cit.*, chap. LXXVIII, § 7. Tous ces extraits sont copiés depuis GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, p. 162.

<sup>1407</sup> *Le Songe du Vergier, op. cit.*, chap. LXXVIII, § 3.

<sup>1408</sup> Ces passages sont copiés depuis GUILLAUME D'OCKHAM, *op. cit.*, p. 161-162.



être intrinsèquement lié au canon *Legimus*. Le mérite de Terrevermeille est en définitive d'avoir développé plus parfaitement, plus rigoureusement et de manière plus complète l'enseignement du *Songe du Vergier*, tiré de la pensée de Guillaume d'Ockham, ayant elle-même puisée chez Léopold de Bebenburg.

En conclusion, cette étude des sources juridiques des deux caractéristiques du régime de la succession française, à savoir son caractère simple et sa dévolution par la force de la coutume, atteste d'une continuité doctrinale sur l'ensemble de l'article premier à l'égard du pouvoir constituant du peuple, confirmant ainsi une interprétation littérale de la conclusion 24. Conformément à ses sources juridiques, la conclusion 24 est avant tout le résultat de l'application du droit, principalement le droit civil et le droit canon, tel qu'ordinairement interprété par la glose et tel qu'admis par la doctrine juridique du *Songe du Vergier*, de Guillaume d'Ockham et de Léopold de Bebenburg. Dans ce domaine épineux des fondements du pouvoir et des institutions, Terrevermeille n'entend pas écrire en philosophe ou en historien<sup>1409</sup> ; en juriste, il s'en tient principalement au droit qui a le mérite d'établir une vérité opposable *erga omnes*, vérité juridique qui pourrait être synthétisée ainsi : au peuple seul appartient le pouvoir constituant.

Cette conclusion, dès lors, éclaire sous un jour nouveau la nature juridique du sacre chez Jean de Terrevermeille.

---

<sup>1409</sup> Car en effet, comme l'énonce à juste titre André Lemaire, « Jean de Terre-Rouge aurait été sans doute bien embarrassé de dire à quelle époque, où et comment les trois états avaient décrété les lois fondamentales » (LEMAIRE A., *op. cit.*, p. 59).

## Section 2 : La nature juridique du sacre ou la volonté divine approuvant la volonté du peuple

Selon Jean de Pange, la conclusion 24 présentant le peuple français comme l'auteur de la coutume successorale « ne semble pas tenir compte » de « l'origine divine du pouvoir du roi de France »<sup>1410</sup>. Cette origine, souligne Jean de Pange, est pourtant relatée dans la conclusion quinzisième selon laquelle « Dieu [...] a honoré la très sainte maison de France d'une façon insigne » par le don angélique d'un « baume dont ses rois sont oints »<sup>1411</sup>. Il y aurait dès lors une contradiction entre la cause populaire de la conclusion 24 et l'origine divine de la conclusion 15. Pour compléter la réflexion intéressante de Jean de Pange, rappelons-nous que le *Songe du Vergier* – qui reflète la doctrine de la cour de Charles V<sup>1412</sup> – tout en exaltant les mérites de la Sainte Ampoule<sup>1413</sup> reconnaît en même temps l'autorité du canon *Legimus* sur le royaume de France<sup>1414</sup> selon lequel « une assemblée ou un peuple si fait roy / ou empereur »<sup>1415</sup>. Pour les légistes médiévaux, le miracle de la Sainte Ampoule dont sont oints les rois de France ne supposerait donc pas en soi le rejet du pouvoir constituant du peuple. Or, Jean de Terrevermeille s'insère bien dans cette tradition médiévale rendant non pas contradictoire mais complémentaire la providence divine et la volonté populaire constituante, comme sa pensée sur la nature juridique du sacre le montre. En ce sens, Terrevermeille présente le sacre hébreu comme une illustration du pouvoir constituant du peuple et de la disposition divine (A), tandis qu'il relate le sacre par la Sainte Ampoule comme le signe par lequel la coutume introduite par le peuple est expressément approuvée par Dieu (B).

### A. Le sacre hébreu : le pouvoir constituant du peuple et la disposition divine

Selon Jean de Terrevermeille, le verset du second livre des Rois « ils le firent roi et l'oignirent »<sup>1416</sup> trouve sa justification légale dans la loi *Ex hoc iure*<sup>1417</sup>. L'onction s'harmonise donc sans difficulté avec la mise en œuvre de cette loi<sup>1418</sup> – et donc également avec son pendant le canon *Legimus* – selon laquelle le peuple dépourvu de chef peut en vertu du droit des gens

<sup>1410</sup> PANGE (de) J., *Le Roi très chrétien*, op. cit., p. 427.

<sup>1411</sup> Cité et traduit par *id.* Cf. *Tract.* I, art. I, concl. 15.

<sup>1412</sup> Voir p. 187.

<sup>1413</sup> Cf. *Le Songe du Vergier*, op. cit., Livre I, chap. XXXVI, § 16.

<sup>1414</sup> Cf. *Ibid.*, chap. LXXXVIII, § 10.

<sup>1415</sup> *Ibid.*, chap. CXVIII, §12.

<sup>1416</sup> 2 Roi 11, 12, cité dans *Tract.* I, art. I, concl. 3, voir note suivante.

<sup>1417</sup> « *Feceruntque eum regem, et unxerunt, etc. de hoc etiam est tex. cum glo. in. I. ex. hoc. de iust. et iu. iude regna condita etc. dicit glos. scilicet a singulis gentibus quae sibi regem elegerunt.* » (*Tract.* I, art. I, concl. 3)

<sup>1418</sup> Cf. *Tract.* I, art. I, concl. 3.

élire pour lui un roi. Pour Ockham également ce même verset illustre la validité du canon *Legimus*<sup>1419</sup>. Pour l’auteur du *Songe du Vergier* aussi, copiant la pensée de Guillaume d’Ockham à ce sujet, conformément aux Livres des Rois<sup>1420</sup> et au canon *Legimus*, quand bien même le prêtre Joydas « ait oynt Joas roy, il ne s’ensieut mie que le roy fust son subject »<sup>1421</sup>. Autrement dit, l’onction royale, quand bien même fût-elle administrée par un prêtre, ne contrevient pas au droit des gens. Il y a donc une continuité entre Ockham, l’auteur du *Songe du Vergier* et Terrevermeille pour qui la loi *Ex hoc iure* et son corollaire le canon *Legimus* disposent d’une entière autonomie à l’égard de l’onction religieuse. Le sacre hébreu ne supprime ni n’amointrit la pleine validité de ces normes tirées du droit des gens. En outre, comme le montre le verset 2 Roi 14, 21 commenté par les trois auteurs, si la succession s’opère du père au fils, c’est uniquement par la volonté du peuple qui fait un roi « à la place de son père »<sup>1422</sup>.

On pourrait cependant donner une objection. Selon Terrevermeille, après la mort du roi David, le royaume juif « appartenait à [Adonias] en vertu du droit du premier-né, mais à partir d’une disposition divine fut transmis à Salomon » son frère cadet.<sup>1423</sup> Or, comme le rapporte le verset correspondant « tout Israël regardait déjà [Adonias] comme son roi »<sup>1424</sup>. Est-ce à dire que Terrevermeille admet l’éventualité d’une « disposition divine » contre le droit des gens selon lequel le pouvoir constituant appartient au peuple ? Rappelons le régime du droit des gens : « étant établi par la providence, [il] n’est point sujet au changement »<sup>1425</sup>. Les interventions divines instituant un roi ne devraient donc pas changer le droit des gens qui est lui-même établi par cette même providence. À propos du cas d’Adonias, Terrevermeille renvoie son lecteur à la glose *Moyses*. Cette glose que nous avons longuement commentée remarque qu’en dépit du droit commun – selon lequel « les puissances séculières ne doivent pas succéder » – le roi David « a institué Salomon comme successeur pour lui, [mais] cela a été fait par l’inspiration du saint Esprit »<sup>1426</sup>. Dieu pourrait donc par son intervention déroger au droit commun en faveur d’un roi qui ne dispose pas d’un privilège à cet effet. Pour-autant, une telle

<sup>1419</sup> Cf. GUILLAUME D’OCKHAM, *op. cit.*, p. 52.

<sup>1420</sup> 1 Roi 12, 20 et 2 Roi 14, 21.

<sup>1421</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, Livre I, chap. CXVIII, § 12. Ce passage est issu de GUILLAUME D’OCKHAM, *op. cit.*, p. 51-52.

<sup>1422</sup> *Tract. I*, art. I, concl. 3 ; *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, Livre I, chap. CXVIII, § 12 ; GUILLAUME D’OCKHAM, *op. cit.*, p. 52.

<sup>1423</sup> « *Hinc dicebat de adonyas frater Salomonis primogenitus : quod regnum ad eum pertinebat iure primogeniturae : sed ex dispositione divina fuit translatum ad Salomonem : ut habetur. iii. Reg. c. ii.* » (*Tract. I*, art. I, concl. 8)

<sup>1424</sup> 1 Roi 2, 15

<sup>1425</sup> *Inst.*, I, 2, § 11. Traduit par : *Corps de droit civil romain en latin et en français*, *op. cit.*

<sup>1426</sup> « *de iure omnes saeculares potestates non debent succedere [...] autem David in vita sua Salomonem sibi successorem instituit, instinctu spiritus sancti est factum* » (*Glos. ord. sur Decretum II*, C. 8, q. 1, c. 6).

intervention divine écarte-t-elle l'application du droit des gens ? Il convient de présumer que non, parce que s'il est montré que l'intervention divine déroge au droit commun, il n'est pas dit pour autant qu'elle écarte le droit des gens. On doit donc également présumer que pour Terrevermeille une « disposition divine » respecte l'application du droit des gens. Or, de fait, selon le premier livre des Rois, lorsque Salomon est sacré roi à la place d'Adonias en vertu d'une disposition divine, il reçoit bien finalement le consentement du « peuple » criant au moment de l'onction : « Vive le roi Salomon ! »<sup>1427</sup> En fait, le sacre hébreu exprime deux volontés : celle de Dieu disposant et celle du peuple constituant. On peut porter le regard tantôt sur Dieu, tantôt sur le peuple, mais sans oublier l'un ou l'autre.

Cette doctrine s'applique justement aussi pour le sacre par la Sainte Ampoule dans lequel la volonté divine approuve la volonté du peuple introduisant la coutume successorale.

## B. Le sacre par la Sainte Ampoule : la coutume introduite par le peuple et l'expresse approbation divine

Dans les *Tractatus*, le don de la Sainte Ampoule est le signe de la disposition et de l'expresse approbation divine de la coutume introduite par le peuple (1). Comme preuve du respect divin du pouvoir constituant du peuple, Terrevermeille reconnaît aux sujets le droit de destituer le roi oint tombé en tyrannie (2). En définitive, la fidélité à la coutume successorale est justifiée par l'utilité du peuple en même temps qu'elle est approuvée par la Sainte Ampoule (3). Ce sont autant d'indices montrant que de manière générale dans le sacre la volonté divine approuve la volonté du peuple.

### 1. Le don de la Sainte Ampoule : signe de la disposition et de l'expresse approbation divine de la coutume introduite par le peuple

Jean de Terrevermeille expose sa conception du sacre français dans la conclusion quinzisième, qui a pour objet de démontrer que :

<i>regnum Franciae possidetur et haberi et possideri per reges consuevit non patrimoniali : aut hereditario modo : sed solum regia potestate et autoritate : ex Dei</i>	le royaume de France est possédé et est tenu et possédé par les rois non par un mode coutumier patrimonial ou héréditaire mais seulement par une puissance et autorité
---	--

<sup>1427</sup> « *sumpsitque Sadoc sacerdos cornu olei de tabernaculo et unxit Salomonem et cecinerunt bucina et dixit omnis populus vivat rex Salomon* » (1 Roi 1, 39). Nous traduisons.

<i>tamen dispositione et expressa approbatione.</i> <sup>1428</sup>	royale, à partir toutefois de la disposition et de l'expresse approbation de Dieu.
---	--

« La première partie de la conclusion est prouvée parce que », rappelle-t-il, le roi possède le royaume « par la coutume en vigueur » et succède « à partir de la force et du mode de la coutume »<sup>1429</sup>. « La seconde partie est prouvée » comme suit :

<i>legimus domum regiam Franciae sanctissimam deum oleo suo quo eius reges unguuntur per angelum in speciem columbae visibili transmissio celitus munere singulari prae aliis regibus et monarchiis secularibus decorasse ut historia beati remigii profitetur quid autem est huius sanctissimi olei transmissio, nisi eiusdem regni divina dispositio sive expressa caelestis approbatio. iuxta id quod scribitur in Esa. et i evan. spiritus domini super me eo quod unxit me.</i> <sup>1430</sup>	nous lisons que Dieu a honoré au-delà de tous les autres rois et monarchies séculières la très sainte maison royale de France par le don singulier de son huile dont les rois sont oints, transmise du Ciel par un ange sous forme de colombe visible, comme il est reconnu par l'histoire du bienheureux Rémi ; que signifie la transmission de cette huile très sainte si ce n'est la disposition divine ou l'expresse approbation du Ciel de ce même royaume, selon ce qui est écrit dans Isaïe et dans l'Évangile : "L'Esprit du Seigneur est sur moi, qui m'a oint."
--	---

Les termes « disposition de Dieu/divine » écrits deux fois dans cette conclusion sont les mêmes que ceux utilisés pour justifier la transmission du royaume à Salomon en lieu et place d'Adonias. Ils signifient en l'espèce que la volonté de Dieu a nécessairement précédé l'introduction de la coutume. Cependant, ces termes sont dans les deux cas coordonnés avec une autre expression : « l'expresse approbation ». Cette approbation concerne la manière dont « est tenu et possédé » le royaume, à savoir « par la coutume en vigueur », et le « royaume » lui-même tel qu'il est gouverné par « la maison royale de France ». Par conséquent, la « disposition divine » ne supprime pas la coutume qui est « introduite à partir du consentement » du corps civil en vertu du droit des gens<sup>1431</sup> ; pour cause, dans le même temps, la volonté divine *approuve* ce droit d'une manière exceptionnelle. Il n'y a donc pas chez Terrevermeille de contradiction entre la *disposition* de Dieu et le droit des gens. Le juriste

<sup>1428</sup> *Tract. I, art. I, concl. 15.*

<sup>1429</sup> « *Prima pars conclu. probatur quia non patrimonialiter nec hereditario modo reperitur usquam per consuetudinem possideri observatum nec obtentum : minusque per electionem iuxta praedictam proximam conclu. ergo remanet quod successione quadam : simplici autoritate et imperio regio ex vi : et modo consuetu. ut praedictum est. possidet.* » (*Id.*)

<sup>1430</sup> *Id.*

<sup>1431</sup> Cf. *Tract. I, art. I, concl. 24.*

respecte en cela la définition civile du régime du droit des gens<sup>1432</sup>. Cette autonomie du droit des gens à l'égard de la volonté divine chez Terrevermeille est conforme à la tradition du *Songe du Vergier*. Son auteur écrit par exemple : depuis Pépin la monarchie française est

selon Dieu et les saintes Escriptions établie. Car un pueple si puet eslire roy, *nonagesima tercia distinctione, capitulo Legimus*<sup>1433</sup>. Et [...] Saül [...] fust esleü de la volenté de nostre Seigneur, c'est assavoir par le pueple<sup>1434</sup>.

Dieu établit, mais en respectant le droit des gens formulé dans le canon *Legimus*. En l'espèce, chez Jean de Terrevermeille, le sacre par la Sainte Ampoule donne en somme le signe de la disposition et de l'approbation divine de la coutume successorale qui s'avère être – sans contradiction – introduite par le consentement du peuple.

Chez Terrevermeille, le pouvoir constituant du peuple est une réalité si forte que l'onction de la Sainte Ampoule ne saurait préserver le roi de France d'une destitution s'il tombe en tyrannie.

## 2. Le droit de destituer le roi oint tombé en tyrannie : preuve du respect divin du pouvoir constituant du peuple

La thèse de Jean Barbey écartant l'idée d'un pouvoir constituant du peuple au sein de la conclusion 24 trouve un prolongement dans son opinion selon laquelle la destitution du roi de France comme « tyran d'exercice » serait « inconcevable »<sup>1435</sup>. En effet, on ne peut admettre la thèse d'un roi constitué par le peuple que si ce dernier peut le destituer, suivant le principe du parallélisme des formes. Aussi, selon Jean Barbey, les « *Tractatus* » n'adhèrent pas

aux schémas intellectuels des scolastiques qui distinguaient, avec Aristote, le tyran *absque titulo*, celui qui s'est emparé par la force ou par la ruse du pouvoir suprême sans pouvoir évoquer aucun titre, et le tyran *in exercitio* qui use d'un pouvoir légitimement acquis mais pour son profit personnel.<sup>1436</sup>

En effet, pour Jean Barbey, « le "chef" ne pouvant abuser de son légitime pouvoir, le tyran d'exercice est dans cette perspective inconcevable ». Le juriste affirmerait cela « avec éclat » « en s'appuyant sur l'enseignement bartoliste »<sup>1437</sup> – nous reviendrons plus tard sur cette

---

<sup>1432</sup> Cf. *Inst.*, I, 2, § 11.

<sup>1433</sup> Nous soulignons.

<sup>1434</sup> *Le Songe du Vergier*, *op. cit.*, Livre I, chap. LXXXVIII, § 10.

<sup>1435</sup> BARBEY J., *op. cit.*, p. 254.

<sup>1436</sup> *Id.*

<sup>1437</sup> *Id.*

référence à Bartole. L'obéissance au roi de France est donc absolue, elle ne peut tomber, selon Jean Barbey, au motif d'une tyrannie d'exercice.

Cette opinion pourrait toutefois être nuancée à la lecture de deux extraits des *Tractatus* que nous avons identifiés. Dans le deuxième traité, nous lisons :

si un roi devient hostile aux membres et aux partisans du royaume [de France] il doit être chassé [...] car il n'est pas un roi mais un tyran<sup>1438</sup>

Une telle affirmation n'est pas isolée, le premier traité déclare semblablement :

si un roi mérite d'être destitué de son royaume, le premier né ou le successeur ne serait pas privé pour cette raison de la succession du royaume [de France].<sup>1439</sup>

Ces deux phrases de Terrevermeille corroborent ce qu'il écrit dans la seconde partie de la conclusion 24 : « les dignités royales appart[enan]t à tout le corps civil [...] la tête ne peut rien faire qui [lui] soit préjudiciable ou bien contre [sa] volonté »<sup>1440</sup>. C'est ce principe qui justifie en dernière instance la possibilité de destituer un roi de France qui deviendrait « hostile aux membres ».

Terrevermeille développe par ailleurs la notion de tyran d'exercice à propos du cas d'espèce du duc de Bourgogne, Jean sans Peur. Ainsi, à charge du duc de Bourgogne, Terrevermeille rappelle : les gouvernements des royaumes et autres institutions publiques « doivent être confiés uniquement à des hommes prudents et vertueux »<sup>1441</sup>. Les gouvernements des royaumes « ne doivent pas être confiés à ceux qui gaspillent ou dilapident ces royaumes, et des positions de confiance doivent leur être enlevées. »<sup>1442</sup> De même, à « ceux qui oppriment » les plus faibles « les gouvernements ne doivent pas leur être conférés mais bien plutôt

---

<sup>1438</sup> « *Decima conclusio : quod nedum inimicis regimina non sunt committenda (ut supra dictum est.) quinimo si rex aliquis inimicaretur membris : et suppositis regni esset ab eo auferendum : ut est text. in. c. grandi. [Lib. Sext. I, 8, 2] pro quo c. alius. xv. q. i. [Decretum II, C. 15, q. 7, c. 3] Et est ratio : quia tunc non est rex : sed tyrannus » (Tract. II, art. II, 7<sup>e</sup> partie, concl. 10).*

<sup>1439</sup> « *Vicesimatertia conclusio quod si rex aliquis mereretur regno privari : quod non ideo primo genitus vel successor privaretur regni successione. » (Tract. I, art. I, concl. 23)*

<sup>1440</sup> « *Praeterea dignitates regiae sunt totius corporis civilis : sive mystici regni : sicut dignitates ecclesiastice sunt ecclesiarum : igitur in praeiudicium eorum (quorum sunt) aut praeter eorum voluntatem caput nihil potest. » (Tract. I, art. I, concl. 24)*

<sup>1441</sup> « *Prima conclusio : quod regimina regnorum : et alia publica committenda sunt : et de iure solum committuntur viris providis virtuosus » (Tract. II, art. II, 3<sup>e</sup> partie, concl. 1).*

<sup>1442</sup> « *Secunda conclusio : quod consumptoribus : et dilapidatoribus regnorum : non sunt eorum regimina committenda : sed commissa sunt ab eis amovenda. » (Ibid., concl. 2)*

retirés. »<sup>1443</sup> Le duc, cumulant de nombreux autres griefs, « mérite d'être appelé tyran »<sup>1444</sup>. *A contrario*, « le propre du roi » c'est de « faire la justice et un jugement droit. »<sup>1445</sup>

Dès lors, Jean de Terrevermeille considère-t-il comme « inconcevable » la tyrannie d'exercice « en s'appuyant sur l'enseignement bartoliste » comme le pense Jean Barbey<sup>1446</sup> ? Sauf erreur de notre part, nous constatons que les trois conclusions des *Tractatus* indiquées par Jean Barbey en note de bas de page pour justifier cette assertion, et dont il ne cite pas les contenus, ne confirment pas clairement cela. La première conclusion (*Tract.* II, art. II, 1<sup>ère</sup> partie, concl. 11) énonce :

un sujet usurpant et s'introduisant dans le gouvernement du royaume sans être compétant commet un crime de lèse-majesté, et un tel sujet est dit formellement tyran, et il commet encore une violence publique s'il s'introduit avec armes.<sup>1447</sup>

La deuxième (*id.*, art. III, concl. 7) expose quant à elle uniquement que « le tyran tyrannisant son prince ou la république commet un crime de lèse-majesté »<sup>1448</sup>. Enfin, la troisième (*id.*, concl. 9) montre seulement que

tout acte ou action fait judiciairement ou autrement par un tyran ou ses complices par l'autorité ou à l'occasion du temps du tyran est *ispo facto* nul de droit.<sup>1449</sup>

Ces lignes ne nous paraissent pas exclure que le tyran d'exercice soit « inconcevable ». De plus, cet enseignement bartoliste, le *De tyranno*, sur lequel Terrevermeille fonde effectivement ces trois conclusions<sup>1450</sup>, est connu pour défendre la distinction entre le tyran qui « s'empare [du

---

<sup>1443</sup> « *Quarta conclusio : quod oppressoribus viduarum : pupillorum : orphanorum : ecclesiarum : monasteriorum : et aliorum piorum publica regimina non sunt conferenda : sed verius amovenda.* » (*Ibid.*, concl. 4)

<sup>1444</sup> « *Nunc vero ultimus et tertius articulus per conclusiones reserabitur subsequentes in quibus videbitur : an idem dux tyrannus mereatur nuncupari.* » (*Tract.* II, art. III, introduction)

<sup>1445</sup> « *Prima conclusio : quod uniuscuiusque monarchie domini : aut presidis proprium est in quantum huius : et esse debet facere iustitiam : et rectum iudicium.* » (*Tract.* III, art. X, 4<sup>e</sup> partie, concl. 1)

<sup>1446</sup> BARBEY J., *op. cit.*, p. 254.

<sup>1447</sup> Voici la citation complète de *Tract.* II, art. II, 1<sup>ère</sup> partie, concl. 11 : « *Undecima conclusio : quod subditus usurpans : et se intrudens regimini regni sibi non competenti committit crimen laesae maiestatis : et talis tyrannus dicitur formaliter : et committit etiam vim publicam si cum armis se intruserit. Primum probatur per. l. ii. in prin. et per. l. iii. circa finem. ad legem iuliam maiestatis. Et hanc quaestionem ponit in tractatu de tyranno Barto. Secundum probatur per. l. iii. et per totum. ad leg. iuliam de vi publi.* »

<sup>1448</sup> Citation complète de *Tract.* II, art. III, concl. 7 : « *Septima conclusio : quod tyrannus tyrannizans contra suum principem : vel rem publicam crimen laesae maiestatis committit illius poenis plectendus. Haec conclusio probatur : quia se opponere contra principem supremum : vel eius officarium : aut rem publicam : est formaliter crimen laesae maiestatis. ut. l. i. et clarius in. l. fina. §. i. ad legem Iuliam maiest. Et hanc conclusionem ponit : et sequitur Barto. in suo trac. de tyranno.* »

<sup>1449</sup> Citation complète de *ibid.*, concl. 9 : « *Nona conclusio : quod quaecunque acta : et gesta iudicialiter : vel extra per tyrannum : eiusve complices autoritate vel occasione : tempore tyrannidis sunt ipso iure nulla. ut. l. decernimus. cum glos. de sacrosan. eccle. et ibi Bal. ponit hanc conclusionem. et Bar. in tract. de tyrann. iudicia enim violenta videntur ipso iure nulla. ut. l. ii. in princi. ff. de iudi.* »

<sup>1450</sup> Voir notes 1447, 1448 et 1449.



pouvoir] sans juste titre » et celui qui « tient un juste titre mais apparaît tyran par l'exercice »<sup>1451</sup>.

Selon nous donc, la pensée de Terrevermeille ne s'éloignerait pas de celle des scolastiques. Le roi successeur tombant en tyrannie d'exercice pourrait mériter la destitution. Seul un vrai « roi » dont « le propre » est de « faire la justice et un jugement droit »<sup>1452</sup> requiert une obéissance absolue. De lui seul pourra être dit : « Quiconque désobéit au roi [...] est infidèle » et un « ennemi »<sup>1453</sup>. Cette logique est expliquée par saint Thomas. Comparablement au juriste, le théologien enseigne que la désobéissance est en soi un péché<sup>1454</sup>, pour-autant la multitude ne commet pas une

infidélité en destituant le tyran, même si elle s'était auparavant soumise à lui pour toujours parce que lui-même, en ne se comportant pas fidèlement dans le gouvernement de la multitude, comme l'exige le devoir d'un roi, a mérité que ses sujets ne conservassent pas leurs engagements envers lui.<sup>1455</sup>

Le peuple qui fait et constitue le roi de France par son consentement à la coutume peut tout autant le destituer, s'il tombe en tyrannie, au profit de son successeur.

Quoique de portée universelle<sup>1456</sup>, cette doctrine formulée par Jean de Terrevermeille répond probablement à un dessein politique. Il formule en fait une menace voilée à l'encontre de Charles VI qui, affaibli par ses épisodes de démences, règne sous le gouvernement du duc de Bourgogne et donc contre le dauphin<sup>1457</sup>. Aussi, s'il y a un « roi [qui] devient hostile aux membres et aux partisans du royaume »<sup>1458</sup>, ce ne peut être que Charles VI. Et, si Terrevermeille prend soin d'assurer les droits du successeur en cas de destitution d'un roi de France<sup>1459</sup>, c'est pour mieux préserver les droits du dauphin, futur Charles VII, dans l'hypothèse d'une

---

<sup>1451</sup> Cette distinction est établie à la question IX : « *de eo tyranno qui occupat sibi absque iusto titulo, certum est quod tenetur lege Iulia maiestatis. De illo vero tyranno, qui iustum habet titulum sed exercitio apparet tyrannus, dico quod ex eo quod subditos suos affligit in corpus, incidit in legem Iuliam de vi publica.* » BARTOLE, *Tractatus de tyranno*, QUAGLIONI D. (éd.), *Politica e diritto nel trecento italiano. il "de tyranno" di bartolo da sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati "De Guelphis et Gebellins", "De regimine civitatis" e "De tyranno"*, Florence, Leo S. Olschki, 1983, p. 175-213, p. 203.

<sup>1452</sup> Voir note 1445.

<sup>1453</sup> « *quicumque inobedit regi : sive suo capiti mystico : et domino infidelis est. [...] Et nedum inobediendo se quis infidelem : sed etiam inimicum exhibet domini illius : cui inobedit : et obedire tenetur.* » (Tract. III, art. VI, 1<sup>ère</sup> partie, concl. 1)

<sup>1454</sup> Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* II-II, q. 105, art. 1.

<sup>1455</sup> THOMAS D'AQUIN, *De regno, op. cit.*, I, 7.

<sup>1456</sup> La doctrine du tyrannicide, du moins du droit de destitution du tyran, n'est pas bien entendu homogène ni partagée par tous les penseurs du bas Moyen Âge, sur ce sujet voir l'excellente thèse de MARTIN É., *La déposition du prince dans le droit public de l'Occident médiéval (XI<sup>ème</sup>-XV<sup>ème</sup> siècle)*, thèse de doctorat en droit, Paris-Saclay, 2021.

<sup>1457</sup> Voir p. 304.

<sup>1458</sup> Voir note 1438.

<sup>1459</sup> Voir note 1439.

déposition de Charles VI. En somme, la doctrine et le contexte politique montre que, quoiqu'auréolés des faveurs et miracles de la providence divine et quoique oints d'une huile envoyée du Ciel, les Capétiens peuvent tomber en tyrannie et en conséquence peuvent mériter d'être chassés et destitués par les sujets. Ceci prouve que, pour Terrevermeille, la disposition et l'approbation de Dieu à l'égard de la coutume successorale ne saurait traduire une obéissance inconditionnelle, ni un droit d'inviolabilité pour le roi de France, s'il tombe en tyrannie, car alors « il n'est pas un roi mais un tyran ». Avant Terrevermeille, en 1378 le *Songe du Vergier* ne reconnaît d'ailleurs l'irrévocabilité de la royauté et l'inviolabilité envers le prince qu'au titre de sa dignité royale et non point au motif d'une grâce de l'onction, laissant alors le champ libre – si l'on suit saint Augustin et saint Thomas – à la déposition d'un tyran sacré<sup>1460</sup>.

Aussi, la contradiction mise à juste titre en exergue par Ralph Giesey<sup>1461</sup> entre le troisième *tractatus* de Terrevermeille exigeant une obéissance absolue à la tête<sup>1462</sup>, et le premier insistant sur le consentement des trois états, peut être dépassée. Car il ne faut pas oublier que le troisième traité précise que « le propre du roi » c'est de « faire la justice et un jugement droit »<sup>1463</sup> ; en écho avec la conclusion 24 du premier traité selon laquelle : « la tête ne peut rien faire qui soit préjudiciable [au corps civil ou mystique du royaume] ou bien contre leur volonté »<sup>1464</sup> ; de sorte que, sans cette justice et ce jugement droit, il n'y a plus de roi mais un tyran, et que l'obéissance absolue disparaît aussitôt. En synthèse, le corps et les états sont tenus de consentir à l'autorité du successeur, mais peuvent et doivent soustraire leur consentement en cas de tyrannie.

Ce droit de destitution du roi sacré tombé en tyrannie souligne dans la pensée de Jean de Terrevermeille combien la volonté divine, alors même qu'elle favorise les Capétiens d'une onction céleste, respecte l'autonomie du pouvoir constituant *et* destituant du peuple. De même, il ne faut pas croire que les sujets soient tenus à la coutume successorale pour le seul fait de la

<sup>1460</sup> Voir p. 214-215.

<sup>1461</sup> GIESEY R. E., « *The French Estates and the Corpus Mysticum Regni* », *op. cit.*, p. 164.

<sup>1462</sup> R. Giesey relève que tous les membres doivent être soumis à la tête (GIESEY R. E., « *The French Estates and the Corpus Mysticum Regni* », *op. cit.*, p. 163) : « [Primum examinantes articulum quo queritur] ad quid teneantur supposita, sive membra mystica, regni regi capiti suo mystico, et eius unigenito » (*Tract.* III, art. I, introduction). Il note que la tête absorbe toute la volonté du corps : « in corpore mystico cuiuslibet regni, et alio quolibet, voluntas eius est, et esse debet solum in capite eius » (*Tract.* III, art. III, concl. 4, cité par GIESEY R. E., *op. cit.*, p. 164) ; « [Quintum (in quod fidelitas consistit) est] quod membrum quodlibet polyticum, sive mysticum tenetur adherere, et sequi voluntatem sui domini, sive capitis mystici illi totaliter se informando » (*Tract.* III, art. III, concl. 5, cité par GIESEY R. E., *op. cit.*, p. 166 et traduit ainsi : « [Fidelity consists in that] every political or mystical member is held to adhere to, and to follow the will of this lord or mystical head, totally molding himself to it »).

<sup>1463</sup> « Prima conclusio : quod uniuscuiusque monarchie domini : aut presidis proprium est in quantum huius : et esse debet facere iustitiam : et rectum iudicium. » (*Tract.* III, art. X, 4<sup>e</sup> partie, concl. 1)

<sup>1464</sup> « Praeterea dignitates regiae sunt totius corporis civilis : sive mystici regni : sicut dignitates ecclesiasticae sunt ecclesiarum : igitur in praeiudicium eorum (quorum sunt) aut praeter eorum voluntatem caput nihil potest. » (*Tract.* I, art. I, concl. 24)

Sainte Ampoule dont sont oints les rois de France, mais avant tout en vertu des critères de la rationalité de la coutume gages d'utilité pour le peuple.

### 3. La fidélité à la coutume successorale justifiée par l'utilité du peuple et approuvée par la Sainte Ampoule

Dans la pensée de Terrevermeille, le peuple ne pourrait réviser la constitution de l'État qu'à des conditions aussi fortes que celles autorisant la destitution de son chef. De même que les sujets ne peuvent chasser le roi que s'il tombe en tyrannie, de même un peuple ne peut réviser la constitution – en l'espèce la coutume successorale – que si elle devient irrationnelle. La question de la rationalité de la coutume intervient chez Terrevermeille précisément dans sa conclusion 8 du premier article du premier traité, dans celle-là même où est exposée la définition de la succession française. Ainsi, après avoir montré qu'en France la coutume défère la succession « au premier-né des mâles »<sup>1465</sup>, Terrevermeille s'empresse de justifier la rationalité de cette règle. Cette coutume, affirme-t-il, « convient grandement à la loi divine », « convient grandement dans sa rationalité au droit positif, et civil, et canonique », « au bien commun et à l'utilité du peuple »<sup>1466</sup>. Le juriste satisfait ainsi les critères typiques du caractère raisonnable de la coutume, qui selon les exigences du droit canonique conditionnent sa *validité*<sup>1467</sup>. En conséquence, s'il venait à être démontré que la coutume du royaume n'est plus conforme au bien commun et à l'utilité du peuple, alors ce dernier serait en droit de s'affranchir d'une coutume devenue irrationnelle. En l'espèce, bien sûr, pour Terrevermeille, la dévolution du pouvoir royal au premier-né « convient au bien commun et à l'utilité du peuple » ; il le justifie en renvoyant son lecteur à la *Politique* d'Aristote et au *Du gouvernement des princes*, livre III, de Gilles de Rome<sup>1468</sup>. C'est pourquoi, la coutume d'une succession au « premier-né » demeure, pour Terrevermeille, toujours conforme au bien commun et à l'utilité du peuple, donc toujours valide et obligatoire.

---

<sup>1465</sup> *Tract.* I, art. I, concl. 8.

<sup>1466</sup> « *convenit multum legi divine* » ; « *multum convenit iuri positivo et civili : et canonico in ratione sui* » ; « *Convenit etiam bono communi et utilitati populi : secundum Philoso. in Polyticis. et Egid. in. iii. de regi. princi.* » (*Tract.* I, art. I, concl. 8)

<sup>1467</sup> Voir p. 269.

<sup>1468</sup> *Tract.* I, art. I, concl. 8. Les références exactes sont : d'une part ARISTOTE, *Politique*, Livre III, c. 17 comme le suggère Jean Barbey (BARBEY, *op. cit.*, p. 294, note 116) ; et d'autre part GILLES de ROME, *De regimine Principum*, Lib. III, Pars II, chap. 5.

Selon cette logique, les sujets infidèles ne peuvent donc pas se justifier par le fait que « les cités et villes les plus grandes et les plus nobles »<sup>1469</sup> ainsi que « presque tout le royaume, ou du moins la plus grande partie »<sup>1470</sup> sont également infidèles. Le juriste ne nie pas ce fait et même il le confirme<sup>1471</sup> – en 1419, il semble bien que la majorité de la nation veuille s’affranchir de la coutume de succession. Mais cette infidélité de la majorité est selon le juriste « illicite »<sup>1472</sup> ; et d’ailleurs ajoute-t-il « nul ne doit acquiescer au plus grand nombre de sorte qu’il dévie de la vérité »<sup>1473</sup>. Terrevermeille affirme à l’égard des infidèles que :

<p><i>quodcunque membrum mysticum divisum a suo capite mystico in affectu vel in effectu aridum stet : putrescit : et et tanquam divisum a capite et corpore desi[t] membrum : et non remanet in illius unitate : et consequenter neque in eius fidelitate : et ideo mittendum est in ignem : ut ardeat.</i><sup>1474</sup></p>	<p>tout membre mystique qui se trouve séparé de sa tête mystique en intention ou en acte est stérile, il pourrit. Étant pour ainsi dire séparé de la tête et faisant défaut au corps le membre ne reste pas uni à celui-ci et par conséquent ne reste pas fidèle à celle-là, et il doit donc être jeté au feu pour qu’il brûle.</p>
---	---

Par leur infidélité, ces villes et parties du royaume se sont « séparé[e]s de la tête et du corps » ; de là en découle que la partie minoritaire du corps restée fidèle devient *tout* le corps et que c’est à partir de son seul consentement que *continue* à être introduite la coutume, conformément à la conclusion 24 selon laquelle « la coutume [...] fut et *est*<sup>1475</sup> introduite à partir du consentement des trois états et de tout le corps civil ou mystique du royaume »<sup>1476</sup>.

En définitive, le peuple peut user de son pouvoir constituant toutes les fois que l’exige le bien commun et uniquement pour ce motif, parce que son pouvoir – tout comme celui du

<sup>1469</sup> « *Tertio autem loco non procedit excusatio dicentium : quod maiores et nobiliores civitates et villae : ubi sunt viri in scientiis : prudentiis periti et sapientes ac probi : et senes multi etc. sic egerunt* » (*Tract.* III, art. IX, *tertio*).

<sup>1470</sup> « *Quarto non militat excusatio dicentium : quod quasi omnes saltem maior pars regni sic egerunt etc.* » (*Ibid.*, *quarto*)

<sup>1471</sup> Il dresse la longue liste des parties du royaume et des villes infidèles au dauphin dans *Tract.* III, art. VIII, f.<sup>v</sup> LXXVII.

<sup>1472</sup> « *nam in evidenter illicitis non debuerunt eis adherere* » (*Tract.* III, art. IX, *tertio*).

<sup>1473</sup>: « *nam nullus plurimis debet acquiescere ut a vero deviet* » (*Ibid.*, *quarto*).

<sup>1474</sup> *Tract.* III, art. III, 1<sup>ère</sup> partie, concl. 8.

<sup>1475</sup> Nous soulignons.

<sup>1476</sup> *Tract.* I, art. I, concl. 24.

prince<sup>1477</sup> – se justifie par cette seule finalité<sup>1478</sup>. Le peuple médiéval ne peut donc pas comme dans les démocraties contemporaines réviser la constitution pour le seul motif de sa volonté. Et en disant cela, nous pensons toucher une différence substantielle à l'égard des théories modernes de la souveraineté de la nation<sup>1479</sup>, que pointait déjà du doigt Milton Potter<sup>1480</sup>.

Il résulte de cette doctrine de la rationalité de la coutume axée notamment sur le bien commun et l'utilité du peuple que la succession française oblige les sujets non pas tant en raison de croyances et de miracles liés à l'imaginaire du sacre qu'au motif de critères rationnels à la fois juridiques, philosophiques et politiques. En fait, chez Terrevermeille, le miracle de la Sainte Ampoule vient comme approuver<sup>1481</sup>, sacre après sacre, le caractère rationnel de la coutume successorale à laquelle tout sujet est tenu.

En conclusion, la pensée de Terrevermeille sur la nature juridique du sacre rejoint l'enseignement de saint Thomas selon lequel : le « droit divin<sup>1482</sup> [...] ne supprime pas le droit humain »<sup>1483</sup>, la « foi ne supprime [...] pas l'ordre fondé sur la justice mais au contraire l'affermir »<sup>1484</sup>. Les *dispositions* de Dieu, ses interventions, loin de supprimer les droits des hommes les affermissent. Dès lors, chez Jean de Terrevermeille, l'onction par la Sainte

---

<sup>1477</sup> Comme le résume A. Rigaudière : « Imposer au roi de légiférer dans le respect de la loi divine, pour le commun profit et l'utilité du royaume, c'était donner à la fois fondements et limites à son pouvoir normatif. » (RIGAUDIÈRE A., « Législation royale et constitution de l'État dans la France du XIII<sup>e</sup> siècle », in GOURON A. et RIGAUDIÈRE A. (dir.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État*, Montpellier, Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit, Perpignan, Socapress, 1988, p. 203-236, p. 212 et 213) ; limites qui s'imposent bel et bien au roi de France malgré le caractère absolu de son pouvoir législatif (KRYNEN J., « "de nostre certaine science..." Remarques sur l'absolutisme législatif de la monarchie médiévale française », in GOURON A. et RIGAUDIÈRE A. (dir.), *op. cit.*, p. 131-144). Sur la période antérieure au XIII<sup>e</sup> siècle, voir SASSIER Y., « "Lex perpetua" et "lex loco temporique conveniens". Conception statique et conception dynamique de la loi (VI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », in *Quaestiones medii aevi novae*, vol. 7, 2002, p. 21-43 ; et SASSIER Y., « Le XII<sup>e</sup> siècle : un tournant de la pensée politique (suite) », in *Revue française d'histoire des idées politiques*, n<sup>o</sup> 5, 1<sup>er</sup> semestre, 1997, p. 3-22.

<sup>1478</sup> « La loi est une constitution du peuple selon laquelle les nobles, de concert avec les plébéiens, ont sanctionné quelques décisions. » selon saint Isidore (ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, 5, 10, 1, PL 82, 200C) et le *Décret* de Gratien qui le cite (*Decretum* I, D. 2, c. 1) ; saint Thomas justifie cela en ces termes : « Rappelons-nous que la loi vise premièrement et à titre de principe l'ordre au bien commun. Ordonner quelque chose au bien commun revient au peuple tout entier ou à quelqu'un qui représente le peuple. C'est pourquoi le pouvoir de légiférer appartient à la multitude tout entière ou bien à un personnage officiel qui a la charge de toute la multitude. C'est parce que, en tous les autres domaines, ordonner à la fin revient à celui dont la fin relève directement. » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 90, art. 3, rép.)

<sup>1479</sup> Alors que selon Terrevermeille la majorité du royaume peut être dans l'illicéité et dans l'erreur, Rousseau enseignera au contraire que la « volonté générale » ne « peut errer », « est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique » (ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social*, Paris, Devaux, 1840, 234 p., p. 43) ; l'adage britannique formule pour sa part que « *parliament can do every thing, except making a woman a man, or a man a woman* » (LOLME (de) J.-L., *The Constitution of England*, London, Baldwin, 1821 (1771), 518 p., p. 128).

<sup>1480</sup> POTTER J. M., *op. cit.*, p. 246 ; voir p. 309.

<sup>1481</sup> Pour rappel, voir p. 338 et 338.

<sup>1482</sup> C'est-à-dire le droit disposé par Dieu dans la Bible.

<sup>1483</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* II-II, q. 12, art. 2, concl.

<sup>1484</sup> *Ibid.*, q. 104, a. 6, concl.

Ampoule est le signe d'une volonté divine disposant et approuvant la coutume successorale introduite rationnellement par le consentement passé et actuel du peuple pour son utilité.



## Conclusion du chapitre quatrième :

La « coutume [...] fut et est introduite à partir du consentement des trois états et de tout le corps civil ou mystique du royaume, auxquels appartenait l'institution et l'élection du roi selon le droit commun » (*Tractatus*, Art. 1, concl. 24). Ces termes de la dernière et vingt-quatrième conclusion du premier article du premier traité de Jean de Terrevermeille suscitent un débat scientifique dans lequel la thèse de Jean Barbey paraît apporter une réponse définitive : la coutume française ne saurait procéder d'une sorte de « *lex regia* », c'est-à-dire d'une délégation de pouvoir de « l'*universitas* » constituant le roi.

Pour approfondir ce débat, nous avons étudié les sources de la conclusion 24 qui suivent un long raisonnement traversant l'ensemble de l'article premier. Il s'agit principalement du droit civil, du droit canon et de l'Écriture Sainte que Terrevermeille cite abondamment. Cette étude permet de présenter des conclusions alternatives ou complémentaires d'abord sur le régime de la succession simple, puis sur le régime d'une succession par la seule force de la coutume.

La succession simple se distingue de la succession patrimoniale ou héréditaire ; elle fait succéder « une personne pour une autre » à propos des « dignités ». Cette succession simple s'avère être disposée par le « droit commun » prescrit dans le droit civil et le droit canon, mais la coutume comme celle du Portugal et de Hongrie peut déroger à ce droit commun en introduisant notamment une succession patrimoniale ou héréditaire. Pour ce qui concerne la France, selon Terrevermeille, la coutume successorale ne déroge pas au régime de la succession simple. Aussi, le caractère simple de la succession française se fonde sur le droit commun et non sur la coutume. Or, selon Terrevermeille, le caractère « simple » de la succession se prouve par le fait que, dans l'Ancien Testament, le peuple juif « constitue » un roi « à la place » d'un autre. Le juriste confirme son argument scripturaire en citant la loi *Ex hoc iure* (*Dig.* 1, 1, 5) selon laquelle « [c'est le droit des gens qui a] « fondé les royaumes etc., à savoir selon la glose, par chaque nation qui a élu pour elle un roi. » Ceci démontre déjà le rôle constituant du peuple dans le régime d'une succession simple comme celle de la France, voire en tout type de succession puisqu'il est question d'un « droit des gens ».

La succession par la seule force de la coutume, telle qu'en vigueur en France, se fonde principalement sur deux sources : la glose du canon *Moyses* (*Decretum* II, C. 8, q. 1, c. 6) et le canon *Legimus* (*Decretum* I, D. 93, c. 24). La glose du canon *Moyses* montre que « les rois doivent être faits par l'élection », mais qu'il s'agit d'un droit commun auquel un « privilège » peut déroger. C'est la raison pour laquelle la conclusion 24 présente « l'institution et l'élection



du roi [de France] selon le droit commun » comme un temps passé et révolu. Toutefois, la glose du canon *Moyses* ne permet la dérogation qu'à l'égard du moyen de l'élection, et non point à propos du pouvoir constituant du peuple, comme le suggère son renvoi au canon *Legimus*, si tant est que l'on en comprenne le sens.

Le canon *Legimus* dispose : « *exercitus imperatorem faciat* ». Terrevermeille le cite ainsi en le glosant : « l'*exercitus* du peuple fait le roi ou l'empereur ». Ces quelques mots posent une double difficulté : leur traduction et leur régime. Jusqu'à présent, les historiens des *Tractatus* traduisent « *exercitus* » par « armée » – mais pourquoi Terrevermeille s'intéresserait-il à « l'armée du peuple » ? Nous proposons la solution suivante : pour les Romains antiques – époque d'où est tiré le canon *Legimus*, à savoir une lettre de saint Jérôme (+420) – comme pour les juristes médiévaux tels Jean de Paris, Léopold de Bebenburg et les auteurs du *Songe du Vergier*, la citation signifie selon la translation du *Songe* en 1378 qu'« une assemblée ou un peuple si fait roy / ou empereur ». En glosant « *exercitus* » par le génitif « *populi* », Terrevermeille met donc simplement en exergue le sens juridique de ce terme désignant l'assemblée du peuple ou le peuple lui-même, point l'armée. Léopold de Bebenburg et Guillaume d'Ockham éclairent le régime du canon *Legimus* : il s'agit d'un droit des gens, applicable à toute nation, qui contrairement au droit commun ne peut souffrir aucune dérogation – toute magistrature suprême est nécessairement faite par le peuple. Il résulte de ce droit des gens que la « tête » du royaume ne peut en droit participer à la formation de la coutume instituant le roi ; seuls les « états » et le « corps » introduisent par leur consentement la coutume comme l'énonce la conclusion 24. L'une des sources civiles de Terrevermeille, *Digeste* 1, 3, 32, confirme d'ailleurs, en accord avec la doctrine juridique française, que le fondement de toute coutume demeure la « volonté » exclusive du « peuple ».

En somme, en accord avec la glose du canon *Moyses* et le canon *Legimus*, la coutume française déroge au droit commun de l'élection, mais reste fondée sur le droit des gens selon lequel le peuple fait le roi ou l'empereur. L'étude des sources de la conclusion 24 confirmerait donc que c'est le consentement passé et actuel du peuple à la coutume successorale qui fait le roi successeur à la place du prédécesseur.

Cette doctrine du pouvoir constituant du peuple marque dès lors la conception que se fait Jean de Terrevermeille de la nature juridique du sacre. Il faut d'abord remarquer que le juriste illustre le consentement constituant du peuple en citant les avènements royaux bibliques d'Omri (1 Roi 16, 16), Joas (2 Roi 11, 12) et Azarias (2 Roi 14, 21), ce qui montre que le fondement populaire du pouvoir est voulu par Dieu. De plus, Terrevermeille souligne que le verset « ils le firent roi et l'oignirent » relatif à Joas est justifié légalement par la loi *Ex hoc iure*

précitée, de sorte que le consentement constituant du peuple s'intègre parfaitement aux rites du sacre. Aussi, la miraculeuse Sainte Ampoule « dont les rois sont oints » signifie « la disposition divine ou l'expresse approbation du Ciel [du] royaume [de France] », de sorte que, loin de la supplanter, la volonté divine dispose et approuve la coutume successorale introduite par le peuple constituant en vertu du droit des gens. Cette réalité est d'autant plus concrète que Terrevermeille autorise les sujets à « chass[er] » et « destitu[er] » le roi de France sacré tombé en tyrannie, de sorte que la volonté divine, alors même qu'elle favorise les capétiens d'une onction céleste, respecte l'autonomie du pouvoir constituant *et* destituant du peuple. De même pour Terrevermeille, il n'est pas question d'imposer aux sujets la coutume successorale aux seuls motifs de croyances et miracles entourant le sacre français ; les Français médiévaux seraient avant tout tenus à cette coutume en raison de sa rationalité axée notamment sur « l'utilité du peuple », de sorte que le miracle de la Sainte Ampoule vient plutôt comme approuver le caractère rationnel de la coutume française.

Terrevermeille se situe dans cette tradition médiévale illustrée chez saint Thomas comme dans le *Songe du Vergier* selon laquelle il n'y a pas de contradiction entre la volonté divine et la volonté humaine ; mieux, notamment par le sacre, les dispositions de Dieu affermissent le pouvoir constituant du peuple. En l'espèce, l'onction par la Sainte Ampoule est le signe d'une volonté divine disposant et approuvant la coutume successorale introduite rationnellement par le consentement passé et actuel du peuple pour son utilité.

Comme nous l'avons vu, Jean de Terrevermeille place sa théorie de la coutume successorale française en pleine conformité avec la doctrine officielle du royaume, tout en la développant, et en accord avec les législations constitutionnelles de Charles V et Charles VI, tout en les complétant de sa science. Terrevermeille figure ainsi comme le dernier maillon marquant de la tradition française médiévale sur le sacre et le consentement constituant du peuple.



## Conclusion de la première partie :

Considérées dans leur ensemble, les sources médiévales du sacre et couronnement français axent la nature juridique de cette cérémonie sur le consentement constituant du peuple, tant en théorie qu'en pratique. Du premier sacre de Pépin en 751 jusqu'au seuil de l'hérédité monarchique pure en 1271, le consentement constituant du peuple est avant tout une réalité pratique : c'est ordinairement l'élection ou l'acclamation rituelle du peuple dans le sacre et couronnement qui fait le roi, indépendamment des rapports institutionnels variables entre hérédité royale et élection des grands. Paradoxalement, l'introduction de l'hérédité pure en 1285 n'annihile pas la valeur constitutionnelle du consentement rituel du peuple. Pour cause, à la suite d'un effort doctrinal français amorcé au tout début du XIV<sup>e</sup> siècle, Charles V publie l'œuvre officielle du *Songe du Vergier* en 1378, dans laquelle l'ensemble de la doctrine sur le sacre, le couronnement et la Sainte Ampoule se construit autour du consentement constituant du peuple. La praticité de ce paradigme constitutionnel imprègne toutefois toujours les institutions. En ce sens, sous les règnes de Charles V et de Charles VI, les sujets consentent autant à l'entrée en vigueur d'une loi constitutionnelle organisant une succession juridique instantanée, qu'à l'administration du sacre constitutif du mineur Charles VI. De plus, ce consentement des sujets se prolonge après la succession juridique ou après le sacre constitutif par la prestation de serments de fidélité. Le consentement passé et actuel du peuple forme enfin le fondement de toute la théorie statutaire de la coutume successorale achevée en 1419 sous la plume de Jean de Terrevermeille. Aussi, le sacre concrétise cette théorie en actualisant le consentement constituant du peuple, tandis que l'onction de la Sainte Ampoule exprime combien Dieu dispose et approuve la coutume successorale introduite par le peuple constituant.

En somme, les sources de la tradition médiévale française du sacre mettent en valeur, à propos de la *constitution* du pouvoir, un consentement constituant du peuple ritualisé. Certes, ces sources insistent aussi sur l'origine divine du pouvoir, et en ce sens, on peut y voir un élément du droit divin des rois comme le font les historiens à juste titre. Mais, pour le moins, nombre de ces sources nous paraissent toutefois récuser une certaine définition du droit divin des rois selon laquelle Dieu donnerait au prince le pouvoir *sans le consentement constituant du peuple*. En conséquence, cette conclusion confirme la pertinence de l'hypothèse d'une *consécration* du pouvoir conçue non pas comme une donation unilatérale de Dieu au prince comme le suppose le droit divin des rois<sup>1485</sup>, mais comme une double donation de la royauté

---

<sup>1485</sup> Voir note 199.

entre le prince et Dieu dans laquelle il importe avant tout d'offrir sur l'autel la royauté constituée par Dieu et le peuple pour mieux la recevoir du Ciel.

## **Seconde partie : La consécration de la royauté ou la double donation**

À la question de la consécration de la royauté, le sacre ou le couronnement répond par le rite de la double donation du pouvoir entre le prince et Dieu. L'idée liturgique de la double donation au sein du sacre royal n'a pas été étudiée dans la bibliographie. Il faut donc se fier en la matière entièrement aux sources. Ces dernières montrent que l'idée de la double donation se fonde sur la tradition liturgique carolingienne et chrétienne, de 754 au début du XIII<sup>e</sup> siècle (chapitre 1) ; qu'elle se développe ensuite en particulier dans la tradition liturgique française née de l'*ordo* de Reims vers 1230 (chapitre 2) ; et qu'elle se confirme enfin dans la tradition populaire telle qu'elle apparaît dans la pensée politique de Jeanne d'Arc (chapitre 3).

### **Chapitre 1 : La tradition liturgique carolingienne et chrétienne de la double donation (754-début XIII<sup>e</sup> siècle)**

Après les origines fondatrices carolingiennes que forment le second sacre de Pépin en 754 et le couronnement de Louis le Pieux en 813 (section 1), la double donation entre dans la tradition liturgique chrétienne (section 2).

Section 1 : Les origines fondatrices carolingiennes de la double donation : le second sacre de Pépin (754) et le couronnement de Louis le Pieux (813)

Le sacre de 754 apparaît comme une reconstitution de la royauté par l'onction seule (A). Cette originalité trouve une explication à la lumière du couronnement de 813 qui se présenterait comme une double donation de la couronne impériale (B).

A. Le sacre de 754 : une reconstitution de la royauté par l'onction seule

Le second sacre de Pépin en 754 est d'autant plus intéressant que son genre s'identifie mieux aux sacres du bas Moyen Âge où, à partir de Philippe IV le Bel en 1286<sup>1486</sup>, il s'agit aussi de sacrer un prince déjà pleinement roi, en l'espèce en vertu de la seule succession héréditaire. Pour Pépin en 754 comme pour les Capétiens majeurs au bas Moyen Âge, le sacre ne peut être *constitutif*, le roi étant déjà tel. Faut-il alors parler de sacre *reconstitutif* ?

---

<sup>1486</sup> Voir p. 140 et svt.

Sur le second sacre de Pépin en 754 en l'abbatiale de Saint-Denis, la source la plus pertinente est naturellement la *Clausula de unctione Pippini*, car ce document est rédigé par un moine de cette abbaye treize ans environ après les faits<sup>1487</sup>. Selon le chroniqueur, Pépin « par les mains du même pape Étienne, fut oint et béni le même jour en roi [*in regem*] et patrice, avec ses susdits fils Charles et Carloman, au nom de la sainte Trinité. »<sup>1488</sup> L'auteur sait puisqu'il le narre que Pépin a déjà été constitué roi « par l'onction [...] des bienheureux prêtres des Gaules et par l'élection de tous les Francs trois ans auparavant »<sup>1489</sup>. Le témoin assume donc la répétition et le parallèle d'un sacre à l'autre. Or, selon ses termes, lors de la seconde onction, Pépin est « oint » « *in regem* ». Cette formulation est précise : « le *in* suivi de l'accusatif marqu[e] le passage d'un point à un autre – local, temporel ou abstrait –, l'accusatif indiqu[e] le point d'aboutissement de l'action verbale »<sup>1490</sup>. Il faut donc admettre que pour les moines de Saint-Denis, en 754, le roi Pépin est à nouveau constitué en roi – le seul titre novateur étant celui de « patrice ».

La pertinence de la structure *in* suivi de l'accusatif est confirmée plus tard, sous le règne de Charlemagne, dans les *Annales Mettenses priores* selon lesquelles : le pape Étienne « ordonna [...] par l'onction sacrée Pépin, le très pieux prince de la Francie, *in regem* et patrice des Romains »<sup>1491</sup>. Remarquons la subtilité littéraire : celui qui doit recevoir l'onction est désigné comme « prince », comme pour mieux souligner la reconstitution du titre royal opérée par l'onction. La structure grammaticale se lit encore dans les Annales royales : le pape « confirma Pépin par la sainte onction *in regem* et avec lui il oignit ses deux fils [...] *in regibus* »<sup>1492</sup>. Le parallèle entre l'onction de Pépin et ses fils est frappante : dans les deux cas, dans le sacre renouvelé de Pépin comme dans le sacre constitutif des enfants<sup>1493</sup>, l'annaliste conserve la structure *in* suivi de *regem/regibus* ; comme si, quoique différent dans leur genre, ces deux sacres jouissaient de la même vertu transformatrice.

<sup>1487</sup> Sur l'authenticité du texte, voir note 210.

<sup>1488</sup> « *per manus eiusdemque Stephani pontificis die uno [...] in regem et patricium una cum predictis filiis Carolo et Carlomanno in nomine sanctae Trinitatis unctus et benedictus est.* » (*Clausula de unctione Pippini regis*, MGH SS 15, 1, p. 1) Nous traduisons.

<sup>1489</sup> Voir p. 61.

<sup>1490</sup> Selon Jacques Le Goff à propos de la formule *Ungo te in regem*, LE GOFF J., « La structure et le contenu idéologique de la cérémonie du sacre », in LE GOFF J. et al., *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis. d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*, op. cit., p. 21.

<sup>1491</sup> « *ordinavit secundum morem maiorum unctione sacra Pippinum piissimum principem Francis in regem et patricium Romanorum* » (*Annales Mettenses priores*, MGH SS rer. Germ. 10, p. 45). Nous traduisons.

<sup>1492</sup> « *Stephanus confirmavit Pippinum unctione sancta in regem et cum eo inunxit duos filios [...] in regibus.* » (*Annales regni francorum*, MGH SS rer. Germ. 6, p. 12)

<sup>1493</sup> L'absence de l'élection du peuple dans l'accession des enfants à la royauté s'explique sans doute du fait qu'il s'agit seulement d'une association au trône. Le « consentement » constituant « de tous les Francs » sera sollicité lors de la succession à la mort de Pépin, voir note 219.

Du reste, les autres formules grammaticales usitées à propos du sacre de 754 agrément tout autant le renouvellement de la royauté : selon Éginhard le pape « le consacra par l'onction sacrée pour l'honneur de la dignité royale »<sup>1494</sup> ; selon le *Liber pontificalis* – recueil romain des biographies des papes rédigées au fil du temps par des contemporains depuis le VI<sup>e</sup> siècle<sup>1495</sup> – le « roi Pépin [...] avec ses deux fils furent oints *rois des Francs* »<sup>1496</sup>.

Par comparaison, l'incise « *in regem* » se rencontrait déjà lors du sacre constitutif de 751 : sous la plume d'Éginhard (« *in regem unctus* »<sup>1497</sup>) et dans les *Annales sanctae Columbae Senonensis* (« *electus in regem* »<sup>1498</sup>). Autres comparaisons, le *in regem* (ou *principem*) se lit dans le modèle de la Vulgate à propos du sacre constitutif de David : « *unxeruntque David in regem super Israhel* » (2 Sam 5, 3) ; et de Salomon : « *unxerunt [Salomonem] in principem* (1 Chro 29, 22).

Manifestement, il y a même nature entre les onctions de 751 et 754, toutes deux ambitionnent d'opérer le « passage d'un point à un autre » vers l'état royal. En 751 Pépin passe de l'état de duc à l'état royal, quand en 754 il passe de l'état royal... à l'état royal<sup>1499</sup>. Or, il y a une différence rituelle essentielle entre les deux sacres de Pépin : le premier met en scène l'élection du peuple, tandis que le second l'ignore puisque le prince est déjà roi. C'est donc bien le seul acte de consécration par l'onction qui en 754 refait la royauté. Comment la consécration d'un roi peut-elle le faire redevenir roi ? N'est-il pas déjà question d'un dépouillement envers Dieu de la royauté, d'une offrande du pouvoir à la Trinité, pour le recouvrer en son « nom » ? Comme nous le verrons, les médiévaux répondent par l'affirmative<sup>1500</sup>.

Les premiers couronnements francs éclairent à leur tour le sens de la consécration du pouvoir.

---

<sup>1494</sup> « *ipsum sacra unctione ad regiae dignitatis honorem consecravit* » (ÉGINHARD, *Annales Laurissenses et Einhardi*, MGH SS 1, p. 139)

<sup>1495</sup> Sur la datation, voir *Liber pontificalis*, DUCHESNE L. (éd.), t. 1, Paris, Thorin, 1886, 536 p., p. XXXIII-XLVIII.

<sup>1496</sup> « *christianissimus Pippinus rex ab eodem sanctissimo papa, Christi gratia, cum duobus filiis suis reges uncti sunt Francorum.* » (*Ibid.*, p. 448)

<sup>1497</sup> Voir note 216.

<sup>1498</sup> Voir note 208.

<sup>1499</sup> Certaines sources ajoutent le titre de patrice (comme les *Annales Mettenses priores* et la *Clausula de unctione Pippini*), mais plusieurs n'en font pas mention (comme les *Annales royales*, les *Annales Laurissenses et Einhardi*, et le *Liber pontificalis*) de sorte que la possibilité d'une identité du passage d'un point à un autre reste patente et assumée.

<sup>1500</sup> Voir notamment p. 164 et 165.



## B. Le couronnement de 813 : une double donation de la couronne impériale

Le deuxième couronnement franc en faveur de Louis le Pieux en 813 est intéressant par les rites liturgiques qu'il organise et qui nous sont connus grâce à Thégan. Le biographe nous apprend qu'au couronnement de son fils, Charlemagne fait déposer et prendre la couronne *sur l'autel* (1). Respectant un parallélisme des formes, la destitution de Louis le Pieux en 838 est alors solennisée par le dépôt de sa ceinture militaire *sur l'autel* (2). En fait, le dépôt sur l'autel apparaît comme une imitation de la donation à l'Église *super altare* (3). Le couronnement de Louis le Pieux prend ainsi la forme d'une double donation, une idée liturgique qui provient de l'influence byzantine du couronnement par l'autel (4).

### 1. Une couronne déposée et prise sur l'autel

Thégan, biographe de Louis le Pieux, relate son couronnement impérial de 813 en ces termes :

<i>Perrexit ad ecclesiam [...] pervenit ante altare quod erat in eminentiori loco constructum caeteris altaribus, et consecratum in honore domini nostri Iesu Christi ; super quod coronam auream, aliam quam ille gestabat in capite suo, iussit inponi. [...] Tunc iussit eum pater, ut propriis manibus elevasset coronam, quae erat super altare, et capiti suo inponeret</i> <sup>1501</sup>	[Charlemagne] se rendit à l'église [...], parvint devant un autel qui avait été construit dans un lieu qui dominait tous les autres autels, et consacré en l'honneur de notre seigneur Jésus Christ. Sur cet autel, il ordonna que soit déposée une couronne d'or, autre que celle qu'il portait sur sa tête. [...] Alors son père lui ordonna de soulever de ses propres mains la couronne qui était sur l'autel et de la déposer sur sa tête <sup>1502</sup>
---	--

Le récit débute par une mise en valeur de l'autel du couronnement : il domine tous les autres autels. Il met aussi en exergue le caractère intrinsèquement sacré de l'autel : il est « consacré » au « Christ ». Or, c'est dans cet espace sacré que la couronne doit être déposée. Le dépôt de la couronne résulte d'un ordre de l'empereur, signe de l'importance du geste. Toutefois, la main de l'exécutant est inconnue et, peut-on penser, volontairement rendue impersonnelle. Ni les « pontifes », ni les « grands » pourtant présents en nombre<sup>1503</sup> ne peuvent se prévaloir de cet honneur. Charlemagne lui-même ne s'est pas approprié ce rôle. Autre fait : la couronne est

<sup>1501</sup> THÉGAN, *Vita Ludovici imperatoris*, MGH SS 2, p. 591 et 592.

<sup>1502</sup> Nous traduisons.

<sup>1503</sup> « *coram omni multitudine pontificum et optimatum suorum* » (*ibid.*, p. 591).

déposée au début de la cérémonie, c'est le premier acte mentionné après que l'empereur est entré dans l'église. Entre le dépôt de l'insigne et sa remise s'intercalent des prières, une exhortation et une promesse de Louis<sup>1504</sup> auxquelles auraient pu s'ajouter une onction. Du début à la fin de la cérémonie, l'autel apparaît donc comme le centre du théâtre du couronnement. Or, lorsque Thégan souligne que l' « autel » est « consacré » au « Christ », il faut comprendre suivant la théologie de saint Augustin que « le temple et l'autel sont le Christ même »<sup>1505</sup>, ou avec saint Ambroise que « l'autel représente le corps [du Christ] »<sup>1506</sup>. Tous les yeux devaient donc, en attendant l'instant décisif de la cérémonie, méditer sur ces deux dignités mises en contact prolongé : l'autel qui représente le « Christ » touchant la couronne qui représente l' « *imperium* »<sup>1507</sup>. En ces instants sacrés, comment ne pas penser qu'avant que Louis ne reçoive la couronne, il faut d'abord que le « Christ » la ceigne, de telle sorte que l'assemblée puisse vraiment voir en cet homme un « empereur » « couronné par Dieu » – conformément aux mots que la foule criaient treize ans plus tôt pour le père<sup>1508</sup>. Du reste, on peut supposer qu'en 800 le pape ait pris également la couronne sur l'autel, car les Annales royales et le *Liber pontificalis* précisent bien que Charlemagne est couronné « devant la [sainte] confession du bienheureux apôtre Pierre »<sup>1509</sup>.

La valeur du dépôt d'un insigne du pouvoir sur l'autel est plus tard mise en relief par la procédure de destitution de Louis le Pieux.

<sup>1504</sup> « *Postquam diu oraverunt ipse et filius eius* » ; « *At ille respondit, libenter obedire, et cum Dei adiutorio omnia praecepta, quae mandaverat ei pater, custodire.* » (*ibid.*, 591 et 592)

<sup>1505</sup> « *Quod Dominus dixit : Quid enim maius est, aurum, an templum quod sanctificat aurum ? Et item dixit : Quid enim maius est, donum, an altare quod sanctificat donum ? Intelligendum templum et altare ipsum Christum ; aurum et donum, laudes et sacrificia precum, quae in eo per eum offerimus. Non enim ille per haec, sed ista per illum sanctificantur.* » (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Quaestiones Evangeliorum*, 34, Mat 23, 17-19, PL 35, 1329 [nous soulignons]).

<sup>1506</sup> « *Forma corporis altare est* » (AMBROISE DE MILAN, *De sacramentis*, 4, 2, PL 16, 437D). Voir aussi dans le même ouvrage : 5, 7, PL 16, 447C.

<sup>1507</sup> Selon la chronique de Moissac, Charlemagne « *per coronam auream tradidit ei imperium* » – « lui remit l'*imperium* par une couronne d'or » (*Chronicon Moissiacense*, MGH SS 1, p. 310) ; l'objet de la couronne symbolise et représente donc bien l'*imperium*.

<sup>1508</sup> Voir notes 234 et 237.

<sup>1509</sup> « *Ante [sacram (ajoute le Liber pontificalis)] confessionem beati Petri apostoli* » (*Annales regni Francorum*, MGH SS rer. Germ. 6, p. 112 ; *Liber pontificalis*, t. 2, *op. cit.*, p. 7). Nous traduisons et soulignons.

## 2. Un parallélisme des formes : la destitution de Louis le Pieux par le dépôt de sa ceinture militaire sur l'autel (838)

Quelques années plus tard en 833, étant contraint de demander la pénitence publique pour ses péchés, Louis le Pieux doit subir une cérémonie de destitution de son pouvoir impérial qui nous est relatée dans un article de capitulaire. L'empereur « déposa sa ceinture militaire et la mit sur l'autel et se dépouillant de l'habit du siècle, il reçut [...] l'habit de pénitence »<sup>1510</sup>. Si l'investiture s'est faite avec une couronne, pourquoi ne pas choisir ce même insigne pour la destitution ? D'abord, la ceinture militaire symbolise à cette époque une réalité semblable à celle de la couronne, à savoir le « pouvoir de gouvernement au service de Dieu » selon la définition de Jean Flori. Ensuite, le dépouillement de la ceinture souligne mieux le caractère pénitentiel de la cérémonie, car en ce temps le droit impérial et canonique interdit aux pénitents publics le port de cette ceinture.<sup>1511</sup> Au-delà d'une différence matérielle mineure, le parallélisme des formes entre les cérémonies d'investiture et de destitution demeure patent : dans les deux cas, l'autel joue par rapport à l'insigne un rôle central. Ainsi, lors de son investiture en 813, Louis reçoit l'insigne de son pouvoir de l'autel. Puis, en sens contraire lors de sa destitution en 833, il dépose l'insigne de son pouvoir sur l'autel. Or, à quoi est comparé ce dépôt sur la table sacrée ? À un « dépouill[ement] de l'habit du siècle », c'est-à-dire en l'espèce à un renoncement de son état impérial.<sup>1512</sup>

Le fait de représenter l'autel comme un lieu du dépouillement du pouvoir éclaire la liturgie du couronnement de Louis. C'est manifestement en vue d'offrir le pouvoir au « Christ » que Charlemagne fait déposer la couronne sur son « autel ». Du reste, le caractère impersonnel du dépôt de la couronne tranche avec la personnalisation du dépôt de la ceinture. Et pour cause, lors de son investiture, Louis ne possédait pas l'insigne et ne pouvait dès lors le poser de ses mains. Toutefois, lors de sa déposition, l'empereur détenait bien l'objet du pouvoir, il pouvait donc légitimement le déposer de ses propres mains. Notons en dernier lieu que le parallélisme

---

<sup>1510</sup> « *cingulum militiae deposuit et super altare collocavit et habitu saeculi se exuens habitum poenitentis [...] suscepit* » (*Additamenta ad Hludowici Pii capitularia*, n° 197 : *Episcoporum de poenitentia, quam Hludowicus imperator professus est, relatio compediensis*, oct. 833, *MGH Capit.* 2, p. 55).

<sup>1511</sup> Sur ce symbole, voir FLORI J., « Les origines de l'adoubement chevaleresque : Études des remises d'armes et du vocabulaire qui les exprime dans les sources historiques latines jusqu'au début du XII<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*, p. 215-219.

<sup>1512</sup> Notez que si la restitution de la ceinture à Louis en 834 s'est faite dans une église, on ne sait si l'autel fut à nouveau sollicité (voir L'ASTRONOME (Anonyme), *Vita Hludowici*, *MGH SS rer. Germ.* 64, p. 488).

est maintenu lors de la restitution de Louis en 835. Les évêques lui « restituèrent [...] une couronne, insigne de l'empire, *soulevée du sacrosaint autel* »<sup>1513</sup>.

L'hypothèse d'un dépôt de la couronne comme signe d'offrande au Christ corrobore en outre la fonction de l'autel dans les donations aux églises.

### 3. Le dépôt de la couronne sur l'autel : une imitation de la donation à l'Église *super altare*

Les formes de la donation aux églises sont sanctionnées par le droit au VIII<sup>e</sup> siècle dans les *Leges Alamannorum* et dans la *Lex Baiwariorum*. Ces lois marquent la nécessité et le rôle de l'autel dans la procédure de la donation :

<i>Et qui voluerit facire, per carta de rebus suis ad eclesia, ubi dare voluerit, [...], quorum sacerdote, qui ad illam ecclesiam deservit, super altare ponat, et proprietas de ipsas res ad illa eclesia in perpetuo permaniat.</i> <sup>1514</sup>	Et qui voudrait donner à une église ses biens par une charte, [...] devant le prêtre qui dessert cette église, qu'il la pose sur l'autel, de sorte que la propriété des biens appartienne perpétuellement à l'église. <sup>1515</sup>	<i>Et quicquid donaverit, villas terram mancipia vel aliquam pecuniam, omnia quaecumque donaverit pro redemptione animae suae [...]. Et tunc ipsam epistulam ponat super altare et sic tradat ipsam pecuniam coram sacerdote qui ibi desservit.</i> <sup>1516</sup>	<i>Et celui qui donnerait des fermes, une terre, des propriétés ou autre bien, toute chose qu'il donnerait pour la rédemption de son âme [...]. Et alors qu'il pose la lettre elle-même sur l'autel et qu'ainsi il remette le bien lui-même devant le prêtre qui dessert le lieu.</i> <sup>1517</sup>
---	---	---	---

Selon la procédure, ce n'est pas le « prêtre » qui reçoit le document. Quoique sa présence soit nécessaire, il n'est qu'un spectateur passif : il ne pose, ni ne prend pour lui la charte ; de même,

<sup>1513</sup> « *coronam insigne imperii a sacrosancto altario sublevatam sacri ac venerandi antistites eius capiti [...] propriis manibus restituerunt* » (PRUDENCE DE TROYES, *Annales de Saint-Bertin*, deuxième partie, GRAT F., VIELLIARD J. et CLÉMENT S. (éd.), LEVILLAIN L. (introduction et notes), Paris, C. Klincksieck, 1964, p. 17-84, année 835, p. 16) Selon l'Astronome, la ceinture est également restituée (L'ASTRONOME (anonyme), *op. cit.*, p. 502).

<sup>1514</sup> *Leges Alamannorum*, I, 1, *MGH LL nat. Germ.* 5, 1, p. 64.

<sup>1515</sup> Nous traduisons.

<sup>1516</sup> *Lex Baiwariorum*, I, 1, *MGH LL nat. Germ.* 5, 2, p. 268-269.

<sup>1517</sup> Nous traduisons.

il ne prononce aucune prière. Seul l'autel apparaît comme le récepteur physique et visible du texte de la donation. Or, le seul fait du dépôt – « *ponat* » – de la charte « sur l'autel » par le donateur opère aussitôt et « perpétuellement » le transfert – la *traditio* (« *tradat* ») – de la « propriété des biens ». Il n'y a pas de décalage ou de distinction entre le dépôt de la charte et la remise de ce qu'elle désigne. Si les médiévaux voient dans l'autel le lieu propre par lequel s'opère la donation à l'Église, c'est-à-dire à la sphère du sacré, c'est en raison de son « rapport avec l'offrande eucharistique »<sup>1518</sup>. Les donations *super altare* imitent en effet l'offertoire de la messe où, selon Amalaire de Metz (+ ca. 850), « le prêtre *place l'hostie sur l'autel*, et la fait passer par sa secrète oraison au nom d'hostie, de présent, de *don*, de sacrifice ou d'oblation »<sup>1519</sup>.

En cohérence avec la liturgie eucharistique, *La Règle du maître*, un traité monastique du début du VI<sup>e</sup> siècle qui inspirera la Règle bénédictine, précise que la donation « sur l'autel » est faite « à Dieu par le monastère »<sup>1520</sup>. La donation à l'Église revient donc aussi à une donation à Dieu, aspect qui aura son importance dans la pensée des liturgistes postérieurs à propos du couronnement. Par ailleurs, à propos de la *professio* de Louis III déposée en 879 sur l'autel de son sacre, Hincmar parle d'une offrande « *au Seigneur* »<sup>1521</sup>. Pour Hincmar, déposer le texte de sa promesse sur l'autel revient à l'offrir à Dieu.

La popularité des donations *super altare* ne pouvait que rendre manifeste l'idée sous-jacente à un dépôt d'une couronne sur l'autel. Charlemagne lui-même pratique la donation *super altare* : sous le pontificat d'Hadrien I<sup>er</sup>, il fit une « donation » « desdites villes et territoires au bienheureux Pierre et [au] pape » en la « déposant d'abord sur l'autel de saint Pierre, puis dans sa sainte confession »<sup>1522</sup>. Mais, plus éloquent, Charlemagne s'exerce aussi lorsqu'il le peut à des donations sans charte, en déposant directement l'objet concerné sur

<sup>1518</sup> MAGNANI E., « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) : le paradigme eucharistique », in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série n°2, 2008, p. 1-17, p. 2.

<sup>1519</sup> « *sacerdos componit hostiam in altari, et facit eam transire per suam secretam orationem ad nomen hostiae, sive muneris, donive vel sacrificii seu oblationis* » (AMALAIRE, *De ecclesiasticis officiis*, PL 105, 990B). Nous traduisons et soulignons.

<sup>1520</sup> « *ille brevis uel donatio rerum suarum Deo per monasterium facta ipsius donatoris manu super altare ponatur* » (BENOÎT DE NURSIE, *La Règle du maître*, t. 2 : Ch. 11-95, VOGÜÉ (de) A. (éd. et trad.), Paris, Cerf, coll. « sources chrétiennes », 1994, 520 p., p. 374 et 375 ; nous traduisons).

<sup>1521</sup> « *Recordamini, quaeso, professionis vestrae, quam in die consecrationis vestrae promisistis, sicut ab illis qui interfuerunt accepimus, quamque manu propria subscripsistis, et super altare coram episcopis omnibus qui adfuerunt Domino obtulistis* » (HINCMAR DE REIMS, *Episola XIX. Ad Ludovicum III regem*, 5, PL 126, 112 D).

<sup>1522</sup> « *concessit easdem civitates et territoria beato Petro easque praefato pontifici [...]. Factaque eadem donatione et propria sua manu eam ipse christianissimus Francorum rex eam conroborans, universos episcopos, abbates, duces etiam et grafiones in ea adscribi fecit ; quam prius super altare beati Petri et postmodum intus in sancta eius confessione ponentes [...]. Apparem vero ipsius donationis eundem Etherium adscribi faciens ipse christianissimus Francorum rex, intus super corpus beati Petri, subtus evangelia quae ibidem osculantur, pro firmissima cautela et aeterna nominis suis ac regni Francorum memoria propriis suis manibus posuit.* » (*Liber pontificalis*, t. 1, op. cit., p. 498)

l'autel. Et, fait révélateur, parmi les biens qu'il offrit de cette manière se trouve une *couronne* votive<sup>1523</sup>. Ainsi, selon le *Liber pontificalis*, après la messe du couronnement impérial de 800, Charlemagne « offrit » plusieurs orfèvreries dont une « couronne en or avec de très grosses pierres précieuses », « il l'offrit *sur le très saint autel* du bienheureux apôtre Pierre »<sup>1524</sup>. Aux yeux de Charlemagne, le fait de déposer un objet sur un autel opère une donation à Dieu et l'Église. Par suite, autant que sa couronne votive, la couronne souveraine qu'il fait déposer sur l'autel du « Christ » n'est autre qu'une offrande.

Tout porte à penser que dans la cérémonie qu'il commande pour son fils en 813, Charlemagne imite le principe des donations *super altare*. La seule différence étant que l'offrande n'est pas destinée à rester dans les mains du Christ ou de l'Église mais à être rendue aussitôt au prince, en signe de son « couronn[ement] par Dieu »<sup>1525</sup>. La liturgie impériale carolingienne du couronnement prescrirait une sorte de double donation d'un même pouvoir. L'*imperium* est offert sur l'autel à Dieu (première donation), puis Dieu le rend au prince pour le faire empereur (seconde donation). S'agit-il d'une invention des Francs ou, au même titre que l'acclamation, une imitation du couronnement impérial byzantin ?

#### 4. L'influence byzantine du couronnement par l'autel

Comme nous l'avons vu, le couronnement de Charlemagne en l'an 800 emprunte aux Byzantins, pour des raisons politiques, les rites du couronnement et de l'acclamation du peuple. Le dépôt et la prise sur l'autel de la couronne ne serait-elle pas aussi un emprunt à la cérémonie byzantine ? Pour répondre à cette question, il faudrait connaître les rites du couronnement<sup>1526</sup> byzantin tels que pratiqués dans les décennies précédents les avènements de Charlemagne et Louis le Pieux. Malheureusement, il faut se satisfaire de peu de sources touchant à des couronnements situés entre 457 et 565 d'une part, et au X<sup>e</sup> siècle d'autre part, sans autre texte précis entre ces deux époques. Ces sources restent toutefois éclairantes sur notre question. Pour Léon I<sup>er</sup> en 457 et Anastase I<sup>er</sup> en 491 ont lieu les premiers couronnements par l'autel qui se

---

<sup>1523</sup> Son caractère votif est souligné par le fait qu'elle est destinée à être « suspendue au-dessus de l'autel », voir note suivante.

<sup>1524</sup> « *Et missa peracta, post celebrationem missarum, obtulit ipse serenissimus dominus imperator [...] corona[m] aurea[m] cum gemmis maior[ibus], quae pendet super altare* » ; « *obtulit super sacratissimum altarem beati Petri apostoli* » (*Ibid.*, t. 2, p. 7 et 8).

<sup>1525</sup> En 800 Charlemagne est acclamé comme empereur « couronné par Dieu », voir notes 234 et 237.

<sup>1526</sup> Il convient ici de parler de couronnement car le rite impérial byzantin n'introduit l'onction qu'à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, voir note 257.

surajoutent aux couronnements institutionnels (a). Au milieu du X<sup>e</sup> siècle existe toujours le couronnement par l'autel qui toutefois assimile désormais le couronnement institutionnel (b).

a. Les premiers couronnements par l'autel surajoutés aux couronnements institutionnels pour Léon I<sup>er</sup> en 457 et Anastase I<sup>er</sup> en 491

Le cérémonial de Pierre le Patrice, rédigé « entre 539 et 565 » et repris dans le *Livre des cérémonies* de Constantin VII<sup>1527</sup>, consigne deux couronnements dans lesquels est donnée une place particulière à l'autel, à savoir pour Léon I<sup>er</sup> en 457 et Anastase I<sup>er</sup> en 491. Pour ces deux avènements, le couronnement comme l'acclamation ont lieu en dehors de l'église, au « Champ de Mars » pour Léon<sup>1528</sup> et à « l'Hippodrome » pour Anastase où « l'évêque fit la prière »<sup>1529</sup>. Dans ces deux lieux profanes, il n'est naturellement pas question d'autel. Toutefois, ces couronnements sont suivis de plusieurs processions vers différentes églises de Byzance, et c'est à ces occasions qu'ont lieu une sorte de répétition du couronnement, dont le caractère est uniquement religieux.

Après son couronnement au Champ de Mars, l'empereur doit visiter trois églises. Pour la première, « à l'église du Pavillon », le protocole prévoit : « Après avoir déposé la couronne dans le *mutatorium*<sup>1530</sup>, l'empereur entre (à l'église) et prie, et il la remet en sortant. »<sup>1531</sup> La deuxième visite à l'église Saint-Jean-Baptiste prescrit :

dans le *mutatorium* qui a été apprêté, il enlève la couronne et la donne au préposite ; le préposite la porte par-dessous et, quand (l'empereur) est arrivé à la (sainte) table, il lui remet la couronne. Celui-ci la pose sur la sainte table, et à nouveau la prend et la donne au préposite. Et il fait offrande d'objets précieux comme il lui plaît [...]. Et en rentrant au *mutatorium* il coiffe la couronne<sup>1532</sup>

La troisième et dernière visite pieuse à la cathédrale Sainte-Sophie est décrite ainsi :

---

<sup>1527</sup> Voir p. 71.

<sup>1528</sup> Quoique l'évêque ne figure pas sur le lieu du couronnement de Léon en 457, il n'en demeure pas moins que les acclamations contiennent des invocations à Dieu (voir *ibid.*, p. 406-410). Les acclamations ritualisées participent d'un processus de christianisation du couronnement qui débute au moins à partir de 457 (voir BECKER A., « Dieu et le couronnement des empereurs protobyzantins », in BASLEZ M.-F. et SCHWENTZEL Ch.-G. (dir.), *Les dieux et le pouvoir. Aux origines de la théocratie*, Rennes, PUR, 2016, p. 143-156).

CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, t. 2, *op. cit.*, p. 406.

<sup>1529</sup> CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, t. 2, *op. cit.*, p. 426.

<sup>1530</sup> Le *mutatorium* est un « local (ou espace fermé par une tenture) d'un bâtiment civil ou d'une église, dans lequel l'empereur changeait de vêtement lors d'une cérémonie, et d'où il assistait à la liturgie. » (CONSTANTIN VII, t. 5, *op. cit.*, p. 74).

<sup>1531</sup> *Ibid.*, t. 2, *op. cit.*, p. 412.

<sup>1532</sup> *Id.*

Dans le narthex on fait un *mutatorium* ; il dépose la couronne, à nouveau le préposité la reçoit et la lui remet, et l'empereur la dépose sur la sainte table. Et il offre des objets précieux qu'il veut [...]. [...] et c'est l'évêque qui lui pose la couronne sur la tête.<sup>1533</sup>

Comme le déduit Gilbert Dagron : « par le jeu de la couronne retirée et rendue à chaque entrée dans un lieu saint, l'empereur reconnaît que le pouvoir délégué qu'il a personnellement reçu de Dieu cesse partout où Dieu a sa demeure sur terre »<sup>1534</sup>. Il faut aussi remarquer que ces trois entrées d'église proposent une accumulation des rites à propos de la couronne. À la première visite, la couronne est ôtée puis coiffée dans le *mutatorium*, sans procession vers l'autel. À la deuxième, la couronne est en plus déposée puis reprise sur l'autel. À la troisième, la couronne est en outre rendue par « l'évêque ». Cette accumulation suit une gradualité de l'importance des lieux saints : on finit par la cathédrale en passant par l'église abritant les reliques de saint Jean-Baptiste. Le moyen de déplacement renforce également la gradualité : il se rend « à pied », puis « monté sur un cheval blanc »<sup>1535</sup>, et enfin « en voiture » précédé par une « croix »<sup>1536</sup>. Cette accumulation et cette gradualité mettent ainsi en valeur les derniers rites sur la couronne. Le fait qu'à Sainte-Sophie l'empereur recoiffe sa couronne non de ses mains mais de « l'évêque » évoque l'impression d'un nouveau « couronnement »<sup>1537</sup>. Il faut sans doute y voir l'intention d'une christianisation du couronnement en le renouvelant dans la cathédrale par le patriarche. Or, la principale marque de la christianisation ne tient pas tant dans l'intervention de l'évêque que dans le rôle particulier de l'autel. Ce rôle est singulièrement souligné par un parallélisme maintenu dans les deux dernières visites : après avoir déposé sa couronne sur l'autel, l'empereur « fait offrande », « offre des objets précieux ». Or, la compilation de Constantin VII, rappelle « comment l'empereur doit, à la Grande Église [Sainte-Sophie], faire offrande d'objets consacrés », en relatant cet exemple :

l'empereur Michel offrit à l'église un calice d'or serti de pierres précieuses et de perles [...] et le voile du calice [...]. Arrivé près des portes saintes, l'empereur se saisit du calice et, entrant

---

<sup>1533</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>1534</sup> DAGRON G., *Empereur et prêtre. Étude sur le « Césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, 436 p., p. 104.

<sup>1535</sup> CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, t. 2, *op. cit.*, p. 412.

<sup>1536</sup> *Ibid.*, p. 414. La « gradation » du moyen de déplacement est remarquée par PUECH V., « La christianisation du cérémonial impérial dans l'antiquité tardive », in DESTEPHEN S., DUMÉZIL B. et INGLEBERT H. (éd.), *Le prince chrétien de Constantin aux royautés barbares (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, ACHCByz, 2018, p. 227-245, p. 230 et 231.

<sup>1537</sup> Vincent Puech y voit un couronnement (*ibid.*, p. 232) ; mais, suivant C. Sode, D. Feissel pense que « ce geste a lieu sans doute dans le *mutatorium* et ne constitue pas un couronnement par le patriarche » (FEISSEL D., « Troisième Partie. Extraits du cérémonial de Pierre le Patrice (Livre I, 93-104) », in DAGRON G., FEISSEL D., et FLUSIN B., *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, DAGRON G. et FLUSIN B. (dir.), t. 4, 1<sup>ère</sup> section : *Commentaire du livre I, op. cit.*, p. 469-624, p. 571, note 142).



dans le sanctuaire, le posa sur la sainte table. Le patriarche prit le voile du calice des mains du silencieux, le remit à l'empereur, et l'empereur le déposa sur la sainte table.<sup>1538</sup>

Comme chez les Francs depuis le VIII<sup>e</sup> siècle au moins, les donations à l'Église se réalisent par le dépôt du don sur l'autel. En mettant en parallèle deux fois de suite le dépôt de la couronne sur l'autel avec des donations *super altare*, la liturgie byzantine manifeste donc que la couronne est aussi offerte à l'Église et à Dieu. Or, tandis que les « objets précieux » demeurent à la propriété de l'Église, la couronne quant à elle est rendue au prince, et à Sainte-Sophie qui plus est par le ministère du patriarche. Dès le couronnement de Léon I<sup>er</sup> en 457, les liturgistes byzantins introduisent donc l'idée d'une double donation de la couronne entre le prince et Dieu par le moyen de l'autel.

Le second exemple de couronnement rapporté par Pierre le Patrice dans lequel l'autel tient un rôle est celui d'Anastase I<sup>er</sup> en 491. Après le couronnement à l'Hippodrome, l'empereur s'en alla à l'église [Sainte-Sophie] et entra par le narthex, après avoir préalablement déposé la couronne dans le *mutatorium* ; et le préposé après l'avoir reçue la lui remit, et il la déposa au sanctuaire ; et l'empereur fit offrande de ses dons, et rentré au *mutatorium* il ceignit la couronne et s'en retourna.<sup>1539</sup>

Le rituel de l'autel comme le parallèle avec les donations *super altare* demeurent les mêmes ; une tradition prend donc forme. Le devenir de cette tradition peut être connu dans la compilation de Constantin VII au X<sup>e</sup> siècle.

#### b. Le couronnement par l'autel assimilant le couronnement institutionnel au milieu du X<sup>e</sup> siècle

Dans *Le livre des cérémonies* de Constantin VII, le recours à l'autel est prévu explicitement à propos du couronnement du petit empereur<sup>1540</sup>. La grande nouveauté est que le véritable couronnement associé à l'acclamation<sup>1541</sup> a lieu dans l'église, à Sainte-Sophie. Il n'y a donc plus de dédoublement du couronnement en deux lieux différents comme pour Léon et Anastase. La liturgie prescrit ainsi à propos du couronnement d'un petit empereur :

quand les souverains vont en cortège à l'église [Sainte-Sophie] [...], les souverains montent avec le patriarche à l'ambon – car c'est là que se trouve la table annexe sur laquelle sont déposées la chlamyde et les couronnes –, puis le patriarche fait la prière sur la chlamyde et, après la prière,

---

<sup>1538</sup> CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, DAGRON G. et FLUSIN B. (dir.), t. 3 : *Livre II*, DAGRON G. (éd., trad. et notes), Paris, ACHCByz, 2020, 438 p., p. 210.

<sup>1539</sup> CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, t. 2, *op. cit.*, p. 430.

<sup>1540</sup> Voir note 270.

<sup>1541</sup> Sur cette acclamation, voir p. 73.

donne la chlamyde au grand empereur, et l'empereur, avec l'aide des préposés, en revêt l'empereur nouvellement consacré. Puis encore, le patriarche fait une prière sur les couronnes. Il couronne d'abord de ses propres mains le grand empereur, puis donne au grand empereur l'autre couronne, et le grand empereur couronne l'empereur nouvellement consacré.<sup>1542</sup>

La « table annexe » (en grec « ἀντιμήνσιον », en latin « mensa ») est littéralement « ce qui remplace la table, c'est-à-dire l'autel » ; il s'agit d'un « linge blanc » « consac[r]é par l'« évêque » qui sert « à convertir en autel [...] une simple table non consacrée »<sup>1543</sup>. Le cérémonial byzantin du X<sup>e</sup> siècle prévoit donc le dépôt préalable des insignes impériaux sur une table ayant la valeur sacrée de l'autel. Par le ministère du « patriarche », les deux empereurs reçoivent ainsi une couronne venant de l'autel, ce qui opère – avec la « prière » du prélat – la « conséc[r]ation » du coempereur quoiqu'il n'y ait point d'onction. Il s'en suit aussitôt les acclamations institutionnelles<sup>1544</sup>.

Pour ce qui concerne le couronnement du grand empereur, le rôle de l'autel n'est pas mentionné. Toutefois, comme dans le rituel du petit empereur, le grand empereur « monte à l'ambon avec le patriarche »<sup>1545</sup>. Or, le cérémonial du petit empereur précise que si ce dernier monte « à l'ambon », c'est en raison de la présence des insignes sur la « table annexe ». Considérant que les rites du petit comme du grand empereur sont consignés dans un même recueil, il faut conclure que la montée vers l'ambon du grand empereur s'explique également par le dépôt de ses insignes sur une table annexe. Le dépôt et la prise sur l'autel des insignes du grand empereur est donc implicitement prescrit.

Au X<sup>e</sup> siècle<sup>1546</sup>, un autre texte liturgique de couronnement est appliqué à Byzance. Il est édité dans l'*Euchologion*<sup>1547</sup>. Sa forme s'approche davantage d'un *ordo* car il cite les prières récitées par l'évêque contrairement au *Livre des cérémonies*. L'*ordo* de couronnement de l'*Euchologion* devait donc être utilisé en complément de la compilation de Constantin VII. À propos du couronnement, l'*ordo* prescrit : « le Patriarche prend la couronne sur la table annexe, et tout en la tenant des deux mains, il le couronne en disant : "Au nom du Père, et du Fils, et du

---

<sup>1542</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1543</sup> CLUGNET L., *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris, Picard, 1895, entrée « ἀντιμήνσιον ».

<sup>1544</sup> Sur cette acclamation, voir p. 73.

<sup>1545</sup> CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, t. 2, *op. cit.*, p. 3 et 4.

<sup>1546</sup> Sur la datation, voir YANNOPOULOS P., *op. cit.*, p. 74 et 75, note 14.

<sup>1547</sup> « *Oratio in imperatoris inauguratione* », in GOAR J. (éd.), *Euchologion sive rituale Graecorum*, 2<sup>e</sup> éd., Venise, Ex Typographia Bartholomaei Javarina, 1730, p. 726 et 727.

Saint Esprit." »<sup>1548</sup> Le fait d'imposer la couronne en la prenant « sur la table annexe », c'est-à-dire le lieu saint par excellence, manifeste qu'elle est donnée au nom de la Trinité.

En conclusion, les sources de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle comparées aux sources du X<sup>e</sup> siècle montrent une évolution du rituel vers l'église et vers l'autel. Tandis qu'au V<sup>e</sup> siècle le couronnement par l'autel demeure non institutionnel, puisque surajouté au véritable couronnement associé aux acclamations du peuple et des corps constitués dans un lieu profane ; au X<sup>e</sup> siècle, le couronnement par l'autel supplante le couronnement du lieu profane et accapare l'acclamation institutionnelle du peuple et des corps constitués. Quand s'est opéré ce changement ? Certainement lors du « premier couronnement dans une église » pour Phocas à Saint-Jean-Baptiste le 23 novembre 602. À sa suite, « Héraclius I<sup>er</sup> en 610, Héraclius II en 638 [sont] couronnés à l'église Saint-Étienne du Palais »<sup>1549</sup>. Ce serait donc au début du VII<sup>e</sup> siècle que s'achève la christianisation du couronnement impérial byzantin, tant par l'intervention du patriarche que par le dépôt et la prise des ornements sur l'autel remis au nom de la Trinité et avec les acclamations. Aussi, il est presque certain qu'au temps des couronnements carolins de 800 et 813, les cours franque et papale s'inspirent du couronnement byzantin par l'autel. L'influence des Byzantins sur Charlemagne s'illustre en outre dans les donations *super altare* d'orfèvreries que ce dernier fait à l'issue de son couronnement<sup>1550</sup>, à la manière de l'empereur d'orient – ce qui suppose de la part de Rome une connaissance minimale du cérémonial de Byzance.

La tradition française du couronnement contracte donc une dette en matière liturgique dont elle n'a pas forcément conscience envers la tradition byzantine. Mais, au-delà de l'avènement impérial de 813 inaugurant en occident un couronnement par l'autel, c'est en fait l'ensemble du monde chrétien qui s'imprègne de la liturgie de la double donation.

---

<sup>1548</sup> « Καὶ μετὰ τὸ, ἀμῆν, λαμβάνει ἐκ τοῦ Ἀντιμινσίου τὸ σέμμα ὁ Πατριάρχης, καὶ κρατῶν αὐτὸ ταῖς δυοῖν χερσὶ, σέφει αὐτὸν λέγων. εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. » (*Ibid.*, p. 727 ; nous traduisons)

<sup>1549</sup> BRÉHIER L., *Le monde byzantin*, t. 2 : *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1970, 636 p., p. 18.

<sup>1550</sup> Voir p. 363.

## Section 2 : La tradition liturgique chrétienne de la double donation

La double donation du pouvoir temporel, entre les hommes et Dieu, se caractérise dans la liturgie par le dépôt et la prise sur l'autel des insignes (A). L'idée de la double donation est de plus formulée dans l'oraison *Sta et retine* (B).

### A. Le dépôt et la prise sur l'autel des insignes

Le dépôt et la prise sur l'autel des insignes est un rite prévu par les *ordines* français (1), et prescrit dans le reste du monde chrétien occidental (2). De manière paradoxale toutefois, la *traditio* des insignes par l'autel serait une caractéristique de la consécration du pouvoir temporel intégrée au sacre épiscopal et à la remise du pallium à l'archevêque (3).

#### 1. Dans les *ordines* français

Au couronnement de Louis le Pieux en 813, comme lors de son re-couronnement en 838, l'insigne du pouvoir est pris sur l'autel comme nous l'avons vu. Les chroniques carolingiennes à notre connaissance ne donnent pas d'autres exemples de prise d'insignes sur l'autel pour un couronnement franc. Jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, les *ordines* francs pour leur part, étant assez lapidaires, restent silencieuses sur le rôle de l'autel vis-à-vis des régalia, à une exception près. Vers 1000-1050, l'*ordo* de Cologne Dombibliothek 141 témoigne d'une rubrique instruisant : « à ce moment-là [avant les promesses] que soient apportés les insignes royaux et qu'ils soient déposés devant l'autel »<sup>1551</sup>. La consigne ne paraît pas claire : « devant l'autel », est-ce à dire au sol au pied de l'autel ou sur une crédence contre l'autel ? Le rite aurait-il évolué ? Nous n'avons lu aucun autre *ordo* dans lequel un ornement devrait être déposé « devant l'autel ». En tout cas, le symbole religieux reste fort : il faut placer les insignes au plus près du lieu saint. C'est au siècle suivant vers 1230 que l'*ordo* de Reims prescrit très explicitement le dépôt de tous les ornements sur l'autel au début de la cérémonie, comme le feront ensuite à partir de cette date tous les *ordines* français<sup>1552</sup>.

Il est permis de penser que le dépôt des ornements sur la table sacrée n'a pas été perdu chez les Francs, malgré le silence des sources, car plusieurs documents attestent de la vitalité de ce rite dans le monde chrétien dès le X<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>1551</sup> « *Ibi afferantur regalia et deponantur coram altari* » (*OCF*, p. 205 ; nous traduisons).

<sup>1552</sup> Sur le rite du dépôt des ornements prescrit par ces *ordines*, voir p. 413 et svt.

## 2. Dans le monde chrétien occidental

Outre le précédent byzantin du couronnement par l'autel remontant dans sa forme primitive au couronnement de Léon I<sup>er</sup> en 457 comme nous l'avons vu, entre les X<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, le dépôt et la prise d'insignes sur l'autel sont en occident attestés dans les *ordines romani*, à Rome, après 888-915 (a) ; dans l'*Histoire des Saxons*, à Aix en 936 (b) ; dans le pontifical romano-germanique composé sans doute à Mayence durant la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle (c) ; dans le pontifical romain, élaboré à Rome au XII<sup>e</sup> siècle (d) ; et dans les relations du couronnement de Richard I<sup>er</sup> Cœur de Lion à Londres en 1189 (e).

### a. Dans les *ordines romani* (Rome, après 888-915)

Les *Ordines romani du haut Moyen Âge* publiés par Michel Andrieu<sup>1553</sup> datant d'avant le XI<sup>e</sup> siècle font état de la liturgie qui est pratiquée dans la cité apostolique. L'*ordo* commençant par les mots « *Incipit ordo romanus ad benedicendum imperatorem quando coronam accipit* »<sup>1554</sup> est antérieur au pontifical romano-germanique du X<sup>e</sup> siècle dans lequel il sera « incorporé ». Le rituel impérial est « composé seulement après la mort de Charles le Gros (888) » et serait en « usage jusqu'au couronnement du dernier empereur italien, Bérenger de Frioul (décembre 915). »<sup>1555</sup> Un seul insigne est remis, la couronne. La rubrique laisse supposer sa présence sur l'autel : « Que le pontife se lève en montant devant l'autel et qu'il lui impose le diadème sur la tête »<sup>1556</sup>.

Quelques années plus tard, une chronique explicite la réalité d'un couronnement par l'autel.

### b. Dans l'*Histoire des Saxons* (Aix, 936)

Malgré le peu de sources liturgiques sur l'investiture du souverain au X<sup>e</sup> siècle, par chance l'*Histoire de Saxe* du moine Widukind de Corvey (+ ca. 980) livre quelques détails liturgiques sur le sacre et couronnement d'Otton I<sup>er</sup> comme roi de Francie orientale. Après avoir

---

<sup>1553</sup> ANDRIEU M. (éd.), *Les ordines romani du Haut Moyen Âge*, 5. t., Louvain, Spicilegium sacrum lovaniense, coll. « Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents », fasci. 11, 23, 24, 28 et 29, 1957-1961.

<sup>1554</sup> « *Incipit ordo romanus ad benedicendum imperatorem quando coronam accipit* », in *ibid.*, t. 4 : *Les textes (suite)*. (*Ordines XXXV-XLIX*), 1956, 544 p., p. 459-462.

<sup>1555</sup> *Ibid.*, p. 450 et 456.

<sup>1556</sup> « *Pontifex vero stet sursum ante altare et imponat ei diadema in capite* » (*ibid.*, p. 462).

signalé la désignation paternelle, l'élection des grands, puis l'acclamation du peuple ritualisée au seuil de la cérémonie<sup>1557</sup>, le chroniqueur relate :

<p><i>processit pontifex cum rege, [...] pone altare, super quod insignia regalia posita erant, gladius cum balteo, clamis cum armillis, baculus cum sceptro ac diadema. [...] Ipse autem accedens ad altare, et sumpto inde gladio cum balteo, conversus ad regem ait : Accipe, inquit, hunc gladium, quo eicias omnes Christi adversarios, barbaros et malos christianos, auctoritate divina tibi tradita, omni potestate totius imperii Francorum, ad firmissimam pacem omnium christianorum.</i></p>	<p>le pontife [l'archevêque de Mayence] marcha avec le roi, [...] derrière l'autel sur lequel étaient posés les insignes royaux, savoir l'épée avec le baudrier, le manteau avec les bracelets, le bâton avec le sceptre et le diadème. [...] Lui-même s'approche donc de l'autel, prend ensuite l'épée avec le baudrier, puis, tourné vers le roi, lui dit : <i>Reçois</i>, dit-il, <i>cette épée pour t'en servir contre tous les adversaires du Christ, les barbares et les mauvais chrétiens : elle t'a été remise par l'autorité divine, par tout le pouvoir de l'empire entier des Francs, pour affermir la paix de tous les chrétiens.</i><sup>1558</sup></p>
--	--

La description précise des insignes disposés sur l'autel, suivie de la procession vers l'autel en vue de la remise des objets, démontre l'attention que porte Widukind pour ce rituel. Otton, le futur successeur et restaurateur de l'empire de Charlemagne en 962, choisit certainement à dessein de recevoir ses insignes à Aix, capitale de l'empire, et qui plus est, de l'autel « de la basilique de Charlemagne »<sup>1559</sup>. Aussi, d'aucun devait se souvenir en lisant la *Vita Ludovici imperatoris* de quelle manière Charlemagne fit poser sur l'autel d'Aix la couronne impériale de sorte que son fils la reçoive de l'autel du « Christ »<sup>1560</sup>. C'est pourquoi, eu égard au modèle liturgique carolin dans lequel se place Otton, le moine de Corvey ne pouvait que souligner le

<sup>1557</sup>

<p><i>reversus ad populum [...] : En, inquit, adduco vobis a Deo electum, et a domino rerum Heinrico olim designatum, nunc vero a cunctis principibus regem factum Odonem; si vobis ista electio placeat, dextris in coelum levatis significate. Ad haec omnis populus dextras in excelsum levans, cum clamore valido imprecati sunt prospera novo duci. (WIDUKIND DE CORVEY, <i>Res gestae Saxonicae</i>, 2, 1, MGH SS 3, p. 437)</i></p>	<p>[L'archevêque de Mayence] s'étant tourné vers le peuple [...] leur dit : <i>Je vous amène Othon que Dieu a choisi pour vous gouverner, que le feu roi Henri a désigné il y a longtemps pour son successeur et que les grands de l'Etat viennent d'élire [dans une assemblée à Aix]. Si vous agréez cette élection, témoignez-le en levant les mains.</i> Le peuple leva les mains à l'heure même et fit de grandes acclamations, pour souhaiter à son nouveau chef toute sorte de prospérité et de bonheur. (Traduit par COUSIN, <i>Histoire de l'Empire d'occident</i>, v. 2, Paris, Cellier, 1684, 514 p., p. 413)</p>
--	---

<sup>1558</sup> WIDUKIND DE CORVEY, *op. cit.*, p. 437 et 438 ; nous traduisons.

<sup>1559</sup> « *basilicae magni Karoli* » (*ibid.*, p. 437).

<sup>1560</sup> Voir p. 358.

rôle liturgique de l'autel d'Aix, pour mieux faire écho au couronnement du fils héritier de Charlemagne en 813. L'oraison de la *traditio* de l'épée prononcée par l'archevêque, et diligemment rapportée par le moine, manifeste la transformation opérée par le passage sur l'autel : c'est parce qu'elle est prise sur l'autel de Dieu, que l'épée est « remise par l'autorité divine » ; de même que c'est parce qu'elle est reçue de l'autel du Christ, que l'épée est dégainée contre « les adversaires du Christ ».

Après le sacre d'Otton en 936, les liturgistes germaniques du couronnement ne pouvaient ignorer le rôle particulier de l'autel.

c. Dans le pontifical romano-germanique (Mayence, seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle)

Réunissant l'ensemble des rites destinés à l'évêque, « La compilation liturgique appelée "Pontifical romano-germanique" », provient « de la renaissance ottonienne de la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle » commencée justement avec Otton I<sup>er</sup>. Ce pontifical est « collecteur d'usages cultuels antérieurs à sa rédaction ou contemporains de celle-ci ». En son sein « se sont, en effet, déversés *ordines* et rituels de la liturgie hybride élaborée au nord des Alpes, depuis Pépin le Bref »<sup>1561</sup>. La compilation originale s'est sans doute réalisée à « Mayence »<sup>1562</sup>.

Dans ce pontifical aux influences multiples et anciennes, l'« *ordo ad regem benedicendum quando novus a clero et populo sublimatur in regnum* »<sup>1563</sup> prévoit la remise de « l'épée », de « l'anneau », du « sceptre », du « bâton » et de la « couronne » sans s'intéresser à l'autel<sup>1564</sup>. Toutefois, après la remise des insignes, la rubrique prescrit : « Ensuite le couronné est conduit à travers le chœur avec honneur, de l'autel jusqu'à son trône. »<sup>1565</sup> Ceci montre que la *traditio* des insignes a lieu à l'autel, et suppose une conformité à la tradition du dépôt des ornements royaux sur la table sacrée. Cette hypothèse se trouve confirmée par une illustration<sup>1566</sup> de cet *ordo* au sein du sacramentaire de l'évêque Warmundus d'Ivera réalisé entre 996 et 1002<sup>1567</sup>. L'image met en scène l'imposition d'une couronne par les mains d'un évêque. Ce dernier est placé sur le côté de l'autel, tandis que le roi est face à l'autel. Le

---

<sup>1561</sup> VOGEL C. et REINHARD E. (éd.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, t. 3 : *Introduction générale et tables*, Vatican, Bibliothèque Apostolique du Vatican, coll. « Studi e testi », 1972, 228 p., p. 3 et 6.

<sup>1562</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>1563</sup> *Ibid.*, t. 1 : *Le texte : (NN. I-XCVIII)*, coll. « Studi e testi », n° 226, 1963, 369 p., p. 246-259.

<sup>1564</sup> *Ibid.*, p. 255-257.

<sup>1565</sup> « *Deinde coronatus honorifice per chorum ducatur de altari usque ad solium.* » (*Ibid.*, p. 258)

<sup>1566</sup> Voir annexe 1.

<sup>1567</sup> Sur la datation, voir BETTAZZI L., « Le codex de Warmundus », in *Sacramentario del Vescovo Warmondo di Ivrea. Fine secolo X. Ivrea, Biblioteca capitolare, MS 31 LXXXVI*, Ivrea, Priuli et Verlucca, 1990, 448 p., p. XXXI-XXXIX, p. XXXIX. Cet ouvrage contient le facsimilé du sacramentaire et sa transcription.

mouvement du corps du prélat se tend de l'autel vers le roi, indiquant qu'il impose la couronne en la prenant depuis l'autel.

À partir de la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle, le premier pontifical de l'histoire de l'Église produit à Mayence enseigne à tous les évêques la place centrale de l'autel dans la liturgie du sacre royal. Cet enseignement passe-t-il dans le pontifical de Rome ?

#### d. Dans le pontifical romain (Rome, XII<sup>e</sup> siècle)

Au XII<sup>e</sup> siècle, le pontifical romain contient deux courts *ordines* de couronnement impérial, faisant chacun état d'une allusion très probable à la présence des insignes sur l'autel. Dans le premier, on lit : « le pontife lui impose le diadème sur la tête devant l'autel »<sup>1568</sup> ; dans le second, « il monte vers l'autel du bienheureux Pierre où le pontife romain lui donne l'épée nue »<sup>1569</sup>. Un « dessin du XVI<sup>e</sup> siècle » nous fait connaître « une peinture murale » d'une « des salles du conseil de l'ancien palais pontifical du Latran à Rome [où] le pape Innocent II avait fait représenter, entre 1138 et 1143, le couronnement impérial de Lothaire III »<sup>1570</sup>. Ce dessin lève les doutes qui pourraient subsister : Lothaire se tient debout en contre-bas, devant l'autel sur le même plan, il le désigne de ses deux bras et de son index gauche ; le pape plus élevé juxte l'autel sur le côté au second plan, il tend ses bras depuis l'autel pour que la couronne atteigne le chef de l'empereur<sup>1571</sup>. Au XII<sup>e</sup> siècle dans la liturgie romaine, la couronne et *a fortiori* les autres insignes sont donc bien pris depuis l'autel, ce que la tradition maintiendra toujours<sup>1572</sup>.

---

<sup>1568</sup> « *pontifex ante altare imponat ei diadema in capite* » (« *Incipit ordo ad benedicendum imperatorem quando coronam accipit* », in *Le Pontifical*, t. 1, *op. cit.*, p. 251 et 252, p. 251).

<sup>1569</sup> « *ascendit sursum ad altare beati Petri ibique romanus pontifex dat ei nudum ensem* » (« *Incipit ordo qualiter rex Teutonicus Roman ad suscipiendam coronam imperii venire debeat ibique per manum romani pontificis imperatorem coronari* », in *ibid.*, p. 252-254, p. 254).

<sup>1570</sup> BONNE J.-C., *op. cit.*, p. 103.

<sup>1571</sup> Voir annexe 2.

<sup>1572</sup> Dans le pontifical de la Curie romaine au XIII<sup>e</sup> siècle, on note dans deux *ordines* : « *gladium viginatum de altari sumit* », « *apostolicus de altari diadema sumit* » (« *Incipit ordo ad benedicendum imperatorem quando coronam accipit* », in *Le pontifical*, t. 2, *op. cit.*, p. 382-385, p. 383 et 384) ; « *gladium evaginatium de altari sumit* », « *diadema de altari sumptum [...] / Deinde tradit ei sceptrum in manu dextera et ponum, aureum in sinistra* », « *de altari diadema sumit* » (« *Ordo ad benedicendum seu coronandum imperatorem* », in *ibid.*, p. 385-408, p. 391, 396, 397, 394 et 400).

Dans le pontifical de Guillaume Durand à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, un *ordo* prescrit : « *summus pontifex tradit ei gladium evaginatium de altari sumptum* » ; « *imponit [...] imperiale dyadema, quod sumit de altari* » (« *Ordo romanus ad benedicendum regem vel reginam, imperatorem vel imperatricem coronandos* », in *Le Pontifical*, t. 3, *op. cit.*, p. 427-435, p. 430 et 431).

Dans les pontificaux imprimés de 1485 (Innocent VIII), 1596 (Clément VIII), 1644 (Urbain VIII), 1752 (Benoît XIV) et 1888 (Léon XIII), l'*ordo* « *De benedictione et coronatione regis* » est conservé en des termes presque inchangés. Comme dans la tradition française remontant à l'*ordo* de Reims vers 1230, la rubrique énonce la consigne suivante : « Son posés sur l'autel l'épée, à donner au roi, l'épée, la couronne et le spectre, et l'huile des



Or, ce n'est pas seulement à l'est du royaume de France qu'est conçu un couronnement par l'autel ; c'est aussi une pratique reçue à l'ouest, outre-Manche.

e. Dans les relations du couronnement de Richard I<sup>er</sup> Cœur de Lion (Londres, 1189)

Trois chroniqueurs relatent le couronnement de Richard I<sup>er</sup> Cœur de Lion ayant eu lieu en 1189 à l'abbaye de Westminster, à savoir : Benoît de Peterborough, Matthieu Paris et Roger de Hoveden. Or, chacune des trois chroniques relate que Richard prit la couronne « de l'autel », et la remit à l'archevêque qui la posa sur la tête du roi<sup>1573</sup>. Il faut savoir que Richard Cœur de Lion en 1172 et peut-être même Henri Plantagenêt en 1152 se font par ailleurs couronner ducs d'Aquitaine à Limoges selon un *ordo* organisant une remise de l'épée *par l'autel* et exigeant à l'issue de la cérémonie, de manière originale, une offrande de tous leurs ornements dont la couronne à l'autel<sup>1574</sup>. Au XIV<sup>e</sup> siècle, le dépôt et la prise de l'ensemble des ornements anglais sur l'autel apparaissent ensuite comme une prescription liturgique dans le *Liber regalis*, un *ordo* officiel compilé peut-être pour le couronnement d'Edouard II en 1308<sup>1575</sup>.

---

catéchumènes » – « *Super altare pon[i]tur gladius, corona, et sceptrum Regi danda, et oleum [...] Catechumenorum* » (« *De benedictione et coronatione regis* », in *Pontificalis ordinis liber incipit*, Rome, Planck, 1485, 620 i. (images), i. 213-226, i. 213 (nous indiquons la numérotation des images telle qu'établie dans la version numérisée (<http://diglib.hab.de/inkunabeln/408-theol-2f/start.htm>) car la numérotation des folios est partielle) ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII. Pont. Max.*, Rome, *Ex Typographia Medicaea*, 1611 (1596), 504 p., p. 161-171, p. 161 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII. Primum ; nunc denuo Urbani VIII. Auctoritate recognitum*, Paris, Jean Henault, 1665 (1644), 632 p., p. 200-217, p. 201 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII ac Urbani VIII jussu editum et a Benedicto XIV recognitum et castigatum*, Paris, A. Jouby, 1859 (1752), 596 p., p. 159-173, p. 160 ; in *Pontificale romanum summorum pontificum jussu editum a Benedicto XIV. et Leone XIII. pont. max. recognitum et castigatum*, Regensburg, F. Pustet, 1891 (1888), 460 p., p. 96-103, p. 96).

<sup>1573</sup> « *Deinde ipse cepit coronam de altari, et tradidit eam archiepiscopo ; et archiepiscopus posuit eam super caput regis.* » (BENOÎT DE PETERBOROUGH, *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, « *Incipit ordo coronationis regis Ricardi* », STUBBS W. (éd.), *The chronicle of the reigns of Henry II. and Richard I. A. D. 1169-1192 ; know commonly under the name of Benedict of Peterborough*, vol. 2, Londres, Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1867, 386 p., p. 80-83, p. 82) ; « *Deinde coronam de altari accipiens, rex tradidit archiepiscopo, quam ipse capiti regis imposuit* » (MATTHIEU PARIS, « *De coronatione regis Ricardi et modo coronandi* », *Chronica majora*, LUARD H. R. (éd.), vol. 2 : *A. D. 1067 to A. D. 1216*, Londres, Longman, 1874, 669 p., p. 348-350, p. 349) ; « *cepit coronam de altari et tradidit eam archiepiscopo et archiepiscopus posuit eam super caput illius.* » (ROGER DE HOVEDEN, *Incipit ordo coronationis Ricardi regis Anglie*, in WICKHAM LEGG L. G. (éd.), *op. cit.*, « *Coronation of Richard I* », p. 46-53, p. 49).

<sup>1574</sup> Voir p. 407 et note 1697.

<sup>1575</sup> Le *Liber regalis* donne l'avertissement suivant : « *preuideatur a sacrista westmonasterii quod ornamenta regalia cum magna corona prius sint super magnum altare honorifice collocata* » – « Le sacriste de Westminster doit prévoir que les ornements royaux avec la grande couronne soient en amont placés honorablement sur le grand autel » (« *Liber regalis* », WICKHAM LEGG L. G. (éd.), *English coronation records*, New College, Oxford, 1901, 413 p., p. 81-112, p. 99 ; nous traduisons). Le même *ordo* organise un autre rite relatif à l'autel, très spécifique : « *accipiat ense unde accinctus fuerat, et eum super altare deo offerat. Quem comes alii superius redimet. et redemptum ante dictum regem deferet nudum. Cuius ensis precium dicto altari pertinet.* » – « Que [le roi] reçoive l'épée dont il avait été ceint, et qu'il l'offre sur l'autel à Dieu. Le comte le plus grand parmi les présents la rachètera et portera l'épée rachetée nue devant ledit roi. Le prix de l'épée appartient à l'autel en question. » (*Ibid.*, p. 97 ; nous traduisons). Cette rubrique anglaise est intéressante pour notre sujet : elle montre que le simple dépôt d'un

En somme, de la fin du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, de Londres à Byzance en passant par Aix et Rome, la vitalité de la liturgie du couronnement par l'autel à l'est du royaume de France et outre-Manche suppose qu'entre l'avènement de Louis le Pieux en 813 et l'*ordo* de Reims vers 1230, les souverains français d'occident suivent le même usage sacré, comme le corrobore à demi-mot l'*ordo* de Cologne Dombibliothek 141 vers 1000-1050. Par la suite, d'autres traditions locales témoignent du rôle liturgique de l'autel dans l'Europe, comme l'illustrent entre autres exemples les couronnements des rois d'Aragon dès 1286<sup>1576</sup>, de Bohême en

---

insigne sur l'autel, sans autre prière, vaut offrande à Dieu. Le liturgiste souligne le caractère quasi-juridique de la donation. Pour recouvrer son épée, le roi doit faire racheter pécuniairement l'insigne. Ce rachat n'est pas seulement symbolique, car le prix appartient à l'autel, comme s'il s'agissait d'une personne. Comme nous le verrons, dès l'*ordo* de Reims vers 1230, la tradition française organise également sous d'autres formes une donation particulière de l'épée sur l'autel de la main du roi (voir p. 423 et svt.)

<sup>1576</sup> L'usage de l'autel pour la remise des insignes est suggéré dans le « Cérémonial de Huesca », certainement « observé lors du couronnement d'Alfonse III » en 1286 à Saragosse (BRÜHL C., « Les auto-couronnements d'empereurs et de rois (XIIIe-XIXe siècles). Remarques sur la fonction sacramentelle de la royauté au Moyen Âge et à l'époque moderne », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 128<sup>e</sup> année, n° 1, 1984, p. 102-118, p. 112, note 58). Cet *ordo* dispose en effet que « *Hec omnia facienda sunt ante altare.* » – « Toutes ces choses [l'onction et la remise des insignes] doivent être faites devant l'autel » (voir *Ordo* d'Alfonse III, Saragosse, 1286, in PALACIOS MARTIN B., *La coronacion de los reyes de Aragon. 1204-1410. Aportacion al estudio de las estructuras medievales*, Valence, 1975, 344 p., Appendice n° XXI, p. 317-321, p. 319 ; nous traduisons et soulignons).

Plus tard, décrivant poétiquement le couronnement d'Alphonse IV à Saragosse en 1328, le chroniqueur catalan Ramon Muntaner (1265-1336), capitaine au service de la maison d'Aragon, insiste tant sur les gestes d'offrandes du roi que sur les *traditiones* et l'onction qui en résultent. Selon le chroniqueur, « le roi, de sa propre main, plaça la couronne sur le maître-autel, ainsi que son épée ». Durant la messe célébrée par l'« archevêque de Saragosse », « le seigneur roi s'approcha de l'autel, et prenant l'épée, il se prosterna et entra en oraison devant l'autel ». Le roi « baisa la garde de l'épée et se ceignit lui-même ». Puis, après avoir brandi trois fois son épée en signe d'une triple promesse, il « remit l'épée dans le fourreau, et [...] offrit sa personne et son épée à Dieu ». L'archevêque « oïgnit » alors le roi, lequel « remit [son épée] sur l'autel auprès de la couronne ». À la fin de la messe, le roi « prit lui-même la couronne de dessus l'autel et la plaça sur sa tête », puis au chant du « *Te Deum* » il « prit le sceptre d'or », la « pomme » sous les oraisons de l'archevêque. « Après tout cela, [...] le seigneur roi, une seconde fois, et avec beaucoup de respect, offrit à Dieu et sa personne et sa couronne. Il s'agenouilla fort humblement devant l'autel » (MUNTANER RAMON, *Chronique de Ramon Muntaner*, BUCHON J. A. (éd. et trad.), t. 2, Paris, Verdière, 1827, 444 p., chap. CCXCVII, p. 430-441). Sur la vocation mémorialiste de ce récit « destiné à être lu à voix haute », voir IMBERT Ch., « Le défi du réel. Dynamique de l'écriture dans la chronique de Ramon Muntaner », in *Poétique de la chronique. L'écriture des textes historiographiques au Moyen Âge (péninsule Ibérique et France)*, ARIZALETA A. (dir.), Toulouse, CNRS – Université de Toulouse-Le Mirail, coll. « Méridiennes », série « Études médiévales ibériques », 2008, p. 275-290, p. 277.

1347<sup>1577</sup> et de Hongrie en 1438<sup>1578</sup>. On pourrait conclure de ce tableau général que le dépôt et la prise sur l'autel des insignes seraient propres aux couronnements et sacres des rois et empereurs, et par suite que la double donation serait une caractéristique de la consécration du pouvoir temporel. Les données liturgiques, théologiques et institutionnelles des sacres épiscopaux et de l'imposition du pallium à l'archevêque nuancent toutefois cette conclusion.

3. La *traditio* des insignes par l'autel : une caractéristique de la consécration du pouvoir temporel intégrée au sacre épiscopal et à la remise du pallium à l'archevêque ?

Pour savoir si la remise des ornements épiscopaux et archiepiscopaux s'opère par l'autel, on peut d'abord sonder les pontificaux consignants ces rites. Dans les *ordines romani* antérieurs au XI<sup>e</sup> siècle<sup>1579</sup>, le pontifical romano-germanique du X<sup>e</sup> siècle<sup>1580</sup>, le pontifical

<sup>1577</sup> Le royaume de Bohême, un état du Saint-Empire, adopte sous le règne de Charles IV de Luxembourg, en 1347 au plus tard, un *ordo* de couronnement dans lequel le dépôt des ornements sur l'autel fait l'objet d'une procession :

<p><i>Inter archiepiscopum et principem, de thalamo exeuntes, ordinate procedant principes et barones insignia regalia, videlicet coronam, sceptrum, pomum, gladium et cetera deferentes, quos camerarius regni Boemie, bacello eis viam parans, precedet. Que insignia omnia in altari sancti viti, cum ibidem pervenerint, honorifice reponant. (« Ordo ad coronandum regem Boemorum », in CIBULKA J. (éd.), <i>Český řád korunovační a jeho původ</i>, Prague, Nákladem a tiskem Československé akciové tiskárny, 1934, p. 76-96, p. 77)</i></p>	<p>Sortant de la chambre entre l'archevêque et le prince, que les princes et les barons avancent en ordre en portant les insignes royaux, à savoir la couronne, le sceptre, la verge, l'épée et tout le reste : le chambellan du royaume de Bohême les précèdera en ouvrant la voie par son bâton. Qu'ils reposent avec déférence tous ces insignes sur l'autel de Saint Vit. (Nous traduisons)</p>
---	---

Sur cet *ordo* établi par Charles IV de Luxembourg qui est pour la Bohême « le plus ancien et l'unique texte original composé », voir ZUREK V., « Entre inspiration et adaptation. L'*ordo* du sacre de Charles IV de Luxembourg et son lien avec la cérémonie française », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 169-178, spécialement p. 170.

<sup>1578</sup> L'*ordo* de couronnement d'Albert V de Habsbourg comme roi de Hongrie en 1438 fait allusion à la prise des insignes sur l'autel lorsqu'il note : « *Omnes enim Episcopi, qui assunt, manibus suis eam de altari sic per Metropolitanum sumptam* (« *Ritus benedicendi et coronandi reges Hungariae, qui obtinuit, dum Albertus V, dux Austriae in regem Hungariae coronaretur* », in PEZ B. et HUEBER Ph. (éd.), *Codex diplomatico-historico-epistolaris*, t. 5, pars III : *Ab Anno Christi MCCCVIII. usque ad MCCCXXXVIII*, Augustae vind. et Graecii, Sumptibus fratrum Veithiorum, 1729, p. 228-232, p. 230.

<sup>1579</sup> « *Ordinatio episcopi* », in ANDRIEU M. (éd.), *Les ordines romani du Haut Moyen Âge*, t. 4 : *Les textes (suite)*. (*Ordines XXXV-XLIX*), Louvain, Spicilegium sacrum lovaniense, coll. « Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents », 1956, 544 p., p. 73-75 ; « *In Christi nomine, incipit ordo ad vocandum et examinandum seu consecrandum electum episcopum* », in *ibid.*, p. 99-110 ; « *De ordinatione romani pontificis* », in *ibid.*, p. 299 ; « *Ordo qualiter ordinetur romanus pontifex* », in *ibid.*, p. 307-308.

<sup>1580</sup> « *Incipit examinatio in ordinatione episcopi secundum Gallos* », in VOGEL C. et REINHARD E. (éd.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, t. 1 : *Le texte : (NN. I-XCVIII)*, Vatican, Bibliothèque Apostolique du Vatican, coll. « Studi e testi », 1963, 369 p., p. 207-226 ; « *Orationes istae dicendae sunt a domno papa super archiepiscopum ante pallium* », in *ibid.*, p. 229-230.

romain du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1581</sup>, le pontifical romain de la Curie romaine au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1582</sup>, rien ne prescrit ou présume un dépôt sur l'autel des ornements épiscopaux tels que la crosse, l'anneau, la mitre, voire l'évangile, ou de l'ornement spécifique à l'archevêque, à savoir le pallium. Le pontifical de Guillaume Durand à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ne change pas cela pour les ornements épiscopaux, mais révèle toutefois une exception à l'égard du pallium de l'archevêque – l'insigne qui conditionne en principe « la plénitude de l'office pontifical » et le titre d'archevêque selon une décrétale d'Innocent III datant de 1200<sup>1583</sup>. Selon la rubrique de Guillaume Durand : « L'archevêque de l'église romaine le prenant depuis l'autel » remet le « pallium » au nouvel évêque en disant : « Reçois ce pallium pris du corps du bienheureux Pierre »<sup>1584</sup>.

Avant de tirer des conclusions sur les nombreux silences des pontificaux à propos de l'autel, il importe de mener quelques recherches complémentaires. Il faut savoir en effet à propos du pallium que Guillaume Durand fait référence à une tradition très ancienne. Des sources du VI<sup>e</sup> siècle, notamment à l'époque de Grégoire le Grand, feraient déjà allusion à l'investiture d'un pallium pris sur la *confessio* de Saint-Pierre<sup>1585</sup> où repose l'apôtre éponyme sous l'autel de la basilique<sup>1586</sup> ; et cette coutume s'identifie clairement dans les sources à partir de la fin du IX<sup>e</sup> siècle<sup>1587</sup>. Le dépôt du pallium sur le tombeau de Pierre le rend sacré et saint comme une relique de contact<sup>1588</sup>, de sorte qu'il est reçu comme un don de saint Pierre<sup>1589</sup>, un honneur qui traduit toutefois une subordination à l'égard de l'institution papale dont Pierre est le premier représentant<sup>1590</sup>. En sus du contact avec le tombeau de saint Pierre, le pallium serait déposé ensuite sur l'autel de la basilique en vue de la cérémonie d'investiture devant ce même autel, comme en témoigne des textes à partir de la fin du X<sup>e</sup> siècle<sup>1591</sup>. Or, un pontifical de Cantorbéry du milieu du XI<sup>e</sup> siècle détaille une cérémonie pour introniser un archevêque

<sup>1581</sup> « *Incipit ordo ad vocandum et examinandum seu consecrandum electum in episcopum iuxta morem romanae ecclesiae* », in *Le Pontifical*, t. 1, *op. cit.*, p. 138-152.

<sup>1582</sup> « *Incipit ordo ad vocandum seu examinandum vel consecrandum electum episcopum, quod si fuerit electus de ecclesia romana non examinabitur prerogativa romane ecclesiae* », in *Le pontifical*, t. 2, *op. cit.*, p. 351-368 ; « *Incipit ordo qualiter romanus pontifex apud basilicam beati Petri apostoli debeat ordinari* », in *ibid.*, p. 369-370 ; « *Incipit ordo qualiter romanus pontifex apud basilicam beati Petri apostoli debeat consecrari* », in *ibid.*, p. 370-380.

<sup>1583</sup> ALTEROCHE (d') B., « Le statut du pallium dans le droit canonique classique de Gratien à Hostiensis (vers 1140-1270) », in *RHD*, vol. 83, n° 4, octobre-décembre 2005, p. 553-585 p. 578.

<sup>1584</sup> « *archipresbiter ecclesie romane illum sumens de altari sibi dicit hoc modo : Accipe palleum sumtum de corpore beati Petri* » (« *De examinatione, ordinatione et consecratione episcopi* », in *Le Pontifical*, t. 3, *op. cit.*, p. 393).

<sup>1585</sup> SCHOENIG S. A., *Bonds of Wool. The Pallium and Papal Power in the Middle Ages*, Washington, The Catholic University Press, 2016, 546 p., p. 156-158.

<sup>1586</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>1587</sup> *Ibid.*, p. 235 et 236.

<sup>1588</sup> *Ibid.*, p. 153-160.

<sup>1589</sup> *Ibid.*, p. 235-238.

<sup>1590</sup> Voir *ibid.*, p. 484.

<sup>1591</sup> *Ibid.*, p. 236 et 237.

revenant de Rome avec le pallium d'après lequel il faut déposer à nouveau l'insigne sur l'autel avant de le remettre solennellement<sup>1592</sup>. Dès cette époque a pu donc se répandre la pratique d'une double remise du pallium : à Rome depuis l'autel de Saint-Pierre, puis dans l'église de l'archevêque depuis l'autel de sa propre cathédrale.

L'exemple du pallium montre qu'il faut rester prudent avec le silence des pontificaux romains. Jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle et avant Guillaume Durand, ces textes liturgiques ne mentionnent pas le rôle de la confession de Saint-Pierre et de l'autel dans la remise du pallium alors que la pratique remonte au haut Moyen Âge. Dès lors, il peut en être de même pour les insignes communs des évêques : bien que les pontificaux médiévaux n'en disent mot, il est possible que les insignes épiscopaux soient pris sur l'autel dès le Moyen Âge comme un traité de 1109 l'illustre<sup>1593</sup>. De plus, les pontificaux modernes imprimés, des éditions de 1485 à 1888, demandent expressément le dépôt des ornements de l'évêque<sup>1594</sup> – à l'instar du pallium de l'archevêque<sup>1595</sup> – sur un autel.

<sup>1592</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>1593</sup> Sans prétendre épuiser le sujet, nous avons trouvé une source en ce sens. Commandé probablement vers 1109 par l'empereur Henri V pour défendre son droit d'investiture des évêques contre les interdictions du pape Pascal II, le *Tractatus de investitura episcoporum* relate : l'évêque « *die consecrationis veniens anulum et baculum ponit super altare et in curam pastoralem singula suscipit a stola et ab auctoritate sancti Petri ; sed congruum magis est per baculum, qui est duplex, id est temporalis et spiritualis.* » (*Tractatus de investitura episcoporum*, BERNHEIM E. (éd.), *MGH Ldl* 2, p. 495-504, p. 501).

<sup>1594</sup>

<p><i>In Ecclesia, ubi fiet consecratio, ornantur duae capellae, major pro consecrante, et minor pro electo. [...]</i>  <i>Paratur etiam in loco propinquo et congruo credentia pro consecratore, [...] super quam erit [...]/ paramenta omnia Pontificalia [...] videlicet, mitra auriphrygiata, annulus pontificalis, baculus pastoralis [...]</i>  <i>In capella vero minore pro electo, quae a majore debet esse distincta, paratur altare cum [...] paramenta omnia pontificalia albi coloris, ut supra pro consecratore numerata sunt [posita à la place des deux derniers mots dans l'édition de 1485]</i></p>	<p>Dans l'église où est faite la consécration, il est orné deux chapelles, une plus grande pour le consécrateur et une plus petite pour l'élu. [...]</p> <p>Il est aussi préparé une crédence dans un endroit proche et adéquat pour le consécrateur, sur laquelle il y aura [...] / tous les ornements pontificaux [...], à savoir [...] la mitre auriphrygiaque, l'anneau pontifical, la crosse pastorale [...]</p> <p>Dans la chapelle plus petite de l'élu, qui doit être séparée de la plus grande, l'autel est préparé avec [...] tous les ornements pontificaux de couleur blanche, comme ils sont énumérés ci-dessus pour le consécrateur</p>
---	---

(« *De consecratione electi in episcopum* », in *Pontificalis ordinis liber incipit*, Rome, Planck, 1485, 620 i. (images), i. 76-128, i. 78 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII. Pont. Max.*, Rome, *Ex Typographia Medicaea*, 1611 (1596), 504 p., p. 54-82, p. 54 et 55 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII. Primum ; nunc denuo Urbani VIII*, Paris, Jean Henault, 1665 (1644), 632 p., p. 74-108, p. 75 et 76 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII ac Urbani VIII jussu editum et a Benedicto XIV*, Paris, A. Jouby, 1859 (1752), 596 p., p. 59-87, p. 59 et 60 ; in *Pontificale romanum summorum pontificum jussu editum a Benedicto XIV. et Leone XIII.*, Regensburg, F. Pustet, 1891 (1888), 460 p., p. 36-52, p. 36 et 37 ; nous traduisons).

<sup>1595</sup> « *Pallium reponitur supra medium altaris extensum* » ; « *Pontifex [...] pallium de altari accipit [...] dicens : / [...] tradimus tibi pallium de corpore beati Petri sumptum* » – « le pallium repose étendu au milieu de l'autel » ; le « pontife prend le pallium depuis l'autel disant : / [...] nous te remettons ce pallium pris du corps du bienheureux Pierre » (« *De pallio* », in *Pontificalis ordinis liber incipit, op. cit.*, i. 128 et 129, i. 128 (« *Pontifex... dicens* » est formulée différemment : « *pallium [...] de altari [...] capiunt [...] dicens* ») ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII. Pont. Max., op. cit.*, p. 83-86, p. 83 et 85 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII. Primum ; nunc denuo Urbani VIII, op. cit.*, p. 109-112, p. 109-111 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII ac Urbani VIII jussu editum*

En somme, d'une manière plausible pour la consécration d'un évêque et de manière étayée pour l'investiture du pallium de l'archevêque, la liturgie met en scène le dépôt et la prise d'ornements ecclésiastiques sur l'autel à l'instar du couronnement royal ou impérial. Dès lors, la double donation par l'autel serait-elle aussi une caractéristique du sacre épiscopal et de la remise du pallium ? Sans pouvoir répondre de manière définitive, on peut d'abord remarquer que l'évêque reçoit deux types de pouvoir. Le premier est le pouvoir d'ordre qui vient directement du Saint-Esprit et uniquement par l'ordination – son caractère est spirituel en ce qu'il réserve à l'évêque l'administration de certains sacrements et sacramentaux. Le second est le pouvoir de juridiction qui ne provient pas du sacrement en tant que tel mais de l'élection<sup>1596</sup>, puis à partir du début du XIV<sup>e</sup> siècle d'une délégation du pape – son caractère est plutôt temporel en ce qu'il concerne la justice ecclésiastique, les monitions et censures, l'administration du diocèse et de son patrimoine, ainsi que certains bénéfices mineurs<sup>1597</sup>. Aussi, il nous paraît conforme à la théologie de penser que l'élu à la charge épiscopale ne peut pas offrir sur l'autel son pouvoir d'ordre, étant donné qu'il ne peut le recevoir que de Dieu dans le sacrement. En revanche, par le dépôt de ses ornements sur l'autel, l'élu pourrait donner à Dieu son pouvoir de juridiction qui se fonde sur une élection ou sur une délégation papale selon l'époque, voire selon les prétentions d'Henri V sur la nomination impériale. Ce n'est d'ailleurs pas anodin que le traité commandé par l'empereur en 1109 souligne qu'il est préférable d'investir l'évêque « par une crosse qui est double c'est-à-dire *temporelle* et spirituelle »<sup>1598</sup> ; cette remarque montre que les insignes épiscopaux expriment tant le pouvoir d'ordre que le pouvoir de juridiction de l'évêque. Pour ce qui concerne le pallium pris sur le tombeau de saint Pierre puis sur son autel, et qui touche au pouvoir temporel de juridiction, Steven Schoenig

---

*et a Benedicto XIV, op. cit.*, p. 87 et 88 ; in *Pontificale romanum summorum pontificum jussu editum a Benedicto XIV. et Leone XIII., op. cit.*, p. 52 et 53, p. 52).

<sup>1596</sup> Selon l'archevêque de Sens Pierre Roger, futur pape Clément VI, qui s'exprime au nom de l'épiscopat réuni à l'Assemblée de Vincennes en 1329, l'étendue de la juridiction de la justice ecclésiastique des évêques gallicans est fondée sur une « coutume » « introduite [...] par la volonté et l'élection du peuple », et contre laquelle la juridiction laïque ne saurait empiéter (voir p. 182).

<sup>1597</sup> Voir VILLEMEN L., *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, coll. « *Cogitatio fidei* », 2003, 505 p., p. 367. La distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction est ainsi nommée à partir du XII<sup>e</sup> siècle, voir GAUDEMET J., « Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques », in *L'année canonique*, vol. 29, 1985/86, p. 83-98. Sur les différentes prérogatives de l'évêque au Moyen Âge, voir PÉCOUT T., « Chapitre VI. Les pouvoirs de l'évêque : élargissement ou restriction ? », in CEVINS (de) M. et MATZ J. (éd.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, PUR, 2010, p. 77-84.

<sup>1598</sup> Voir note 1593. Nous soulignons. Peut-être que la crosse double du traité désigne celle qui consiste en un « fût se divis[ant] en deux volutes qui se recourbent en sens opposé » (LONGPÉRIER (de) A., « Crosse double du XIII<sup>e</sup> siècle. Explication de la pl. LXXIX », in *Revue Archéologique*, 4<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 2, 15 octobre 1847 au 15 mars 1848, p. 816-824, p. 816). Mais cette production reste marginale : il n'est pas certain que des évêques l'aient portée et elle serait plutôt une caractéristique du « bâton cantoral », voir GUENEBault L., « Recherches historiques sur les crosses, à propos d'une crosse en ivoire sculptée vers le XII<sup>e</sup> siècle », in *Revue Archéologique*, 13<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 2, octobre 1856 à mars 1857, p. 704-709, p. 705 et 706.

montre que ce rite manifeste un véritable « don de saint Pierre »<sup>1599</sup> – ce qui dans le schéma de la double donation correspondrait à la seconde donation. Au total, ces divers éléments n'excluraient donc pas que la consécration épiscopale et la remise du pallium rejoignent peu ou prou – en raison de leur dimension temporelle – la liturgie de la double donation telle que pratiquée dans le couronnement du prince. Une telle hypothèse montrerait que la double donation ne serait certes pas l'apanage du couronnement du roi et de l'empereur, mais formerait néanmoins bien le propre de la consécration du pouvoir temporel, quoique dans un sens large tel que partagé entre les princes de l'Église et les princes laïcs.

L'idée liturgique de la double donation n'en demeure pas moins beaucoup plus claire dans le sacre royal. Elle se cristallise en effet, depuis l'époque carolingienne, dans l'oraison d'intronisation du roi *Sta et retine*.

#### B. L'oraison *Sta et retine* : une formulation de la double donation

L'oraison *Sta et retine* apparaît en France occidentale vers 900-950 dans l'*ordo* dit des Onze formules. Depuis cette époque et jusqu'aux temps modernes, c'est avec cette formule que l'Église intronise le roi de France<sup>1600</sup>. Elle se diffuse avec parfois des variantes dans tout

---

<sup>1599</sup> Voir note 1589.

<sup>1600</sup> *OCF*, p. 163, 212, 246, 247, 262, 360, 404, 504 et 505, 546 et 547, et 608 ; GODEFROY Th. et D. (éd.), *op. cit.*, p. 71 et 373.

l'occident comme en Angleterre<sup>1601</sup>, dans le pontifical romain<sup>1602</sup>, en Germanie<sup>1603</sup>, en Pologne<sup>1604</sup>, en Aragon<sup>1605</sup> et en Hongrie<sup>1606</sup>. Selon l'*ordo* franc des Onze formules, les premiers mots de *Sta et retine* sont les suivants :

<sup>1601</sup> Deuxième *ordo* du couronnement anglais, utilisé pour le couronnement de Edgar le Pacifique en 973 (WICKHAM LEGG L. G. (éd.), *op. cit.*, p. 20 – sur la date de son premier emploi cf. WARD P. L., « The coronation ceremony in medieval england », in *Speculum*, vol. 14, n° 2, 1939, p. 160-178, p. 166), voire au sacre d'Édouard l'Aîné en 900 (selon NELSON J. L., « The Second English *Ordo* », in *Politics and ritual in early medieval Europe*, *op. cit.*, p. 361-371) ; *Liber regalis*, utilisé peut-être la première fois pour le couronnement d'Édouard II en 1308 (WICKHAM LEGG L. G. (éd.), *op. cit.*, p. 99) ; *Little Device* pour le couronnement de Henri VII en 1485 (*id.*, p. 99) ; *ordo* du couronnement de Charles I<sup>er</sup> en 1626 (*id.*, p. 264) ; *ordo* de Jacques II en 1685 (*id.*, p. 307) ; *ordo* de Guillaume III et Marie II en 1689 (*id.*, p. 336) ; *ordo* de Victoria en 1838 (*id.*, p. 376) ; *ordo* de Georges VI et d'Élisabeth en 1937 (*Coronation of their Majesties King Georges VI et Queen Elizabeth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1937, 62 p., p. 29) ; *ordo* d'Élisabeth II (*Elizabeth Crowned Queen*, New York, Crown Publishers, 1953, 128 p., p. 63).

<sup>1602</sup> Intégrée à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle dans le pontifical par Guillaume Durand, le liturgiste retranche dans l'oraison les références à la « succession paternelle » et au « droit héréditaire », de sorte que le verbe « *retine* » n'a plus son parallèle avec « *tenuisti* » (voir *infra*) désormais retiré, effaçant alors quelque peu l'idée originelle de la double donation. La nouvelle formule devient ainsi jusqu'à l'édition de 1888 : « *Sta, et retine amodo locum tibi a Deo delegatum, per auctoritatem omnipotentis Dei, et per praesentem traditionem nostram, omnium scilicet episcoporum, ceterorumque Dei servorum* » (« *De benedictione et coronatione aliorum regum et reginarum* », in *Le Pontifical romain*, t. 3 : *Le Pontifical de Guillaume Durand*, *op. cit.*, p. 436-446, p. 442 ; « *De benedictione et coronatione regis* », in *Pontificalis ordinis liber incipit*, *op. cit.*, i. 223 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII. Pont. Max.*, *op. cit.*, p. 169 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII. Primum ; nunc denuo Urbani VIII. Auctoritate recognitum*, *op. cit.*, p. 214 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII ac Urbani VIII jussu editum et a Benedicto XIV recognitum et castigatum*, *op. cit.*, p. 170 ; in *Pontificale romanum summorum pontificum jussu editum a Benedicto XIV. et Leone XIII. pont. max. recognitum et castigatum*, *op. cit.*, p. 102).

<sup>1603</sup> En 1273, l'*ordo* du couronnement comme roi de Germanie de Rudolf I<sup>er</sup> adapte l'oraison au caractère électif de la monarchie germanique comme suit : « *Ita retine amodo locum regium, quem non iure hereditario nec paterna successione, sed principum seu electorum in regno Alemanie tibi noscas delegatum, maxime per auctoritatem Deo omnipotentis, et tradicionem nostram presentem, et omnium episcoporum ceterorumque servorum Dei* » (« *Coronatio aquisgranensis* », Rudolf I<sup>er</sup>, 21 octobre 1273, *MGH LL 2*, p. 390). La cérémonie impériale n'a « à peine varié » (WOOLEY R. M., *Coronation rites*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, 208 p., p. 124) pour les successeurs, comme cela apparaît au couronnement de Matthias II en 1612 où *Sta et retine* est conservée (« Cérémonies du couronnement de l'empereur Mathias, et de l'impératrice Anne, fait à Francfort le 24 et 26 juin 1612 », in DU MONT, augmenté par ROUSSET, *Le cérémonial diplomatique des cours de l'Europe*, t. 1, Amsterdam, Janssons, 1739, p. 597-601, p. 599). Notez que l'*ordo* de Rudolf écrit « *Ita* » au lieu de *Sta* mais cela semble dû à l'erreur d'un copiste, rectifiée par exemple dans la cérémonie de Matthias II.

<sup>1604</sup> Du XIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, le *Sta et retine* des *ordines* de couronnement polonais suit la version franque : « *Ordo coronandi regis Poloniae* », in KUTRZEBA S., *Archiwum Komisji Historycznej*, Cracovie, Nakladem Akademii Umiejtnosci, t. 11, 1909-1913, p. 133-216, p. 153 (XIII<sup>e</sup> siècle, *ex codice capituli Gneznensis*), p. 160 (XIV<sup>e</sup> siècle, *ex codice capituli Cracoviensis*), p. 174 (XV<sup>e</sup> siècle, *ex codice capituli Cracoviensis*), p. 184 (XVI<sup>e</sup> siècle, *ex codicibus Parisiensibus et Krasinsciano*), p. 192 (XVI<sup>e</sup> siècle, *ex codice Krasinsciano*), p. 205 (XVIII<sup>e</sup> siècle, *Ceremonial koronacyi Najjasniejszego Krola Jegomosci Stanislawia Augusta*). Sur les rites du couronnement médiéval des rois de Pologne, voir GIEYSZTOR A., « Gesture in the Coronation Ceremonies of Medieval Poland », in BAK M. (dir.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 152-161.

<sup>1605</sup> Le Cérémonial de Huesca certainement « observé lors du couronnement d'Alfonse III » comme roi d'Aragon en 1286 à Saragosse (BRÜHL C., *op. cit.*, p. 112, note 58) copie le *Sta et retine* du pontifical (voir *Ordo* d'Alfonse III, *op. cit.*, p. 319).

<sup>1606</sup> En 1438, l'*ordo* de couronnement d'Albert V de Habsbourg comme roi de Hongrie suit la version du pontifical, mais en apportant une modification substantielle que nous soulignons : « *Sta et retine animo locum a Deo tibi delegatum, per auctoritatem Dei omnipotentis, et per praesentem traditionem omnium suorum christianorum, caeterorumque Dei servorum* » (« *Ritus benedicendi et coronandi reges Hungariae, qui obtinuit, dum Albertus V, dux Austriae in regem Hungariae coronaretur* », in PEZ B. et HUEBER Ph. (éd.), *Codex diplomatico-historico-epistolarius*, t. 5, pars III : *Ab Anno Christi MCCCVIII. usque ad MCCCXXXVIII*, Augustae vind. et Graecii, Sumptibus fratrum Veithiorum, 1729, p. 228-232, p. 231). Les auteurs éditent leurs textes « *ex diversarum*



<i>Sta et retine amodo locum, quem huc usque paterna successione tenuisti hereditario iure tibi delegatum, per auctoritatem Dei omnipotentis, et presentem traditionem nostram, omnium scilicet episcoporum, ceterorumque Dei servorum</i>	Lève-toi et retiens désormais la place que jusqu'ici tu tenais par succession paternelle, et qui t'a été déléguée en vertu du droit héréditaire par l'autorité de Dieu tout-puissant et par l'acte de transmission que nous venons d'accomplir, nous tous les évêques et tous les autres serviteurs de Dieu <sup>1607</sup>
--	---

Après avoir ordonné au roi de se *lever* (« Lève-toi ») du siège sur lequel l'archevêque venait de l'assoir, il lui ordonne aussitôt de *retenir* ce même siège (« retiens »). Le verbe *retine* est composé de *re* et *tine*, littéralement : re tiens. En latin *tineare* est à *retinere* ce qu'en français *tenir* est à *retenir*. En utilisant dans la proposition subordonnée le même verbe que celui de la principale auquel elle re tranche seulement le préfixe *re*, la liturgie propose un jeu linguistique. Le verbe de la proposition principale *retenir* (« *retine* ») doit donc se lire en regard avec le verbe de la proposition subordonnée *tenir* (« *tenuisti* »). La proposition principale concerne le temps à venir – « désormais » –, tandis que la proposition subordonnée renvoie à un temps passé – « jusqu'ici ». Ainsi, jusqu'au sacre le roi *tient* son statut, tandis qu'après le sacre il *retient* ce même statut. Contextualisé par cette dualité temporelle, le sens de « *retine* » s'entend d'une nouvelle manière. Il s'agirait pour le roi de tenir à *nouveau* le statut. En l'espèce, ce sont précisément « l'autorité de Dieu » et « l'acte de transmission » présentement accomplis par « tous les évêques et tous les autres serviteurs de Dieu » qui font *retenir* le statut que le roi *tenait* simplement. L'« acte de transmission » a donc modifié la manière dont le roi tient son statut : exactement, il le *retient*. Cela suppose en toute logique que le roi au cours de la cérémonie a cessé de *tenir* son statut venant de la « succession paternelle », de telle manière à ce que durant cette même cérémonie il puisse *retenir* son statut rendu par une « délég[ation] ». Or, qu'est-ce qui peut exprimer dans la liturgie du sacre un abandon du statut royal, puis son recouvrement ? Une seule chose : le fait que les insignes du statut royal sont déposés sur l'autel représentant le Christ<sup>1608</sup>, puis le fait que ces mêmes insignes sont pris et remis au roi depuis l'autel. Ainsi, dans l'oraison *Sta et retine* est gravée depuis la première moitié du X<sup>e</sup> siècle la caractéristique juridique du sacre, celle de réaliser une double donation entre le roi et Dieu.

---

*bibliothecarum mss. codd. et archivorum membranis* » (*id.*, page de titre) ; mais nous ne savons pas si la tradition manuscrite de cet *ordo* est connue.

<sup>1607</sup> *OCF*, p. 163 ; nous traduisons.

<sup>1608</sup> Sur cette représentation christique, voir p. 359.

Le roi recouvre son statut à l'issue de la cérémonie du sacre grâce à deux acteurs : d'une part « Dieu tout-puissant », puisque la royauté lui a été offerte sur l'autel ; mais aussi d'autre part « tous les évêques et tous les autres serviteurs de Dieu » qui accomplissent « l'acte de transmission », c'est-à-dire la remise des insignes et l'onction. Que ces « serviteurs de Dieu » désignent le reste du clergé, ou plus largement les fidèles<sup>1609</sup>, il demeure en tous les cas comme l'énoncera Étienne Langton (+ 1228) que le prélat remet les insignes du pouvoir par l'« autorité » de tous les « fidèles » conformément à leur élection<sup>1610</sup>. Du reste, ne sous-estimons pas l'hypothèse selon laquelle les liturgistes ont pu lire dans les mots « *Dei servorum* » une désignation de tous les sujets chrétiens. En effet, cette opinion est soutenue comme une évidence dans l'anonyme *Traicté du sacre des roys de France* rédigé entre les couronnements de Louis XIII (1610) et de Louis XIV (1654)<sup>1611</sup>, alors même que ce traité combat vigoureusement la théorie de l'élection constituante<sup>1612</sup>. Selon lui, *Sta et retine* montre notamment que « l'auctorité de Dieu [...] est publiée par le ministère des évêques, et par la soumission et tradition solennelle de l'obéissance des *subjects* »<sup>1613</sup>. Venant d'un auteur fermement opposé à théorie élective, cet aveu est particulièrement révélateur et laisse ouverte la possibilité que les médiévaux aient eu une même interprétation que les modernes du sens de « *servorum Dei* » au sein de *Sta et retine*.

<sup>1609</sup> Généralement, l'expression *servus Dei* nomme celui qui s'est consacré au service de Dieu, les clercs en général et les moines en particulier. À titre illustratif, le sixième concile de Paris en 829 déclare que le roi doit « être le défenseur des églises et des *serviteurs de Dieu* » (« *defensor esse ecclesiarum Dei et servorum Dei* » [Concile de Paris, VI, 829, c. 2, *MGH Conc.* 2, 2, p. 651 ; nous traduisons et soulignons]). Dans sa promesse du sacre en 877, Louis le Bègue garantit « le droit ecclésiastique et les privilèges » des « prêtres et *serviteurs de Dieu* » (« *sacerdotes atque servi Dei vigorem ecclesiasticum et debita privilegia iuxta reverendam auctoritatem obtineant* » [*Ordo* de Louis le Bègue, *OCF*, p. 118 ; nous traduisons et soulignons]). Toutefois, les *servi Dei* peuvent aussi en fonction du contexte désigner les chrétiens sans distinction. Dans la Vulgate, on peut lire qu'à la fin des temps, les anges « marqu[eront] du sceau le front des *serviteurs de Dieu* », à savoir « une foule immense [...] de toutes nations, tribus, peuples et langues » (« *signemus servos Dei nostri in frontibus eorum* » ; « *turbam magnam [...] ex omnibus gentibus, et tribubus, et populis, et linguis* » [Ap 7, 2 et 9 ; nous traduisons et soulignons]). Depuis Grégoire le Grand régnant de 590 à 604, la papauté s'attribue l'humble titre de « *servus servorum Dei* » – « serviteur des serviteurs de Dieu », c'est-à-dire de tous les chrétiens (voir KUTTNER S., « Universal Pope or Servant of God's Servants », in *Revue de droit canonique*, t. 32, 1981, p. 125-150).

<sup>1610</sup> Voir note 463.

<sup>1611</sup> Il s'agit d'un manuscrit ayant appartenu à Pierre de Marca (1594-1662) et qui passa comme nombre d'autres de ses papiers dans la collection privée d'Étienne Baluze aujourd'hui consultable à la BNF : voir Anonyme, *Traicté du sacre des roys de France*, Paris, BNF Baluze 112, f. 74<sup>v</sup>-95<sup>v</sup>. Concernant la datation, on remarque que l'auteur cite le « formulaire qui fut dressé pour servir au sacre du roi Louis XIII » (*ibid.*, f. 82<sup>r</sup>).

<sup>1612</sup> L'auteur défend la thèse selon laquelle dans l'*ordo* du couronnement « le mot d'élection [...] ne signifie que la reconnaissance publique et solennelle d[u] droict successif » (*ibid.*, f. 83<sup>v</sup>).

<sup>1613</sup> *Ibid.*, f. 84<sup>v</sup>.



## Conclusion du chapitre premier :

La *Clausula de unctione Pippini* comme d'autres chroniques mettent en exergue le caractère reconstitutif du second sacre de Pépin opéré par la seule onction au nom de la Trinité et sans nouvelle élection. La force reconstitutive de l'onction de 754 est notamment soulignée par la formule traditionnelle, usitée dès 751, selon laquelle Pépin est oint « *in regem* » ; autrement dit, que Pépin suit à nouveau un « passage » vers la royauté. Aussi, ce second passage de Pépin vers la royauté impliquerait l'intention d'une offrande préalable du pouvoir à la Trinité pour qu'elle puisse à nouveau constituer Pépin « *in regem* » ; et il n'est pas défendu de penser que l'idée d'une donation gît déjà dans le premier sacre donné trois ans plus tôt.

Ce que le sacre de 754 enseigne implicitement est confirmé par les rites des premiers couronnements carolingiens. Thégan rapporte qu'en 813, en vue du couronnement impérial de son fils Louis le Pieux, Charlemagne fait déposer liturgiquement sur l'autel « consacré [au] Christ » une couronne. Or, la théologie de saint Augustin et saint Ambroise enseigne bien que l'autel représente le Christ. Aussi, le dépôt de la couronne sur l'autel consisterait en une offrande à Jésus de l'*imperium*, afin que le prince soit « couronné par Dieu » selon les termes de l'acclamation du peuple. Par ailleurs, le *Liber pontificalis* sous-entend que ce dépôt serait pratiqué dès le premier couronnement impérial en 800.

La destitution de Louis le Pieux en 833 au motif de sa pénitence publique suit un parallélisme des formes avec celles de son institution en 813. De même qu'il a pris un insigne impérial sur l'autel pour son institution, de même il doit rendre à l'autel un insigne du pouvoir pour sa destitution. Le capitulaire d'octobre 833 évoque à ce propos un dépouillement de l'empereur. Pour son re-couronnement en 835, le parallélisme est à nouveau suivi : Les évêques lui « restituèrent [...] une couronne, insigne de l'empire, *soulevée du sacrosaint autel* », selon Prudence de Troyes.

L'idée que le dépôt de la couronne sur l'autel correspond à un acte d'offrande au Christ est rendue manifeste par la pratique répandue de la donation à l'Église *super altare*, usitée depuis le VIII<sup>e</sup> siècle dans les *Leges Alamannorum* et dans la *Lex Baiwariorum*. La donation à l'Église et à Dieu d'un bien s'opère par le simple dépôt d'une charte sur l'autel devant témoins, voire par le dépôt de l'objet lui-même. Cette pratique s'inspire de l'offertoire de la messe où comme l'enseigne Amalaire de Metz (+ ca. 850) le prêtre en plaçant « l'hostie sur l'autel » en fait un « don », un « sacrifice ». Charlemagne lui-même recourt à la donation *super altare*, notamment à l'issue de son couronnement impérial en 800 où il dépose et offre sur l'autel de saint Pierre une couronne votive entre autres orfèvreries – à la manière des empereurs byzantins.

Et pour cause, de même que Charlemagne adopte en 800 le rite impérial byzantin de l'acclamation populaire, de même s'approprie-t-il le couronnement par l'autel pratiqué à Byzance. De manière sourcée, en 457 et en 491 le couronnement par l'autel portant l'idée de la double donation apparaît à Byzance en se surajoutant au couronnement institutionnel ayant lieu auparavant sous les acclamations populaires dans un lieu profane. Au cours d'une évolution inconnue, le couronnement institutionnel et acclamé fusionne avec le couronnement par l'autel comme en témoigne la liturgie byzantine au X<sup>e</sup> siècle. C'est ce modèle-ci que les Carolingiens introduisent en occident.

En somme, la tradition liturgique de la double donation est initiée en France par les premiers Carolingiens, comme le suggère le second sacre de Pépin en 754 et comme le confirme en particulier le couronnement de Louis le Pieux en 813. La double donation par l'autel du pouvoir entre le prince et Dieu paraît déjà former le cœur de la nature juridique de la consécration.

Les *ordines* francs de couronnement n'apportent guère d'information sur l'usage de l'autel jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle – on note seulement l'*ordo* de Cologne Dombibliothek 141 qui prescrit vers 1000-1050 un dépôt des insignes « devant l'autel ». Vers 1230 toutefois, l'*ordo* de Reims – dont l'identité est pour la première fois typiquement française – prescrit très explicitement le dépôt de tous les ornements sur l'autel au début de la cérémonie, comme le feront ensuite à partir de cette date tous les *ordines* français. Malgré le silence des sources françaises avant cet *ordo* paru vers 1230, le couronnement par l'autel paraît d'actualité au regard de la vitalité de ce rite dans le monde chrétien occidental dès le X<sup>e</sup> siècle, comme en témoignent à Rome les *ordines romani* entre 888 et 915, à Aix l'*Histoire des Saxons* pour le sacre d'Otton en 936, à Mayence le pontifical romano-germanique durant la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle, puis de nouveau à Rome le pontifical romain à partir du XII<sup>e</sup> siècle (et jusqu'à son édition de 1888), et enfin en Angleterre les relations du couronnement de Richard I<sup>er</sup> en 1189. Entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, les royaumes d'Aragon, de Bohême et de Hongrie témoignent à leur tour de l'usage de l'autel pour le couronnement.

Aussi, à la suite des Byzantins, puis des premiers Carolingiens, l'ensemble de la chrétienté s'imprègne de la liturgie de la double donation par l'autel. Est-ce une caractéristique propre à la consécration du pouvoir temporel ? De manière plausible pour la consécration d'un évêque médiéval mais certaine pour un évêque moderne d'une part, et de manière étayée pour l'investiture du pallium de l'archevêque depuis la fin du X<sup>e</sup> siècle d'autre part, la liturgie met en scène le dépôt et la prise d'ornements ecclésiastiques sur l'autel à l'instar du couronnement royal ou impérial. Toutefois, la théologie permet de supposer que dans l'hypothèse où le dépôt

et la prise d'ornements ecclésiastiques sur l'autel traduisent effectivement une double donation entre le prélat et Dieu, il ne peut s'agir que du pouvoir de juridiction – de nature plutôt temporelle – qui vient généralement d'une élection ou d'une délégation papale selon l'époque, au contraire du pouvoir d'ordre – de nature proprement spirituelle – qui est nécessairement directement et unilatéralement donné par le Saint-Esprit dans le sacrement de l'ordre, autrement dit, sans double donation. La présence possible de la double donation dans le sacre épiscopal et l'imposition du pallium, en raison du caractère temporel du pouvoir de juridiction détenu par les princes de l'Église, confirme donc paradoxalement l'idée que la double donation soit le propre de la consécration du temporel au sens large.

En conséquence, ce n'est pas un hasard que la double donation soit beaucoup plus claire dans le cadre de la consécration d'un pouvoir foncièrement temporel comme celui d'un prince laïc roi ou empereur. En ce sens, il faut noter en dernier lieu qu'en France l'idée de la double donation est inscrite dans l'oraison d'intronisation *Sta et retine* depuis la première moitié du X<sup>e</sup> siècle. Cette prière est de plus adoptée en Angleterre, dans le pontifical romain, en Germanie, en Pologne, en Aragon et en Hongrie, de sorte que le monde chrétien s'est pleinement approprié la nature d'une consécration du temporel perçue comme une double donation du pouvoir entre le prince et Dieu.

De ses origines au début du XIII<sup>e</sup> siècle, la tradition française reçoit et transmet la liturgie de la double donation comme un dépôt commun à la tradition chrétienne remontant à l'antiquité byzantine. Mais l'*ordo* de Reims vers 1230 introduit un tournant dans la tradition française : désormais, le sacre du roi de France met en œuvre des rites spécifiques qui le distingue de la tradition chrétienne commune<sup>1614</sup>. Or, à côté des nouveautés que sont la Sainte Ampoule<sup>1615</sup>, les pairs de France, le serment contre les hérétiques et la remise des chausses et des éperons<sup>1616</sup>, l'*ordo* de Reims initie dans la tradition française des rites propres visant à mettre davantage en valeur la double donation du pouvoir entre le roi et Dieu.

---

<sup>1614</sup> Voir note 481.

<sup>1615</sup> L'onction par la Sainte Ampoule est un usage antérieur à l'*ordo* de Reims datant du couronnement de Louis VII en 1131 (voir p. 38), mais c'est la première fois qu'un *ordo* la mentionne et la met en valeur.

<sup>1616</sup> *OCF*, p. 291.



## Chapitre 2 : La tradition liturgique française de la double donation née de l'*ordo* de Reims (1230 ca.)

Pour comprendre le sens de l'*ordo* rémois, il faut d'abord connaître l'apport doctrinal précurseur du *Policraticus* de Jean de Salisbury sur la double donation (1159) (section 1). Il pourra ensuite être étudiée la double donation elle-même dans la tradition de l'*ordo* de Reims (section 2), ainsi que dans les enluminures des *ordines* français (section 3).

### Section 1 : L'apport doctrinal précurseur du *Policraticus* de Jean de Salisbury sur la double donation (ca. 1159)

« Né en Angleterre, [Jean de Salisbury] étudia la logique et la théologie à Paris, de 1136 à 1147 ». Achévant le *Policraticus* en 1159, il dédie son ouvrage à Thomas Becket, « chancelier » d'Henri II, dont il devient le « secrétaire ». Selon le sous-titre « *sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* », le *Policraticus* touche aux « frivolités des courtisans et des empreintes des philosophes ». Il s'agit en fait d'un « vaste traité où se mêlent la critique des mœurs de cour, l'analyse des fins du pouvoir temporel et le programme philosophique d'une vie éprise de sagesse »<sup>1617</sup>.

Le *Policraticus* de Jean de Salisbury contient une doctrine sur la consécration opérée par l'autel et sur la constitution du pouvoir temporel (A). Cette doctrine salisburienne pénètre en France avant l'*ordo* de Reims (B).

#### A. Une doctrine sur la consécration par l'autel et la constitution du pouvoir temporel

Le *Policraticus* expose le sens du dépôt et de la prise sur l'autel des insignes de l'office (1), tout en enseignant la permanence du pouvoir constituant du peuple qui éclaire dès lors la portée juridique de la seconde donation (2). Cette doctrine produite en 1159 est confirmée dans les *Quaestiones Orielenses* anglaises datant du XII<sup>e</sup> siècle (3).

---

<sup>1617</sup> SENELLART M., « Le *Policraticus* de Jean de Salisbury (1115/20-1180) : une éthique royale du salut public », in CAILLÉ A. et al. (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001, p. 161-166, p. 161 et 162.



## 1. Le sens du dépôt et de la prise sur l'autel des insignes de l'office

Jean de Salisbury expose le sens de l'autel dans sa doctrine sur l'adoubement du chevalier (a), laquelle est tout autant valable pour le prince (b).

### a. Une doctrine sur l'adoubement du chevalier

C'est en discutant de l'éthique de la chevalerie que le théologien anglais en vient à exposer la signification des rites de l'adoubement tels que pratiqués en son pays. Ces rites chevaleresques mettent en scène comme dans le sacre royal le dépôt et la prise sur l'autel d'insignes. À propos de l'adoubement qu'il qualifie de « sacrement solennel »<sup>1618</sup>, le théologien explique :

<i>iam inolevit consuetudo solemnitas, ut ea ipsa die qua quisque militari cingulo decoratur, ecclesiam solemniter adeat, gladioque super altare posito et oblato, quasi celebri professione facta, se ipsum obsequio altaris devoteat, et gladii, id est officii sui, iugem Deo spondeat famulatum. Neque necesse est ut hoc profiteatur verbo, cum legitima professio militiae facto eius videatur inserta.</i> <sup>1619</sup>	une coutume solennelle s'est désormais développée, qui veut que le jour où quelqu'un est décoré de la ceinture militaire, il se rende solennellement à l'église, et l'épée ayant été posée et offerte sur l'autel <sup>1620</sup> , comme s'il faisait une sainte <sup>1621</sup> profession, il se dévoue lui-même au service de l'autel, et promette pour toujours à Dieu la soumission de son épée, c'est-à-dire de son office. <sup>1622</sup>
---	--

Le rite d'adoubement tel que présenté par Jean de Salisbury met en scène un « autel » sur lequel, au seuil de la cérémonie, a été « posée et offerte » « l'épée », et ce d'une manière

<sup>1618</sup> « *sacramento solemnitas* ». À cette époque on ne réserve pas toujours le substantif « *sacramentum* » aux sept sacrements canoniques dont le nombre se fixe durant le XII<sup>e</sup> siècle, voir notes 839 et 840.

<sup>1619</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, 6, 10, PL 199, 601.

<sup>1620</sup> Grammaticalement, l'ablatif absolu « *gladioque super altare posito et oblato* » pourrait aussi se traduire comme « après avoir déposé et offert son épée sur l'autel », suggérant alors que le chevalier pose en personne son épée. Mais en 1372, Denis Foulechat traduit ce passage comme suit : « [qu'] il aille sollemnellement à l'église et, son glaive mis et offert sur l'autel » (JEAN DE SALISBURY, *Le policratique de Jean de Salisbury. Livres VI et VII*, BRUCKER Ch. (éd.), FOULECHAT D. (trad.), Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises », BADEL P.-Y (dir.), 2013, 750 p, p. 170) confirmant ainsi l'impersonnalité du dépôt de l'insigne. C'est aussi l'interprétation du spécialiste de la chevalerie, Jean Flori, notant que selon cet extrait du *Policraticus* « le miles se rend à l'Église où l'on a déposé sur l'autel l'épée qu'on va lui remettre. » (FLORI J., « La chevalerie selon Jean de Salisbury : (Nature, fonction, idéologie) », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 77, 1982, p. 35-77, p. 48, nous soulignons).

<sup>1621</sup> En 1372, Denis Foulechat traduit l'adjectif « *celebri* » par « sainte » (JEAN DE SALISBURY, *loc. cit.*).

<sup>1622</sup> Nous traduisons.

impersonnelle<sup>1623</sup>. Tout ceci suit de près la tradition liturgique du couronnement du souverain depuis Charlemagne<sup>1624</sup>. Sachant que l'extrait du *Policraticus* est la première mention d'un adoubement d'un chevalier au sein d'une église et par le ministère sacerdotal<sup>1625</sup>, il est manifeste qu'il y a un transfert des rites du couronnement vers ceux de l'adoubement. En parlant du rôle de l'autel pour le *miles*, le théologien évoque donc en même temps une réalité patente pour le *princeps*.<sup>1626</sup>

Le premier grand enseignement à tirer est le suivant : le simple dépôt de l'insigne sur l'autel est explicitement présenté comme une offrande – « l'épée ayant été *posée* et *offerte* sur l'autel » est-il écrit. Plus encore, quoique le chevalier ne dépose pas personnellement l'insigne, c'est bien lui-même qui l' « offr[e] »<sup>1627</sup>, lui qui « se dévoue lui-même au service de l'autel, et prome[t] pour toujours à Dieu la soumission de son épée ». Par parallélisme, le *Policraticus* confirme qu'un dépôt impersonnel de l'insigne n'oblitére point l'offrande personnelle du souverain. Si en principe le prince ne dépose pas de ses propres mains les insignes, c'est – selon nous – parce qu'il ne les possède pas encore, quand bien même il jouit de son pouvoir dès sa succession ou son élection. Ceci est encore plus vrai pour l'adoubement qui est quant à lui intrinsèquement constitutif de l'état de chevalerie<sup>1628</sup>. Autre enseignement, l'auteur montre qu'un objet tel qu'une épée assume parfaitement la représentation de « l'office ». Ici, il s'agit de l'office de chevalier, mais il pourrait aussi s'agir de celui d'un roi.

Le Salisburien compare en outre le dépôt et l'offrande de l'épée sur l'autel à une « sainte profession ». La suite du propos du théologien développe le sens de cette comparaison tout en soulignant le caractère propre de l'adoubement :

---

<sup>1623</sup> Voir note 1620.

<sup>1624</sup> Voir p. 358-359.

<sup>1625</sup> Jusqu'alors la remise ecclésiastique d'armes apparentées à la chevalerie est réservée aux souverains. Voir FLORI J., « Les origines de l'adoubement chevaleresque », *op. cit.*, p. 239. Notons que l'*ordo ad armandum* de Cambrai datant du XI<sup>e</sup> siècle ne concerne pas les « chevaliers ordinaires » mais des « défenseurs » d'« établissements religieux » (FLORI J., « À propos de l'adoubement des chevaliers au XI<sup>e</sup> siècle : Le prétendu pontifical de Reims et l'*ordo ad armandum* de Cambrai », in *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 19, 1985, p. 330-349, p. 347). En outre, « un manuscrit du XII<sup>e</sup> siècle originaire de Prüm » prescrivant des formules de bénédictions donne « la preuve qu'un officiant ecclésiastique remettait lui-même l'épée à un chevalier » (FLORI J., « Du nouveau sur l'adoubement des chevaliers (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », in *Le Moyen Âge*, n° 2, t. 91, 1985, p. 201-226, p. 212).

<sup>1626</sup> En ce sens, J. Flori conclut que : « les formules de bénédictions des armes et de ceux qui les reçoivent furent [...] composées pour des rois et des princes, et ne furent appliquées à des chevaliers d'une manière nette que vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle, voire au cours du XII<sup>e</sup> siècle. » ; « La plupart des gestes (remise de l'épée, des éperons), des prières (sur l'épée, sur la bannière) et des éléments idéologiques sont issus de la liturgie des couronnements. » ; « l'adoubement des chevaliers est une transposition, à leur égard, des cérémonies du sacre ou du couronnements des rois » (*ibid.*, p. 202 et 220).

<sup>1627</sup> « les chevaliers [...] n'offrent pas une cédule mais une épée », voir le tableau suivant.

<sup>1628</sup> Selon Jean de Salisbury, le soldat reçoit de l'autel les « prémices de [son] office » (voir la citation latine suivante).

<p><i>Quis enim in homine illitterato, et qui magis arma debeat nosse quam litteras, professionem exigat litterarum ? Nam episcopi et abbates professione scripta vel dicta, ad fidem et obedientiam videntur arctari [...]. Sane aut plus est, aut non minus, quod milites faciunt, qui non schedulam, sed gladium offerunt, et quasi primitias officii redimunt ab altari, unde Ecclesiae in perpetuum famulentur.</i><sup>1629</sup></p>	<p>En effet, qui exigerait, chez un homme illettré, et qui est censé connaître mieux les armes que les lettres, une profession littéraire ? En effet, on voit que les évêques et les abbés, par leur profession écrite ou orale<sup>1630</sup>, sont forcés à la foi et à l'obéissance [...]. Mais c'est certainement davantage, ou pas moindre, que font les chevaliers : ils n'offrent pas une cédule<sup>1631</sup> mais une épée, et c'est comme les prémices de leur office qu'ils rachètent à l'autel, de sorte qu'ils sont faits pour toujours serviteurs de l'Église.<sup>1632</sup></p>
---	--

Les chevaliers connaissent « mieux les armes que les lettres », voilà pourquoi il est préférable à leur propos de déposer sur l'autel non une « cédule » comme les prélats mais une « épée », ce qui n'est pas de « moindre » valeur. De la même manière pouvons-nous déduire, le prince doit remettre à l'autel ce qui le caractérise : une couronne, et – selon – d'autres insignes de leur pouvoir tels que l'épée.

Au premier grand enseignement touchant à l'offrande, cet extrait du *Policraticus* ajoute un second qui tient en ces mots : ils « rachètent à l'autel ». Le verbe usité *redimo* est composé de *red*, un variant du préfixe latin *re* ayant ici un sens itératif, et d'*emo* signifiant acheter. Le chevalier donc littéralement rachète une chose ayant déjà été vendue. Pour cause, l'épée au seuil de la cérémonie a été offerte à l'autel, c'est-à-dire à Jésus-Christ et à l'Église<sup>1633</sup>. Le chevalier ne peut donc en obtenir la propriété qu'en la rachetant. Ce rachat toutefois n'est pas pécunier, puisqu'il emporte pour seule contrepartie l'engagement du chevalier à être « toujours serviteu[r] de l'Église ». C'est pourquoi, il s'agit en définitive d'une double *donation* entre le chevalier et l'Église. Le *miles* offre « sur l'autel » de l'église « l'épée », c'est-à-dire son « office » (première donation) ; puis la rachetant, l'Église lui rend (seconde donation).

<sup>1629</sup> *Id.*

<sup>1630</sup> « écrite ou dite » : de cette manière, le théologien montre que la comparaison avec les « abbés » des monastères, dont la promesse est bien écrite et déposée sur l'autel, peut aussi s'étendre aux « évêques » quoique leur promesse soit en principe orale.

<sup>1631</sup> « cédule » : ici, le document sur lequel est transcrit la promesse.

<sup>1632</sup> Nous traduisons.

<sup>1633</sup> Sur la représentation christique de l'autel, voir p. 359 ; et sur la donation *super altare* à Dieu et l'Église, voir p. 361-362.

Si la première donation s'identifie à la cédula monastique, la seconde toutefois s'avère propre à la consécration du laïc. En effet, le monastère ne rend pas au moine les biens temporels et la liberté dont il a fait offrande : après avoir déposé sa « charte » « sur l'autel », le moine « sait, dès cet instant, ne plus même pouvoir disposer de son propre corps »<sup>1634</sup> avertit la règle bénédictine. Le chevalier quant à lui recouvre aussitôt « l'office » qu'il venait d'offrir. Ce qui est vrai pour le chevalier devrait l'être aussi pour le prince, lui qui également recouvre tous ses insignes souverains.

#### b. Une doctrine valable pour le prince

Un extrait du *Policraticus* disserte sur le sens de l'épée reçue par le souverain. Le théologien enseigne :

<p><i>Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps, cum ipsa tamen gladium sanguinis omnino non habeat. Habet tamen et istum, sed eo utitur per principis manum, cui coercendorum corporum contulit potestatem [...]. Est ergo princeps sacerdotii quidem minister, et qui sacrorum officiorum illam partem exercet, quae sacerdotii manibus videtur indigna.</i><sup>1635</sup></p>	<p>Le prince <i>reçoit</i> donc cette <i>épée</i> de la main de l'Église, bien qu'elle ne possède absolument pas elle-même une épée du sang. Cependant celle-ci, elle la possède, mais elle l'utilise par la main du prince, auquel elle a conféré le pouvoir de punir les corps [...]. Le prince est donc bien un ministre du sacerdoce, qui exerce cette partie des offices sacrés, qui semble <i>indigne</i> des <i>mains</i> du sacerdoce.<sup>1636</sup></p>
--	---

Les mots que nous soulignons se lisent également dans une oraison de couronnement figurant notamment dans un *ordo* anglais du XII<sup>e</sup> siècle dans laquelle le métropolitain remet l'épée au roi en disant : « *Reçois* cette *épée* par la *main* des évêques certes *indigne* mais consacrée à la place et par l'autorité des saints apôtres »<sup>1637</sup>. De toute évidence, c'est en pensant au rite de la remise de l'épée prescrite dans le couronnement royal que Jean de Salisbury affirme que le « prince reçoit [l'] épée de la main de l'Église », quoiqu' « indigne ». Selon la rubrique du même *ordo*, le roi « sait [...] qu'avec l'épée tout le royaume lui a été confié pour le régir

<sup>1634</sup> « *De qua promissione sua faciat petitionem [...]. Quam petitionem manu sua scribat [...] et manu sua eam super altare ponat* » ; « *qui ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum scit.* » (BENOÎT DE NURSIE, *op. cit.*, chap. 58, p. 132 et 133)

<sup>1635</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, 4, 3, PL 199, 516A.

<sup>1636</sup> Nous traduisons et soulignons.

<sup>1637</sup> « *Accipe gladium per manus episcoporum licet indignas, vice tamen et auctoritate sanctorum apostolorum consecratas* » (« *An English Coronation Order of the Twelfth Century* », WICKHAM LEGG L. G. (éd.), *op. cit.*, p. 30-42, p. 34).

fidèlement »<sup>1638</sup>. Selon la liturgie, l'épée incarne donc le gouvernement du royaume. Pour Jean de Salisbury semblablement, l'épée royale représente « le pouvoir de punir les corps », tout comme l'épée du chevalier symbolise son « office ».

Remarquons que selon l'oraison du sacre paraphrasée par Jean de Salisbury – « *Reçois cette épée* » – il serait question d'une donation de l'Église envers le prince. Mais pour décrire cet acte, le théologien utilise le verbe *confero* qui dans le contexte signifie *conférer*, en accord avec la rubrique précitée selon laquelle le royaume est « confié » (« *commendatum* ») au roi. De plus, selon le théologien, bien que l'Église ne possède pas en soi l' « épée du sang », elle possède cependant l'épée qu'elle confère et qu'elle utilise « par la main du prince ». Dès lors, l'Église ne donne ni la possession de l'épée, ni pleinement l'usage dont elle conserverait l'initiative, mais seulement – pour reprendre l'expression de la glose canonique parisienne *Summa Animal est substantia* (1206-1216) – l' « exécution »<sup>1639</sup>, ou encore une sorte de délégation.

En tout cas, une question essentielle demeure : comment le prince peut-il recevoir de l'Église une épée qu'elle ne « possède absolument pas elle-même » et qu'elle ne peut posséder et utiliser que « par la main du prince » ? À la lumière des développements du théologien sur l'adoubement, la réponse ne fait aucun doute : c'est par une double donation. Comme pour le chevalier durant son adoubement, l'Église peut « confér[er] le pouvoir » au prince durant son couronnement pour la raison qu'il lui a offert sur l'autel au début de la cérémonie. Et, de même qu'elle implique pour le chevalier d'être « toujours serviteurs de l'Église », de même pour le prince la double donation l'engage à être « ministre du sacerdoce ». Certes, contrairement au couronnement, l'adoubement est toujours constitutif – puisque le chevalier « rachèt[e] » l' « épée » « comme les *prémices* de [son] office »<sup>1640</sup>. Mais la double donation demeure bien autant valable pour le chevalier que pour le prince. On notera seulement que dans la perspective hiéocratiste de Jean de Salisbury, la double donation est déséquilibrée : le prince donne entièrement son épée à l'Église, tandis que l'Église ne lui donne en retour plus que l'exécution.

En sus, la nécessité d'une double donation comme moyen pour l'Église de « confér[er] le pouvoir » au prince se prouve d'autant plus que, pour Jean de Salisbury, ce n'est pas l'Église mais le peuple qui dispose du pouvoir constituant. Ce pouvoir constituant populaire ne tendrait-il d'ailleurs pas à démontrer une véritable seconde donation au profit du prince au moins du point de vue juridique ?

---

<sup>1638</sup> « *cum ense totum regnum sibi fideliter ad regendum [...] sciat esse commendatum* » (« *An English Coronation Order of the Twelfth Century* », *loc. cit.*).

<sup>1639</sup> Voir p. 409 et svt.

<sup>1640</sup> Voir note 1629. Nous soulignons.

## 2. La permanence du pouvoir constituant du peuple et la portée juridique de la seconde donation

Si le prince est en vertu de son couronnement « ministre du sacerdoce »<sup>1641</sup>, il est également par sa seule qualité « ministr[e] de Dieu »<sup>1642</sup>, tout comme il est encore « ministre » du « peuple<sup>1643</sup> » quand il « se soumet à la loi »<sup>1644</sup>. Dans le chapitre où Jean de Salisbury expose le sens du ministère du prince envers le peuple, il écrit : « c'est à bon droit que *le pouvoir de tous les sujets lui est conféré*<sup>1645</sup>, afin qu'il ait assez de force en lui-même pour rechercher et faire ce qui est utile à tous et chacun »<sup>1646</sup>. Le ministère du prince envers le peuple a donc bien pour cause une délégation de « pouvoir » de « tous les sujets » en sa personne. Plus loin, le théologien explique à propos du ministère princier :

<p><i>Gerit autem ministerium fideliter, cum suae conditionis memor, universitatis subiectorum se personam gerere recordatur, et se non sibi suam vitam, sed aliis debere cognoscit</i><sup>1647</sup></p>	<p>Il accomplit fidèlement son ministère, quand, se rappelant sa condition, il se souvient <i>qu'il représente la totalité de ses sujets, et sait qu'il doit sa propre vie non à lui mais aux autres</i><sup>1648</sup></p>
--	---

Ce propos n'est compréhensible qu'à la lumière de la doctrine des *deux corps du roi*<sup>1649</sup>, selon laquelle le roi possède à la fois un corps mortel et un corps politique. Suivant cette doctrine, Jean de Salisbury rappelle au prince qu'il ne représente pas « sa propre vie », c'est-à-dire son corps mortel, mais « la personne de ses sujets », c'est-à-dire un corps politique. Or, la « vie » même du prince vient précisément de ses « sujets ». Ces derniers donc, lorsqu'ils lui

<sup>1641</sup> Voir note 1635.

<sup>1642</sup> Même les « tyrans sont ministres de Dieu » car par eux « les mauvais sont punis et les bons corrigés et exercés » – « *Ministros Dei tamen tyrannos esse non abnego, qui in utroque primatu, scilicet animarum et corporum, iusto suo indicio esse voluit, per quos punirentur mali, et corrigerentur, et exercerentur boni.* » (JEAN DE SALISBURY, *op. cit.*, 8, 18, PL 199, 785). Voir aussi ARAUJO (de) N., « Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury (*Policraticus*, IV, 1) », in *Le Moyen Age*, n° 1, 2006, p. 63-74.

<sup>1643</sup> Sur l'idée de peuple dans le *Policraticus*, voir SASSIER Y., « La communauté politique dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », in Institut catholique d'études supérieures (dir.), *op. cit.*, p. 89-108.

<sup>1644</sup> « *Est ergo tyranni et principis haec differentia sola, quod hic legi obtemperat, et eius arbitrio populum regit, cuius se credit ministrum* » (*ibid.*, 513C). Ici, non la loi des hommes mais celle de « l'équité de la justice » – « *Quia de iuris auctoritate principis pendet auctoritas ; et revera maius imperio est, submittere legibus principatum; ut nihil sibi princeps licere opinetur, quod a iustitiae aequitate discordet.* » (JEAN DE SALISBURY, *op. cit.*, 4, 1, PL 199, 514C). Sur ce thème, voir SASSIER Y., « Le prince, ministre de la loi ? (Jean de Salisbury, *Policraticus*, IV, 1-2) », in QUAGHEBEUR J., OUDART H. et PICARD J.-M. (dir.), *Le Prince, son peuple et le bien commun*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 125-144.

<sup>1645</sup> Nous soulignons.

<sup>1646</sup> « *Unde merito in eum omnium subditorum potestas confertur, ut in utilitate singulorum et omnium exquirenda et facienda, sibi ipse sufficiat* » (*id.*).

<sup>1647</sup> *Ibid.*, 4, 3, PL 199, 517A.

<sup>1648</sup> Nous traduisons et soulignons.

<sup>1649</sup> Cette doctrine est exposée dans l'ouvrage de Kantorowicz qui en porte le titre (KANTOROWICZ E., *Les deux corps du roi*, *op. cit.*)

« conf[èrent] » leur « pouvoir », constituent de la sorte la « vie » du prince. Cependant, le concept de « vie » montre qu'il s'agit d'une représentation et donc d'une délégation de pouvoir continues. C'est bien en effet tout au long de son règne que le prince « sait qu'il doit sa propre vie non à lui mais aux autres », « ses sujets ».

Au regard de la permanence du pouvoir constituant du peuple, il ne fait aucun doute que l'Église ne peut prétendre donner l'épée souveraine qu'en vertu de la double donation telle que ritualisée dans le couronnement.<sup>1650</sup> Cet approfondissement de la pensée de Jean de Salisbury relative ce faisant la portée de sa théorie hiéocratiste des deux glaives<sup>1651</sup> : si le théologien anglais soutient que l'Église possède le glaive temporel en plus du glaive spirituel et qu'elle peut le confier au prince, ce n'est pas en vertu d'un pouvoir constituant ecclésiastique<sup>1652</sup>, mais grâce à la donation préalable à l'Église de l'épée du prince constituée par le peuple.

En outre, au regard de ce pouvoir constituant du peuple, on peut se demander si lorsque Jean de Salisbury estime qu'après le sacre l'Église conserve par la main du prince la possession et l'initiative de l'épée, ne donnant dès lors que l'exécution ou une sorte de délégation, il ne s'agirait pas davantage d'un discours moral et théologique que juridique. En effet, puisque pour le Salisburien le « pouvoir » du prince, qu'il soit sacré ou non, « est conféré » de manière permanente par « tous les sujets » et point par l'Église, il faudrait comprendre que la possession et l'initiative de l'épée dont jouit l'Église ne lui reviennent pas de manière juridique, mais plutôt de manière morale et théologique. Autrement dit, on peut considérer que du point de vue moral et théologique la *traditio* des insignes et l'onction peuvent signifier soit une donation de la seule exécution de l'épée, soit une délégation ; mais que du point de vue juridique, après le sacre, le prince recouvre naturellement tout son « pouvoir » qui est de manière permanente « conféré » par « tous les sujets ». En ce sens, il faut souligner qu'à l'égard de l'adoubement qui est comme nous le savons comparable au sacre, Jean exprime l'idée d'un *rachat* de l'épée de la part du chevalier, ce qui traduit bien un transfert de toute la propriété de l'office, comme pourrait dès lors légitimement s'en prévaloir le prince. Ainsi, chez Jean, il y aurait bien dans le sacre juridiquement une seconde et pleine donation du pouvoir au profit du prince, quoiqu'elle soit imparfaite du point de vue théologique.

---

<sup>1650</sup> On regrettera qu'un article traitant du « pouvoir » dans le *Policraticus* (CHADELAT J.-M., « Pouvoir et autorité dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », in *lines.fr*, n° 4, décembre 2007, p. 11-57) ignore le « pouvoir » des « sujets » et donc le pouvoir constituant du peuple envers le prince.

<sup>1651</sup> Sur cette théorie, voir note 605.

<sup>1652</sup> Comme on pourrait le penser si on lit à la lettre l'analyse d'Yves Sassier du *Policraticus* selon laquelle « les clercs font le prince » (SASSIER Y., *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, op. cit., p. 278).

En Angleterre, la doctrine de Jean de Salisbury trouve un écho dans les *Quaestiones Orielenses*.

### 3. Une doctrine confirmée dans les *Quaestiones Orielenses* anglaises (XII<sup>e</sup> siècle)

Les *Quaestiones Orielenses* sont composées au XII<sup>e</sup> siècle, probablement en Angleterre<sup>1653</sup> et puisent leur argumentation dans le *Décret* de Gratien. Elles s'intéressent entre autres au régime de l'épée de l'empereur. Dans sa « solution », le canoniste opine :

<p><i>Nos vero dicimus quod a Deo hanc potestatem habet imperator [...]. Nam ante potest uti gladio quam apostolico inungatur. Ex electione enim populi hoc sibi licet, qui ei et in eum omne ius transfert. Tamen confirmatur ei ab apostolico tempore inunctionis. Unde apostolicus accipit ex una parte evaginatum gladium et ex alia imperator, et ab utroque ponitur super altare. Quod autem dicitur, quod beato Petro concessit Deus utriusque imperii dignitatem, ibi per utrumque imperium intelligere homines utriusque vite scl. vite et secularis ; hoc est dicere : concessit ei tam super clericos quam super laicos.<sup>1654</sup></i></p>	<p>Quant à nous, nous disons que l'empereur tient ce pouvoir de Dieu [...]. En effet, avant qu'il soit oint par le pape, il peut utiliser son épée. Cela lui est permis en vertu de l'élection du peuple, qui à lui et en lui transfère tout droit. Cependant, il est confirmé par le pape au moment de l'onction. C'est pourquoi le pape reçoit l'épée dégainée d'un côté, et l'empereur [la reçoit] d'un autre, et elle est posée sur l'autel par l'un et l'autre. Cela signifie que Dieu concède au bienheureux Pierre la dignité des deux pouvoirs, ici, par « deux pouvoirs », comprendre les hommes appartenant aux deux : la mitre et la vie séculière bien sûr ; c'est-à-dire qu'il le [le pouvoir] lui concède autant sur les clercs que sur les laïcs.<sup>1655</sup></p>
--	---

L' « empereur tient [son] pouvoir de Dieu », non de l'onction du « pontife ». Pour cause, il dispose du « pouvoir » et de l' « épée » « en vertu de l'élection du peuple, qui à lui et en lui transfère tout droit ». Ces termes exposent clairement la non-nécessité des rites ecclésiastiques sur le fondement du pouvoir constituant du peuple. Remarquons que c'est à la manière de Jean de Salisbury que l'auteur reconnaît un transfert du « droit » du peuple dans le prince.

<sup>1653</sup> Voir KUTTNER S. et RATHBONE E., *op. cit.*, p. 296, note 28.

<sup>1654</sup> *Quaestiones Orielenses II*, *op. cit.*, fol. 338<sup>r</sup>, transcription partielle dans STICKLER A. M., « Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti », *op. cit.*, p. 605.

<sup>1655</sup> Nous traduisons et soulignons.



Pour le juriste, le sacre n'est toutefois pas sans conséquence sur le pouvoir impérial. Avant le sacre, considérant que l'empereur ne tient point son pouvoir du pape, mais reçoit au contraire « tout » du « peuple », il faut admettre que le successeur de Pierre ne jouit d'aucun pouvoir temporel. Or, après le sacre, le pape tout à coup bénéficie désormais des « deux pouvoirs », à savoir sur les « clercs » comme sur les « laïcs ». Comment ? Par la seule vertu de la « confirm[ation] » de l'onction. Et, pour signifier à tous le sens de l'onction impériale, la liturgie organise des rites spécifiques sur l'épée, l'insigne du pouvoir. Cette épée serait posée par les mains de l'empereur et du pape ensemble, mais cette manière ne se lit pas dans les *ordines* impériaux, lesquels d'ailleurs ne précisent pas qui doit poser l'épée<sup>1656</sup>. Le geste commun de l'empereur et du pape permet à l'auteur de mieux souligner que ce dernier détient un pouvoir « tant sur les clercs que sur les laïcs », mais là n'est pas notre sujet. L'importance première du geste réside dans le fait que « l'épée » « est posée sur l'autel », à savoir selon un pontifical romain du XII<sup>e</sup> siècle sur « l'autel du bienheureux Pierre »<sup>1657</sup>. C'est ce dépôt sur l'autel, consenti par l'empereur, qui manifeste le sens de la confirmation papale : ce pouvoir que l'empereur a reçu du peuple, il l'offre désormais au pape qui pourra alors se prévaloir de posséder les « deux pouvoirs ». Or, cela va sans dire, l'empereur ne cesse point d'exercer son pouvoir après le sacre. Et pour cause, selon la liturgie le pape doit ensuite bien évidemment remettre à l'empereur son épée, tout comme ses autres insignes. Si donc, lors du sacre, le pape reçoit le pouvoir temporel en sus de son pouvoir spirituel, comme le dépôt de l'épée sur l'autel l'illustre (première donation) ; il faut admettre, selon le parallélisme des formes, que la remise de l'épée traduit ensuite à tout le moins une délégation de l'exercice du pouvoir dans les mains du prince (seconde donation). Les *Quaestiones Orielenses* confirment de la sorte la doctrine salisburienne, sur le pouvoir constituant du peuple comme sur la double donation du pouvoir temporel *super altare*<sup>1658</sup>.

<sup>1656</sup> Nous avons consulté les pontificaux romains édités par M. Andrieu (*Le Pontifical romain*, t. 1-3, *op. cit.*) et les *ordines* de couronnements impériaux édités par R. Elze (ELZE R. (éd.), *Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und des Kaiserin*, tiré à part de : *Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris Germanici antiqui*, vol. 9 : *Ordines coronationis imperialis*, Hanover, Hahnsche Buchhandlung, 1960, 230 p.)

<sup>1657</sup> « *ascendit sursum ad altare beati Petri ibique romanus pontifex date ei nudum ense* » (« *Incipit ordo qualiter rex Teutonicus Roman ad suscipiendam coronam imperii venire debet ibique per manum romani pontificis imperatorem coronari* », in *Le Pontifical*, t. 1, *op. cit.*, p. 252-254, p. 254).

<sup>1658</sup> Cette doctrine semble transparaître chez un autre canoniste d'outre-Manche, Alain l'Anglais, professeur à Bologne, lorsqu'il écrit dans ses gloses sur le *Décret* à la fin du XII<sup>e</sup> siècle à propos de l'empereur que : « *habet gladium tantum a deo et non a papa <nisi> quantum ad coronationem et confirmationem ; ante quam habet totam imperialem iurisdictionem, licet imperator non vocetur.* » – « il a l'épée seulement de Dieu et non du pape si ce n'est lors du couronnement et de la confirmation ; avant cela, il a toute la juridiction impériale, bien qu'il ne soit pas appelé empereur. » (Seconde recension datant d'environ 1202, ALAIN L'ANGLAIS, « Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchischen Papsttums », STICKLER A. M. (éd.), in *Salesianum*, vol. 21, 1959, p. 346-406, p. 362, sur *Decretum* I, D. 96, c. 6, *ad v. cursu* ; nous traduisons). Il faut comprendre qu'après le couronnement

Or, la doctrine anglaise de Jean de Salisbury sur l'adoubement et le couronnement exerce une influence déterminante en France entre sa publication en 1159 et la production de l'*ordo* de Reims vers 1230.

## B. La pénétration de la doctrine salisburienne en France avant l'*ordo* de Reims

La doctrine de Jean de Salisbury atteint presque toutes les couches de la société française, elle pénètre dans les bibliothèques françaises monastiques jusqu'à Reims (1), dans les prêches au peuple et au roi (2), dans les rites français de l'adoubement et la piété laïque (3), elle est favorisée en sus par la fausse donation de Charlemagne (1156 - *ca.* 1165) et par l'*ordo* du couronnement aquitain (4), ainsi que par la glose canonique parisienne *Summa Animal est substantia* (1206-1216) (5).

### 1. Dans les bibliothèques françaises monastiques jusqu'à Reims

Sur les « 143 » exemplaires manuscrits connus du *Policraticus*, on en compte « une dizaine datés du XII<sup>e</sup> siècle »<sup>1659</sup>, ce qui présume une diffusion précoce de l'œuvre sortie seulement en 1159. L'œuvre est diffusée en France d'une manière particulière. Avec le chancelier et archevêque Thomas Becket dont il est le secrétaire et à qui il dédia le *Policraticus*, Jean de Salisbury s'exile en France, à la suite d'un conflit avec Henri II. Sur le continent, Jean trouve refuge à l'abbaye Saint-Remi de Reims entre 1164 et 1170. Après être rentré en son pays natal, la France le rappelle : il devient évêque de Chartres de 1176 à sa mort en 1180. Thomas Becket quant à lui s'établit à l'abbaye de Pontigny de 1164 à 1166, puis à l'abbaye Sainte-Colombe jusqu'à son retour d'exil en 1170.<sup>1660</sup> L'exil de Jean et Thomas dans les abbayes

---

l'empereur tiendra son épée de Dieu *et du pape*, du fait « *quod imperator accipit gladium ab altari et fidelitatem facit summo pontifici* » (première recension datant d'environ 1192, *ibid.*, p. 365, sur *Decretum* I, D. 96, c. 7, *ad v. solvi*). En outre, Alain admet la validité du canon « *legimus* » (*Decretum* I, D. 93, c. 24) selon lequel « *exercitus facit sibi imperatorem* » (deuxième recension, ALAIN L'ANGLAIS, *op. cit.*, p. 362, sur *Decretum* I, D. 96, c. 6, *ad v. cursu*), sachant qu'il glose le terme *exercitus* de ce canon comme suit : « *idest senatus quondam ; hodie principes alamanie* » – « c'est-à-dire jadis le sénat, aujourd'hui les princes d'Allemagne » (*ibid.*, p. 360, sur *Decretum* I, D. 93, c. 24, *ad v. exercitus* ; nous traduisons). La cohérence de ces propositions pourrait s'entendre dans le cadre de la double donation : le prince élu à l'empire dispose de tout son pouvoir en vertu de l'élection des princes, qu'il tient dès lors de Dieu seul ; mais, offrant son pouvoir à Dieu et à l'Église sur l'autel (première donation), il le tient désormais aussi du pape qui lui restitue par « l'autel » après un serment de fidélité (seconde donation).

<sup>1659</sup> MICHEL N., « La première diffusion du *Policraticus* de Jean de Salisbury en France : l'apport du manuscrit Charleville-Mézières, BM, 151 », in *Cahiers de civilisation médiévale*, 62<sup>e</sup> année, avril-juin 2019, p. 161-176, p. 162 et note 9.

<sup>1660</sup> Nous tirons ces éléments bibliographiques de *ibid.*, p. 163 et 165.

françaises, puis le gouvernement du diocèse de Chartres par ce premier, concourent à la diffusion du *Policraticus* au sein du réseau d'échanges des bibliothèques monastiques françaises<sup>1661</sup> et à sa production en France, comme en témoignent un manuscrit copié en France pour l'abbaye cistercienne de Signy au XII<sup>e</sup> siècle<sup>1662</sup>, un autre « produit à l'abbaye de Pontigny » dans les « années 1200-1205 »<sup>1663</sup>, et « l'exemplaire personnel que Jean légua à sa mort à Chartres »<sup>1664</sup>.

Mais Jean de Salisbury n'a pas attendu l'occasion de l'exil pour faire connaître en France et en particulier à Reims son œuvre. Une lettre de Jean adressée à Pierre de Celle, lors abbé de Saint-Remi de Reims, le prie d'« amend[er] » son manuscrit qu'il juge encore à l'état de « friche » ; une aide qu'il paraît en outre avoir sollicité auprès de plusieurs autres « amis »<sup>1665</sup>. L'abbé de Saint-Remi, gardien des reliques du saint ayant reçu la Sainte Ampoule, figure du haut clergé de la ville du sacre royal, est donc dès l'origine associé aux réflexions théologiques et politiques menées au sein du *Policraticus*. La confiance et la collaboration des deux hommes paraît sincère puisque c'est bien Pierre de Celle qui accueillera Jean lors de son exil. Reims donc, à la faveur d'un concours de circonstances et de liens d'amitiés, s'est imprégnée d'une manière privilégiée de la doctrine salisburienne. Or, ce sont manifestement des liturgistes rémois qui composèrent vers 1230 l'ordinaire de leur cathédrale<sup>1666</sup> contenant le premier *ordo* proprement français de couronnement.

Au-delà du silence laborieux des *scriptoria*, la double donation enseignée par Jean de Salisbury à propos de l'adoubement captive l'attention du peuple et la conscience des rois de France.

---

<sup>1661</sup> Sur ces circuits d'échanges, voir FALMAGNE Th., « Le réseau des bibliothèques cisterciennes au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », in *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations, réseaux, relectures du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du quatrième colloque international du Cercor (Dijon, 23-25 septembre 1998)*, BOUTER N. (éd.), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, p. 195-222.

<sup>1662</sup> Il s'agit du manuscrit Charleville-Mézières, BM, 151, voir MICHEL N., *op. cit.*, p. 170-174.

<sup>1663</sup> Le manuscrit est perdu mais mentionné dans un inventaire, voir *ibid.*, p. 167.

<sup>1664</sup> *Ibid.*, p. 162 ; il s'agit du manuscrit Soissons BM 24, voir STIRNEMANN P., « La bibliothèque et le *Policraticus* de Jean de Salisbury », in GRELLARD Ch. et LACHAUD F. (éd.), *Jean de Salisbury : nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, Florence, Sismel, 2018, p. 5-24.

<sup>1665</sup> « *Edidi librum de curialis nugis et vestigiis philosophorum, qui mihi a vestro placebit aut displicebit arbitrio : incultus est, et ex edicto meo a vobis amicis desiderat emendari.* » – « J'ai réalisé un livre, le *De curialium nugis et vestigiis philosophorum*, qui me plaira ou me déplaira selon votre appréciation : c'est [une œuvre] en friche, et elle a besoin que vous, mes amis, vous l'amendiez d'après ma publication. » (JEAN DE SALISBURY, *The Letters of John of Salisbury*, t. 1 : *The Early Letters (1153-1161)*, BUTLER H. E., MILLOR W. J., et BROOKE C. (éd. et trad.), Oxford, Clarendon Press, coll. « Oxford Medieval Texts », 1986, lettre 111, p. 180-182 ; nous traduisons).

<sup>1666</sup> La plus ancienne version de l'*ordo* qui date de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle figure au sein d'un ordinaire de la cathédrale de Reims, tout comme après lui un témoin de 1300 environ et un autre du XIV<sup>e</sup> siècle (voir la présentation de ces manuscrits dans *OCF*, p. 293).

## 2. Dans les prêches au peuple et au roi

Talentueux dans l'art des chansons, après ses études Hélinand de Froidmont parcourt les places publiques et les châteaux comme trouvère. Sa réputation le fait inviter en toute occasion de spectacle<sup>1667</sup>, le roi Philippe Auguste lui-même l'appelle à sa cour<sup>1668</sup>. Cependant, saisi d'une conversion intérieure, il entre avant 1200 à l'abbaye cistercienne de Froidmont où il fait pénitence jusqu'à sa mort après 1229<sup>1669</sup>. Le nouveau moine use alors désormais de son talent oratoire pour l'édification des fidèles. Parmi ses nombreux écrits, il laisse à la postérité la transcription latine de vingt-huit sermons. Dans un sermon de la Toussaint, Hélinand apostrophe les chevaliers de son auditoire, les exhortant à être fidèles à leur adoubement :

<p>Sermon d'Hélinand :</p> <p><i>Eo die quo quis militans cingulo decoratur, ecclesiam solemniter adit, missam audit, gladioque superposito et allato, quasi celebri professione facta seipsum altaris obsequio devovet, et gladii, id est officii sui iugum Deo spondet famulatum. Isti ergo deinceps pro Ecclesia plurimum, contra eam nihil licet. Non enim minus facit quam monachus vel abbas, vel episcopus, qui schedulam offert.</i><sup>1670</sup></p>	<p>Traduction du sermon :</p> <p>Le jour où quelqu'un qui a la fonction de chevalier est décoré de la ceinture, il se rend solennellement à l'église ; il écoute la messe, et l'épée ayant été posée et offerte, comme s'il faisait une sainte profession, il se dévoue lui-même au service de l'autel, et promet pour toujours à Dieu la soumission de son épée, c'est-à-dire de son office. Ainsi, après cela, il doit faire le maximum pour l'Église, mais il ne lui est rien permis contre elle. En effet, il ne fait pas moins que le moine ou l'abbé ou</p>	<p><i>Policraticus :</i></p> <p><i>ea ipsa die qua quisque militari cingulo decoratur, ecclesiam solemniter adeat, gladioque super altare posito et oblato, quasi celebri professione facta, se ipsum obsequio altaris devoveat, et gladii, id est officii sui, iugem Deo spondeat famulatum. [...] Nam episcopi et abbates professione scripta vel dicta, ad fidem et obedientiam videntur arctari [...]. Sane aut plus est, aut non minus, quod milites faciunt, qui non schedulam, sed gladium offerunt</i><sup>1672</sup></p>
---	---	---

<sup>1667</sup> Selon Hélinand lui-même, voir BRIAL M.-J.-J., « Hélinand, moine de Froidmont », in *Histoire littéraire de la France*, t. 18, Paris, Firmin Didot, 1835, p. 87-103, p. 88.

<sup>1668</sup> Selon l'auteur du roman d'Alexandre, voir *id.*

<sup>1669</sup> Sur la datation, voir *ibid.*, p. 89-92.

<sup>1670</sup> HÉLINAND DE FROIDMONT, *Sermones*, 25, *In festo omnium sanctorum III*, PL 212, 687.

<sup>1672</sup> Voir p. 450 et 451.

	l'évêque qui offre une cédule. <sup>1671</sup>	
--	--	--

Comme le tableau le montre, l'argumentation d'Hélinand vient directement du *Policraticus* de Jean de Salisbury. Dans le participe et les verbes que nous soulignons, le cistercien insiste trois fois sur la gravité de l'acte d'offrande à l'autel et des obligations qui en découlent. Les chevaliers et les autres fidèles comprennent ainsi que l'épée n'est pas remise au soldat avant que lui et son épée se soient offerts à l'autel. Par ce sermon qui a pu être répété en divers lieux, ce sont des assemblées entières<sup>1673</sup> qui ont goûté à la doctrine de la double donation. La pensée salisburienne sur le sens du dépôt et de la prise d'un insigne sur l'autel n'est donc pas une science réservée à une élite, mais – nous en avons une preuve – un outil d'évangélisation des foules.

Apprécié pour ses chansons d'antan jusqu'à la cour du roi, Hélinand prêche désormais par l'écrit à Philippe Auguste l'art *Du bon gouvernement du prince – De bono regimine principis* – en 1210<sup>1674</sup>. Or, comme il l'a fait ou le fera en chaire, le prédicateur met un point d'honneur à instruire Philippe Auguste de « ce qu'est la consécration d'un chevalier »<sup>1675</sup>. Les termes du sermon 25 issus du *Policraticus* sont ainsi les mêmes que ceux du *De bono regimine*<sup>1676</sup>. En méditant comme chevalier<sup>1677</sup> le sens du dépôt et de la prise sur l'autel de l'épée chevaleresque, Philippe Auguste devait aussi comme roi songer à l'épée royale qu'il reçut semblablement de l'autel de Notre-Dame de Reims le jour de son couronnement<sup>1678</sup>. Ainsi le roi chevalier pouvait-il s'approprier la double donation de l'adoubement, et par suite celle de son sacre.

<sup>1671</sup> Nous traduisons.

<sup>1673</sup> La fête de la « Toussaint » comme les dimanches obligent tous les fidèles à l'assistance à la messe, du paysan jusqu'au roi.

<sup>1674</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, *De l'institution morale du prince*, MUNIER Ch. (éd.), Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2010, 350 p.

<sup>1675</sup> « Denique consecratio militis haec est. » (HÉLINAND DE FROIDMONT, *De bono regimine principis*, 23, PL 212, 735-746, 744A)

<sup>1676</sup> « Consuetudo solemniter est, ut ea die qua quis militari cingulo decoratur, Ecclesiam solemniter adeat, gladioque super altari posito, et oblato quasi celebri professione facta, seipsum altaris obsequio devoveat, et gladii, scilicet officii sui iugem Deo spondeat famulatum. Eis ergo pro Ecclesia plurimum, contra Ecclesiam licet nihil. Aut enim plus, aut non minus in sua professione faciunt, quam episcopi et abbates, qui schedulam offerunt. » (Id.). Sur les nombreux emprunts d'Hélinand au *Policraticus*, voir HUBLOCHER H., *Helinand von Froidmont und sein Verhältnis zu Johannes von Salisbury. Ein Beitrag zur Geschichte des Plagiates in der mittelalterlichen Literatur*, Regensburg, Manz, 1913, 63 p.

<sup>1677</sup> Philippe Auguste fait adouber chevalier son fils Louis, futur Louis VIII, le 17 mai 1209. Ceci montre qu'à cette époque la dignité de la chevalerie s'ajoute sans se confondre à celle de la royauté et ne s'acquiert pas durant le sacre. C'est ainsi qu'à la mort de Louis VIII, son héritier Louis IX est armé à Soissons avant d'être sacré roi à Reims le 8 novembre 1226. Voir FLORI J., « Les origines de l'adoubement chevaleresque », *op. cit.*, p. 222. Notez que l'on ne connaît pas avec certitude les circonstances de l'adoubement de Philippe Auguste, voir RICHARD J., « L'adoubement de Saint Louis », in *Journal des savants*, 1988, n° 3 et 4, p. 207-217, p. 208.

<sup>1678</sup> Voir note 1626.

Notons en dernière remarque qu'après l'*ordo* de Reims, deux autres rois en particulier prendront sans doute connaissance de la doctrine de Jean de Salisbury sur la *traditio* de l'épée. Elle rejaillit en effet au sein du *Speculum doctrinale* du dominicain Vincent de Beauvais à l'attention de Louis IX en 1263<sup>1679</sup>, puis elle trouve place dans la bibliothèque royale sous la traduction de Denis Foulechat commandée par Charles V en 1372<sup>1680</sup>.

La doctrine salisburienne pénètre d'autant plus les consciences qu'elle s'immisce de toute part dans les rites français de l'adoubement et la piété personnelle.

### 3. Dans les rites français de l'adoubement et la piété laïque

Le *Policraticus*, rédigé en 1159 par un théologien anglais, présente la remise d'arme par l'autel comme une « coutume »<sup>1681</sup>. Or, comme nous l'avons relevé, Jean de Salisbury mentionne le premier cette liturgie ecclésiastique de l'adoubement. En France, Pierre de Blois affirme dans une lettre, « vers 1170 »<sup>1682</sup>, qu'« aujourd'hui les recrues reçoivent leurs épées de l'autel afin qu'ils se professent fils de l'Église, et acceptent leur épée pour l'honneur du sacerdoce, la défense des pauvres, la punition des malfaiteurs et la libération de la patrie. »<sup>1683</sup> Ce témoignage prouve que la liturgie anglaise s'est introduite en France au plus tard à cette date ; et ce, selon l'esprit insufflé par le *Policraticus*, eu égard à la comparaison de l'épée sur l'autel à une profession. Cependant, comme le remarque J. Flori, il s'agit dans la lettre « des *militēs ecclesiae*, et non de tous les chevaliers »<sup>1684</sup>. Quelques années plus tard, l'évêque de Rennes Étienne de Fougères, dans son *Livre des manières* composé entre 1174 et 1178<sup>1685</sup>, s'adresse désormais à tout chevalier lorsqu'il dit à leur propos : « A l'autel deit l'espee prendre

---

<sup>1679</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, *Bibliotheca mundi seu speculi maioris*, t. 2 : *Speculum doctrinale*, Douai, Baltazaris Belleri, 1614, livre 7, chap. 24, col. 573-574 copie l'extrait suscité du *Policraticus* et sa suite à partir du *De bono regimine principis* tel que transcrit à la note 1676.

<sup>1680</sup> « que il vous plaisoit et vouliés que je translataste le livre qui est appelé *Policraticon* et le meisse de latin en romans » (dédicace du traducteur à Charles V dans JEAN DE SALISBURY, *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372). Livres I-III*, BRUCKER Ch. (éd.), FOULECHAT D. (trad.), Droz, Genève, coll. « Publications romanes et françaises », n° 209, 1994, 450 p., p. 250). La traduction de l'extrait suscité du *Policraticus* est dans *ibid.*, *Livres VI et VII*, 2013, 750 p., p. 170.

<sup>1681</sup> Voir p. 390.

<sup>1682</sup> FLORI J., *L'essor de la chevalerie : XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Genève, Droz, 1986, 404 p., p. 289.

<sup>1683</sup> « hodie tirones enses suos recipiunt de altari, ut profiteantur se filios Ecclesiae, atque ad honorem sacerdotii, ad tuitionem pauperum, ad vindictam malefactorum et patriae liberationem gladium accepisse. » (PIERRE DE BLOIS, *Lettre 94*, PL 207, 294B). Nous traduisons et soulignons.

<sup>1684</sup> FLORI J., *op. cit.*, p. 289, note 103.

<sup>1685</sup> Sur la datation, voir ÉTIENNE DE FOUGÈRES, *Le livre des manières*, THOMAS J. T. E. (éd. et trad.), Paris-Louvain, Peeters, 2013, 306 p., p. 22.

/ por le pople Jhesu defendre. »<sup>1686</sup> L'autel prend ainsi la première place dans les rites français de l'adoubement.

Mais il s'agit là de témoignages du nord de la France. Au sud, la remise d'arme par l'autel pour Amaury VI de Montfort à Castelnaudary en 1213 est vue comme une nouveauté :

<p><i>astante igitur episcopo ante altare, et missam celebrante, apprehendens comes Almaricum primogenitum suum per dexteram, et comitissa per sinistram, accesserunt ad altare et obtulerunt illum Domino, rogantes episcopum ut faceret eum militem ad servitium Iesu Christi. Quid plura? Statim Aurelianensis et Antissiodorensis episcopi, flexis genibus ante altare, cinxerunt puerum cingulo militari, incipientes cum devotione maxima, Veni, creator Spiritus. O novus et inexpertus militiae modus, quis ibi se a lacrymis contineret? Hoc modo et ordine saepedictus puer, cum magna solemnitate, factus est novus miles</i><sup>1687</sup></p>	<p>Pendant que l'évêque debout devant l'autel célébrait la messe, le comte prit la main droite de son fils Amaury et la comtesse la main gauche, et ils se dirigèrent vers l'autel et l'offrirent au Seigneur, demandant à l'évêque qu'il le fasse chevalier pour le service de Jésus-Christ. Qu'ajouterais-je ? Aussitôt les évêques d'Orléans et d'Auxerre s'agenouillèrent devant l'autel et ceignirent le jeune homme de la ceinture militaire, commençant le « <i>Veni Creator Spiritus</i> » avec la plus grande dévotion. O procédé d'adoubement nouveau et inusité ! Qui pouvait alors retenir ses larmes ? C'est ainsi et suivant cet ordre que le jeune homme fut fait nouveau chevalier en grande solennité.<sup>1688</sup></p>
---	--

Le témoin de l'évènement, le cistercien Pierre de Vaulx-Cernay, rend compte de la grande émotion que suscite la nouvelle liturgie de l'adoubement. L'acte d'offrande du chevalier à « l'autel » émeut aux « larmes » toute l'assistance. Tous comprennent en effet la force de cette oblation : parce qu'il s'offre à l'autel, Amaury recevra son « baudrier » « pour le service de Jésus-Christ ».

Fait étonnant, la liturgie de la double donation frappe tant les esprits qu'elle passe dans la piété personnelle d'un chevalier. En septembre 1213, devant livrer bataille contre le roi d'Aragon, le comte de Montfort entre dans l'église de l'abbaye cistercienne de Boulbonne pour recommander à Dieu sa croisade contre les Albigeois. Le moine Pierre rapporte la dévotion du comte :

<sup>1686</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>1687</sup> PIERRE DE VAULX-CERNAY, *Historia Albigensis*, 70, PL 213, 663.

<sup>1688</sup> Nous traduisons et soulignons.

<p><i>cum prolixius et diutius orasset, arripiens ensem quo erat praecinctus, posuit illum super altare dicens : « O bone Domine ! O Iesu benigne ! Tu me, licet indignum, ad tua praelia elegisti. Desuper altare tuum hodie arma accipio, ut praeliaturus praelia tua, a te accipiam iustitiam praeliandi. »</i><sup>1689</sup></p>	<p>après avoir prié avec beaucoup de ferveur et très longtemps, il saisit l'épée qui le ceignait, la posa sur l'autel et dit : « O bon Seigneur, ô doux Jésus ! Tu m'as choisi, malgré mon indignité, pour tes combats. C'est de ton autel aujourd'hui que je reçois mes armes afin que, me destinant à livrer tes batailles, je reçoive de toi le droit de combattre. »<sup>1690</sup></p>
---	---

En dehors du cadre de l'adoubement et de toute autre liturgie, ce chevalier renouvelle d'une manière personnelle la consécration de ses armes. Pour ce faire, il reproduit exactement les marques de la double donation. Il « pos[e] sur l'autel » l'insigne de son état, afin de pouvoir recouvrer ses « armes » de l' « autel » de « Jésus », convaincu qu'il les reçoit désormais – ou à nouveau – du Christ.

La foule des fidèles, l'aristocratie chevaleresque, le roi lui-même s'imprègnent de diverses manières de ce qui s'apparente à une spiritualité laïque, centrée sur l'autel, en forme de double donation. Ce rôle particulier de l'autel s'illustre et se répand également à la faveur d'une légende sur Charlemagne et des rites de l'*ordo* de couronnement aquitain.

#### 4. Dans la fausse donation de Charlemagne (1156-1165) et l'*ordo* du couronnement aquitain (ca. 1150)

Le récit de la donation du royaume par Charlemagne à saint Denis et de l'octroi de certains privilèges à l'abbaye éponyme apparaît vers 1140. Cette histoire que l'on attribuait à tort à l'archevêque Turpin de Reims, contemporain de Charlemagne, ne dit mot de l'autel à propos de la donation de la France. Inspirée par ce récit, entre 1156 et 1248 de manière certaine, avant 1165 possiblement<sup>1691</sup>, l'Abbaye forge ensuite un faux diplôme de Charlemagne daté de 813 décrivant avec minutie le fait de la donation et les privilèges concédés. Or, pour mieux authentifier la donation, le faussaire prétend cette fois-ci qu'elle s'est réalisée *super altare*. Certes, la mise en valeur soudaine de l'autel dans le diplôme, absente chez le Pseudo-Turpin, n'est pas imputable en soi à la diffusion de la doctrine salisburienne, d'autant que le diplôme est peut-être rédigé avant le *Policraticus* publié vers 1159. Mais en assimilant la donation du

<sup>1689</sup> PIERRE DE VAULX-CERNAY, *Historia Albigensis*, 71, PL 213, 669.

<sup>1690</sup> Nous traduisons.

<sup>1691</sup> Sur les datations, voir VAN DE KIEFT C., « Deux Diplômes faux de Charlemagne pour Saint-Denis du XII<sup>e</sup> siècle », in *Le Moyen Âge*, vol. 64, 1958, p. 401-431.



royaume à une donation *super altare*, les moines de Saint-Denis n'ont que mieux favorisé la compréhension et la réception de la doctrine salisburienne de la double donation. Sur la donation du royaume, le faux répand la déclaration suivante de Charlemagne :

<p><i>Ego Karolus Francorum rex deposito de capite meo regni diademate et sanctorum martyrum altari superposito [...] dixi : Sanctissime domine Dionysi hiis regni Franciae regiis insigniis et ornamentis libenter me spolio, ut deinceps eius regale habeas, teneas atque possideas dominium et in signum rei quatuor modo aureos tibi offero bizancios, ut omnes tam praesentes quam et futuri sciant et agnoscant, quod a deo solo et a te regnum Franciae teneo</i><sup>1692</sup></p>	<p>Moi Charlemagne roi des Francs, ôtant de ma tête le diadème du royaume et le déposant sur l'autel des saints martyrs, j'ai dit [...] : Très saint seigneur Denis, je me dépouille volontiers des insignes et ornements royaux du royaume de France, pour que tu aies cette royauté, et que tu tiennes et possèdes la seigneurie. En signe de cela je t'offre quatre besants d'or, afin que tous tant présents que futurs sachent et connaissent que de Dieu seul et de toi je tiens le royaume de France<sup>1693</sup></p>
---	--

Ce récit souligne que le seul fait du dépôt d'une couronne souveraine sur l'autel réalise un « dépouille[ment] » de tous les « insignes » et une donation de la « royauté », en l'espèce à saint Denis puisque l'autel lui est consacré. Quoiqu'il soit certain que la « seigneurie » appartient désormais à saint Denis, Charlemagne termine son propos en affirmant qu'il tient à présent « de Dieu seul et de [lui] » le « royaume ». Ce contraste entre un Charlemagne d'abord dépouillé de ses insignes et de sa royauté, puis d'un Charlemagne *tenant* le royaume de saint Denis, suppose que le Carolingien n'a pas abandonné définitivement sa couronne, mais l'a recoiffée aussitôt. Il y aurait donc deux donations de la couronne souveraine : du roi à saint Denis, puis de ce dernier à ce premier. C'est la raison pour laquelle, ayant abandonné puis repris du martyr sa couronne, Charlemagne peut affirmer tenir à présent son royaume « de [lui] ».

Le faux prouve que les moines avaient conscience qu'une couronne souveraine posée sur un autel représente une donation. Certes, lors du sacre, le roi ne peut pas contrairement à Charlemagne poser de ses propres mains la couronne, car l'insigne ne lui appartient pas encore. Mais la donation opérée par l'autel n'en conserve pas moins toute sa force. Les rois devaient aussi connaître le récit de la donation du royaume *super altare* réalisée par Charlemagne car, en accord avec les prescriptions du diplôme, Louis IX « prit l'habitude de placer chaque année quatre besants sur l'autel de Saint-Denis ». Et c'est pour contrebalancer ce privilège dyonisien

<sup>1692</sup> CHARLEMAGNE (faux), Saint-Denis, 813, *MGH DD Karol.* 1, n° 286, p. 429.

<sup>1693</sup> Nous traduisons.

que Reims dans le dernier *ordo* capétien (ca. 1250-1270) exige lors de l'offertoire de la messe du sacre le don sur l'autel de « treize besants d'or »<sup>1694</sup>.

À l'époque où est produite la fausse donation de Charlemagne, l'unique *ordo* connu de couronnement aquitain, composé « aux alentours de 1150 » par « Hélie, préchantre de la cathédrale Saint-Étienne de Limoges, suite à la demande de son chapitre »<sup>1695</sup>, prescrit de manière originale : « Après l'achèvement de la messe, le duc s'en retourne de nouveau à l'autel et offre son manteau, son cercle d'or, l'anneau et la bannière »<sup>1696</sup>. Hélie ajoute le commentaire suivant : « le duc doit offrir à la gloire de Dieu, et en mémoire de la dignité qu'il reçut, tous les insignes de la dignité ducale dont il fut orné »<sup>1697</sup>. Ce que nous avons dit à propos de la fausse donation de Saint-Denis vaut donc aussi pour le rituel de Limoges : au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, le clergé limougeaud et les ducs d'Aquitaine<sup>1698</sup> conçoivent également le dépôt de régalia sur l'autel comme une offrande à Dieu d'où résulte une double donation telle que théorisée par Jean de Salisbury<sup>1699</sup>.

La doctrine salisburienne de la double donation trouve encore un écho parmi les canonistes parisiens.

## 5. Dans la glose canonique parisienne *Summa Animal est substantia* (1206-1216)

Semblablement aux *Quaestiones Orielenses* anglaises au XII<sup>e</sup> siècle, la *Summa Animal est substantia* de l'Université de Paris au début du XIII<sup>e</sup> siècle, entre 1206 et 1216<sup>1700</sup>,

---

<sup>1694</sup> JACKSON R. A., « De l'influence du cérémonial byzantin sur le sacre des rois de France », in *Byzantion*, vol. 51, n° 1, 1981, p. 201-210, p. 207.

<sup>1695</sup> PÉPIN G., « Les couronnements et les investitures des ducs d'Aquitaine (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », *op. cit.*, p. 43.

<sup>1696</sup> « *Post consummationem missae, redeat iterum dux ad altare, et offerat ibi chlamidem, circulum aureum, annulum et vexillum.* » (*Ordo ad benedicendum ducem Aquitaniae*, PÉPIN G. (éd. et trad.), « Les couronnements et les investitures des ducs d'Aquitaine (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », in *Francia*, vol. 36, 2009, p. 35-65, p. 58-65, p. 60 et 63).

<sup>1697</sup> « *dux cum magna reverentia debet offerre ad laudem Dei, et in memoriam acceptae dignitatis, omnia quibus decoratus fuerat ducatus insignia* » (*ibid.*, p. 61 ; nous traduisons).

<sup>1698</sup> Cet *ordo* a pu être utilisé pour l'investiture ducale à Limoges des souverains anglais Richard Cœur de Lion en 1172 et peut-être Henri Plantagenêt en 1152 (PÉPIN G., *op. cit.*, p. 43).

<sup>1699</sup> Notez que dans l'*ordo* aquitain, le duc reçoit l'anneau, le cercle d'or et la bannière des mains de l'archevêque non pas de l'autel mais à la porte de la cathédrale. Toutefois, selon le commentaire d'Hélie, le duc doit ensuite « pendant la procession, couronné du cercle d'or, porter de ses propres mains la bannière attachée à une lance jusqu'à l'autel, où il reçoit de l'évêque une épée engainée du dessus de cet autel » – « *debet in processione, aureo coronatus circulo, propriis manibus usque ad altare vexillum lancea gerere, ubi ab episcopo de super altari insem inuaginatam accipit* » (*Ordo ad benedicendum ducem Aquitaniae*, PÉPIN G. (éd. et trad.), *op. cit.*, p. 61 ; nous traduisons). Par cette bannière portée à l'autel, le duc paraît faire une première donation à Dieu du pouvoir ducale, d'où il résulte aussitôt une seconde donation de la part de Dieu en faveur du duc par la remise d'une épée prise sur l'autel. Aussi, quoique l'*ordo* aquitain n'organise pas directement dit un couronnement par l'autel, puisque seule l'épée est prise sur l'autel, l'idée de la double donation n'en demeure pas moins présente.

<sup>1700</sup> Voir COPPENS E. C., « L'auteur d'*Animal est substantia* : une hypothèse », in ALTEROCHE (d') B. *et al.* (éd.), *Mélanges en l'honneur d'Anne Lefebvre-Teillard*, Paris, 2009, p. 289-298.

s'intéresse à l'épée de l'empereur prise sur l'autel. Connue aussi sous le nom de *Summa Bambergensis*, ce commentaire du *Décret* de Gratien reflète à son tour l'idée de la double donation lorsqu'il enseigne que le pouvoir est transféré du peuple dans le prince (a), tout en affirmant que l'épée est tenue du pape pour la raison qu'elle est reçue de l'autel (b).

#### a. Un pouvoir transféré du peuple dans le prince

Le canon *Jus civile est* (*Decretum* I, D. 1, c. 8) dispose : « Le droit civil est ce que tout peuple ou toute cité constitue en propre pour lui-même. »<sup>1701</sup> Au terme « cité », le canoniste parisien commente : « Ici il est dit que le pouvoir de fonder les droits fut transféré dans l'empereur »<sup>1702</sup>. Ailleurs, le canoniste explique qu'« autrefois le pouvoir de fonder les droits demeurait dans les mains du peuple »<sup>1703</sup>. L'empereur a donc bien été constitué par un transfert du pouvoir du peuple en sa personne.

Cette doctrine vaut-elle pour les autres souverains ? Commentant le canon *constitutio vel edictum* (*Decretum* I, D. 2, c. 4) disposant que « la constitution ou l'édit » appartient au « *rex vel imperator* »<sup>1704</sup>, le juriste dresse entre eux une équivalence : comme l'empereur, « le roi peut fonder des droits » car « l'empereur » n'est autre qu'un « *primus rex* ». C'est pourquoi, selon le juriste, les lois romaines disposant pour le *prince* et non en propre pour l'empereur concernent également le roi. À ce titre, le juriste se réfère à la nouvelle *De consulibus* (*Nov.* 105, 2, 4) pour montrer que le « roi » en sa qualité de « prince est dit voix vivante du droit »<sup>1705</sup>. De même, citant la loi *Sed et quod principi placuit* (*Inst.* 1, 2, 6) il énonce au profit du roi que « ce qui plaît au prince a force de loi », assumant donc implicitement – *mutatis mutandis* – la suite de la phrase : « puisque par la *lex regia* [...] le peuple concéda toute sa souveraineté et son pouvoir à lui et en lui »<sup>1706</sup>. C'est donc à dessein que, dans son commentaire du même canon *constitutio vel edictum*, le juriste souligne que « le pouvoir de fonder les droits fut transféré

---

<sup>1701</sup> « *Ius civile est, quod quisque populus vel civitas sibi proprium divina humanaque causa constituit.* »

<sup>1702</sup> « *Ibi dicitur quod potestas condendi iura translata est in imperatorem.* » (*Animal est substantia. Distinctiones*, COPPENS E. C. (éd.), Nimègue, s. d., 2015, pdf hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen, version du 23 décembre 2020, 1284 p., p. 29, sur *Decretum* I, D. 1, c. 8 *ad v. vel queque civitas*)

<sup>1703</sup> « *olim penes populum consistebat potestas condendi iura* » (*ibid.*, p. 38, sur *Decretum* I, D. 2, c. 1 *ad v. plebibus*).

<sup>1704</sup> « *Constitutio vel edictum est, quod rex vel imperator constituit vel edidit.* » (*Decretum* I, D. 2, c. 4)

<sup>1705</sup> Quoique la nouvelle fasse mention du seul « empereur », le juriste y voit un énoncé valable pour tout prince : « *Omnibus enim a nobis dictis imperatoris excipiat fortuna, cui et ipsas deus leges subiecit, legem animatam eum mittens hominibus* » (Nous soulignons, *Nov.* 105, 2, 4).

<sup>1706</sup> Voir note 2300.

dans le *prince* »<sup>1707</sup> – non pas en soi dans un *empereur* – comme pour montrer que la doctrine du transfert du pouvoir du peuple s’applique également au roi en sa qualité de prince.

Si donc l’empereur en tant que prince est constitué par le transfert du pouvoir du peuple, comment pourrait-il tenir son épée du pape ?

b. Une épée tenue du pape car reçue de l’autel de saint Pierre

Sur la question du rapport de pouvoir entre le pape et l’empereur, l’auteur de la *Summa Animal est substantia* expose son opinion comme suit :

<p><i>Et quidam dicunt quod imperator habet gladium materialem a domino papa. Et hoc credo, quod ipse imperator accipit super altare beati Petri et beatus Petrus legitur utrumque habuisse in passione domini. Alii dicunt quod non.</i><sup>1708</sup></p>	<p>Certains disent que l’empereur tient l’épée matérielle du seigneur pape. Et cela, je le crois, car l’empereur lui-même la reçoit sur l’autel du bienheureux Pierre et on lit que le bienheureux Pierre avait l’une et l’autre épée lors de la passion du Seigneur<sup>1709</sup>. D’autres disent que non.<sup>1710</sup></p>
--	--

Ces « autres » qui n’admettent pas que l’empereur tient son épée du pape, ce sont les décrétistes parisiens de la *Summa Et est sciendum* entre 1179 et 1187 et d’*Ecce vicit leo* entre 1203 et 1205 que l’universitaire de Paris ne pouvait que connaître ; c’est encore Huguccio dans sa *Summa Decretorum* que le juriste a lu puisqu’il le cite<sup>1711</sup>. L’auteur d’*Animal est substantia* s’oppose donc à trois canonistes, dont deux issues de sa propre école. Ces trois canonistes, comme nous l’avons vu, affirment que l’empereur ne tient pas « le pouvoir » ou le « droit de l’épée du pape », mais « par l’élection du peuple qui pour lui et en lui transfère tout le droit et toute la puissance », ou également « des princes et du peuple par l’élection », ou pareillement « de l’*exercitu* »<sup>1712</sup>. L’auteur d’*Animal est substantia* sait donc parfaitement que l’argumentation des « autres » repose principalement sur le pouvoir constituant du peuple. Or, notre auteur adhère lui aussi

<sup>1707</sup> Voici l’ensemble du commentaire du canon *constitutio vel edictum* : « *Constitutio. Adhuc recto ordine magister prosequitur, quia cum sibi difficile esset convocare omnes senatores, translata est potestas condendi iura in principem. rex vel imperator. Argumentum quod rex potest condere iura. Et hoc verum est in regno suo. Vel dicatur quod tantum imperator potest condere iura, quia imperator primus est rex, .xxiii. d. In nomine domini. Immo princeps dicitur viva vox iuris, in aut. De consulibus, in fine [Nov. 105, 2, 4]. Immo etiam : quod principi placuit legis habet vigorem, Inst. De iure naturali. Set et quod [Inst. 1, 2, 6]. Et hoc verum est, si placeat ei ut sit lex, alioquin non. » (*Animal est substantia, op. cit.*, p. 41, sur *Decretum I, D. 2, c. 4 ad v. rex vel imperator*)*

<sup>1708</sup> *Animal est substantia, op. cit.*, p. 177, sur *Decretum I, D. 10, c. 8 ad v. videntur*.

<sup>1709</sup> Cf. Luc 22, 38.

<sup>1710</sup> Nous traduisons.

<sup>1711</sup> Par exemple : *Animal est substantia, op. cit.*, p. 23, sur *Decretum I, D. 1, c. 7 ad v. restitutio*.

<sup>1712</sup> Pour la *Summa Et est sciendum*, voir note 701 ; pour l’apparat *Ecce vicit leo*, voir note 622 ; et pour Huguccio, voir note 550.

pleinement à la thèse du transfert du pouvoir du peuple dans le prince. Pourquoi donc ne suit-il pas la conséquence logique de cette doctrine comme le font ses devanciers ?

La *Summa Animal est substantia* leur oppose deux arguments : l' « empereur [...] prend [l'épée] sur l'autel du bienheureux Pierre et on lit que le bienheureux Pierre avait l'une et l'autre épée lors de la passion du Seigneur ». Le sens de ces deux arguments sont développés plus loin comme suit :

<p>terreni. <i>Argumentum quod imperator habet gladium materiale a domino papa [...]. Et preterea legitur quod Dominus dixit in passione: 'qui habet tunicam vendat eam et emati gladium'. Petrus autem dixit: 'domine, ecce duo'. Et Dominus dixit: 'sufficit' quasi dicat: isti duo sufficiunt ad regendum totum orbem. Petrus autem habuit illos duos ad significandum quod papa debet illos habere. Preterea sanctus Silvester curavit Constantinum imperatorem a lepra et ille dedit ei regimen et ita habuit gladium materiale. Dicendum est quod papa habet utrumque gladium, spirituale auctoritate et executione, materiale auctoritate tantum. Imperatores autem habent executione et a domino papa. Nam imperator gladium suum accepit super altare sancti Petri.</i><sup>1713</sup></p>	<p>terrestre<sup>1714</sup>. La raison est que l'empereur tient l'épée matérielle du seigneur pape [...]. Et on lit de plus que le Seigneur dit lors de sa passion : 'celui qui a une tunique, qu'il la vende et achète une épée'. Pierre dit alors : 'Seigneur, en voici deux'. Et le Seigneur dit : 'cela suffit' comme s'il disait : ces deux suffisent pour gouverner toute la terre. Or, Pierre avait les deux pour signifier que le pape <i>doit</i> les avoir. En outre, saint Silvestre a guéri l'empereur Constantin de la lèpre et celui-ci lui <i>donna</i> le gouvernement<sup>1715</sup> et ainsi il eut l'épée matérielle. Il faut dire que le pape a l'une et l'autre épée, la spirituelle par l'autorité et l'exécution, et la matérielle par la seule autorité. Les empereurs, eux, l'ont par l'exécution et par le seigneur pape. En effet, l'empereur prend son épée sur l'autel de saint Pierre.<sup>1716</sup></p>
---	---

En théologien averti, l'auteur dévoile l'allégorie cachée derrière le dialogue de Jésus et Pierre sur les deux épées. Cet évangile signifierait que « le pape *doit* [...] avoir » les « deux » « épées » par lesquelles est « gouvern[ée] toute la terre ». Le canoniste ne dit pas qu'il *a* mais qu'il *doit*

<sup>1713</sup> *Animal est substantia*, op. cit., p. 431, sur *Decretum* I, D. 22, c. 1 ad v. terreni.

<sup>1714</sup> Le terme « terrestre » ici commenté vient du canon disposant que Dieu « a confié au bienheureux [Pierre] porteur des clés de la vie éternelle les droits de l'empire céleste comme *terrestre* » – « *qui beato eternae vitae clavigero terreni simul et celestis imperii iura commisit* » (*Decretum* I, D. 22, c. 1 ; nous traduisons).

<sup>1715</sup> Sur la fausse donation de Constantin au pape et son influence dans la construction des États pontificaux, voir notamment GRIFFE É., « Aux origines de l'État pontifical : le couronnement impérial de l'an 800 et la *donatio Constantini* », in *Bulletin de la littérature ecclésiastique*, vol. 59, 1958, p. 193-211 ; VALLA L., *La Donation de Constantin. Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*, GIARD J.-P. (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2012 (1993), 176 p ; et DELIVRÉ F., « La (fausse) donation de Constantin », in *Raison présente*, vol. 208, n° 4, 2018, p. 83-94.

<sup>1716</sup> Nous traduisons et soulignons.

*avoir*. Pour cause, dans le dialogue, Jésus demande que « celui qui a une tunique [...] la vende et achète une épée », montrant par-là qu'il manque au porteur de la robe sacerdotale une épée et qu'il doit l'obtenir par la vertu de sa tunique. Or, c'est exactement ce que fait le pape Silvestre : en vertu de son pouvoir sacerdotal signifié par la « tunique », il guérit l'empereur Constantin, lequel en remerciement « lui donna le gouvernement ». Par ce moyen, le porteur de la tunique obtient alors l'« épée matérielle » qui lui est due. Grâce à la donation de Constantin, le pape dispose désormais de deux épées, la « spirituelle » qu'il possède par nature, et la « matérielle » qu'il obtient par donation. Le truchement de la *donation* du gouvernement de l'empereur au pape permet de concilier deux énoncés apparemment antinomiques : à savoir que le pouvoir est transféré du peuple dans le prince d'une part, et que l'épée est cependant tenue du pape d'autre part.

Quoique Constantin ait donné son gouvernement à Sylvestre, il s'avère qu'il reste à l'empereur « l'exécution » de « l'épée matérielle », le pape se réservant seulement « l'autorité ». Le successeur de Pierre ne doit pas en effet user par lui-même de sa seconde épée, comme Jésus le commande<sup>1717</sup>. Dès lors, les papes rendent aux « empereurs » « l'exécution ». L'épée matérielle donc fait l'objet d'une double donation : l'empereur Constantin donne à Sylvestre et ses successeurs l'autorité et l'exécution de l'épée ; puis les papes rendent aux empereurs la seule exécution de l'épée. Cette double donation explique pourquoi « les empereurs [...] ont l'exécution [...] *par le seigneur pape* ». Or, qu'est-ce qui prouve que chaque empereur reçoit du pape l'exécution de l'épée ? Le fait que « l'empereur prend son épée sur l'autel de saint Pierre ». La prise de l'épée sur l'autel signifie donc que « l'empereur tient l'épée » du « pape » pour la raison qu'elle lui a préalablement été offerte. En généralisant cette conclusion, les canonistes pouvaient concevoir l'autel du sacre comme le lieu, du moins le signe, de la donation à l'Église du pouvoir du prince venant du peuple ; de sorte que, depuis ce même autel, l'Église puisse rendre ce pouvoir au prince ; – du moins son « exécution » comme le faisait comprendre Jean de Salisbury. Cette exécution est en l'espèce soumise à l'« autorité » du « pape », ce qui rappelle à nouveau la doctrine hiéocratique de la subordination du glaive temporel au glaive spirituel, quoique la *Summa Animal est substantia* parisienne la réserve peut-être à dessein au seul cas de l'empereur, laissant ainsi sauve l'autorité du roi de France qui ne reçoit pas son épée du pape.

Ce faisant, le juriste livre une véritable théologie : le dialogue de Jésus et Pierre sur les deux épées apporterait un fondement évangélique à l'importance du sacre et du couronnement,

---

<sup>1717</sup> Voir Luc 22, 49-51.

en ce sens que cette cérémonie est la voie ordinaire par laquelle l'Église peut « acheter » le glaive temporel qui lui manque et qu'elle doit pouvoir posséder et déléguer à sa guise.

Surtout, on peut être frappé par le revirement doctrinal de l'auteur d'*Animal est substantia*. L'Université plaçait sous ses yeux une tradition doctrinale parisienne ratifiée par deux textes majeurs : la *Summa Et est sciendum* (1179-1187) et l'apparat *Ecce vicit leo* (1203-1205). Mais la *Summa Animal est substantia* (1206-1216), tout en conservant le fondement de cette tradition – le pouvoir constituant du peuple –, y ajoute cependant la doctrine de la double donation, de sorte qu'il en vient à en renverser la conclusion – à cause du couronnement, l'empereur tient bien son épée du pape.

Nous le voyons, entre la parution du *Policraticus* de Jean de Salisbury en 1159 et l'édition de l'*ordo* de Reims vers 1230, toute la société – les moines par leurs bibliothèques et le faux de la donation de Charlemagne, les fidèles par les prêches, les chevaliers par leur adoubement et leur piété, le roi par son instruction et les juristes par leurs commentaires – s'approprie la théologie, la spiritualité et la liturgie de la double donation, telle que notablement impulsée par le théologien anglais et en accord avec les origines carolingiennes du couronnement par l'autel.

## Section 2 : La double donation dans la tradition de l'*ordo* de Reims

Comme nous l'avons déjà dit avec Richard Jackson : « Ce texte n'est pas vraiment un *ordo*, mais un *modus*, car il ne donne que les instructions pour le déroulement de la cérémonie, en omettant les textes liturgiques. »<sup>1718</sup> C'est donc essentiellement dans les rubriques et l'introduction de nouveaux gestes que l'*ordo* de Reims modèle la liturgie française. La double donation est davantage mise en valeur dans la tradition rémoise qui décrit successivement le dépôt des insignes sur l'autel en suite des serments et le dévêtement du roi face à l'autel (A). De plus, l'offrande de l'épée est faite une seconde fois par la main du roi (B). Enfin, la liturgie s'attache à étendre le thème de l'offrande au chrême en prescrivant sa préparation sur la patène à l'autel (C).

### A. Le dépôt des insignes sur l'autel en suite des serments et le dévêtement du roi face à l'autel

Nous analysons d'abord la rubrique relative à ces deux rites (1), puis nous nous instruirons du commentaire qu'en fait Jean Golein en 1372 (2).

#### 1. Analyse de la rubrique

La rubrique met en valeur l'association du dépôt des insignes d'une part avec le dévêtement (a) et d'autre part avec les serments (b).

##### a. L'association du dépôt des insignes avec le dévêtement

La rubrique relative à ces deux rites telle que composée dans l'*ordo* de Reims passe dans le corpus des *ordines* jusqu'au dernier sacre de l'Ancien Régime<sup>1719</sup>. Cette rubrique est placée

---

<sup>1718</sup> Voir note 481.

<sup>1719</sup> Voyez l'*ordo* de 1250 (1240-1250), *OCF*, p. 352 ; le dernier *ordo* capétien (1250-1270), *OCF*, p. 384 et 385 ; l'*ordo* de Charles V (1364), *OCF*, p. 476 et 477 ; l'*ordo* de Louis XI (1461 et 1478), *OCF*, p. 536-537 ; l'*ordo* de Charles VIII (1484), *OCF*, p. 576 et 584 ; l'*ordo* de François I<sup>er</sup> (1515), GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 256 et 258 ; l'*ordo* d'Henri II (1547), *ibid.*, p. 279, 280 et 287 ; l'*ordo* d'Henri IV (1594), *ibid.*, p. 362 ; l'*ordo* moderne de Louis XIII (1610), *ibid.*, p. 52 et 60 ; l'*ordo* de Louis XIV, GARNIER J.-M., *Le sacre et couronnement de Louis XIV*, Paris, Garnier, 1720, 160 p., p. 52, 53 et 58 ; l'*ordo* de Louis XV (1722), « *Relation de la cérémonie du sacre et couronnement du roi Louis XV* », in DU MONT, *op. cit.*, p. 226 ; et l'*ordo* de Louis XVI (1775), PICHON Th. et GOBET N., *Journal historique du sacre et du couronnement de Louis XVI, roi de France*, Paris, Vente, Librairie des Menus plaisirs du roi, 1775, 124 p., p. 55-57.

À titre indicatif, voici comment dans l'*ordo* moderne de Louis XIII (1610) – le texte de référence sous l'Ancien Régime – sont formulés le dépôt des insignes et le dévêtement du roi : « et de l'autre costé dudit autel, se met



au début de la cérémonie, après les serments royaux. Elle met en rapport deux scènes successives centrées vers l'autel, à savoir le dépôt des insignes « sur l'autel » et le dévêtement du roi « devant l'autel ». La didascalie prescrit :

<p><i>Hiis itaque promissis a rege et juramento super sacrosancta evangelia firmatis, cantatur ab omnibus « Te Deum laudamus ». Postmodum iam antea preparatis et positis super altare corona regia, gladio in vagina incluso, calcaribus aureis, sceptro deaurato et virga [...] habente desuper manum eburneam. Item, caligis sericis [...], et tunica [...] et socco [...], que omnia abbas sancti Dyonisii in Francia de monasterio suo debet Remis asportare et stans ad altare custodire. Rex ante altare stans deponit vestes suas, preter tunicam suam sericam et camisiam apertas profundius ante et retro in pectore, videlicet et inter scapulas<sup>1720</sup></i></p>	<p>Une fois cette promesse et ce serment prononcés par le roi sur les sacro-saints Évangiles, tout le monde chante le <i>Te Deum</i>. On aura préparé auparavant et posé sur l'autel la couronne royale, l'épée dans son fourreau, les éperons d'or, le sceptre recouvert d'or et la verge [...] terminée par une main d'ivoire, les chausses de soie [...], la tunique [...], le surcot [...], toutes choses que l'abbé de Saint-Denis en France doit apporter de son monastère à Reims et garder, debout devant l'autel. Le roi, debout devant l'autel, dépose ses vêtements, à l'exception de la tunique de soie et de la chemise, ouvertes bien grand devant et derrière, c'est-à-dire sur la poitrine et entre les épaules<sup>1721</sup></p>
--	--

Les premiers termes – « On aura préparé auparavant et posé sur l'autel » – marquent le caractère impersonnel du dépôt des ornements. Même « l'abbé de Saint-Denis » ne se voit pas attribuer en soi l'exécution du dépôt<sup>1722</sup>. Il est seulement dit qu'il « doit [les] apporter de son monastère à Reims et [les] garder debout près de l'autel ». En cela, la tradition rémoise conserve et confirme la tradition connue dès 813 selon laquelle l'acte du dépôt des insignes est rendu impersonnel<sup>1723</sup>. Jean de Salisbury montre que bien qu'impersonnel, le dépôt de l'insigne de « l'office » représente l'offrande de celui qui doit le recevoir<sup>1724</sup>.

l'abbé de Saint Denys en France, ou bien le grand commandeur dudit lieu, pour garder et administrer quand besoin est, tous les habits royaux cy-dessus declarez (voir GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 52), preparez sur ledit grand autel pour servir au sacre, et couronnement. / [...] le dit sieur archevesque s'achemine vers lesdits habits et ornemens royaux preparez auparavant, comme dit est. Et le roy est mené devant le grand autel par lesdits evesques de Laon et de Beauvais, et là est devestu par le premier chambellan de sa robe longue. » (*Ibid.*, p. 60).

<sup>1720</sup> OCF, p. 300.

<sup>1721</sup> GOULLET M. (trad.), « Texte latin et traduction française de l'ordo de l'ordinaire de Reims », LE GOFF J. *et al.*, *op. cit.*, p. 299-309, p. 302.

<sup>1722</sup> L'ordo de Louis XI révélera que c'est bien l' « abbé » de Saint-Denis qui doit « preparer et mettre sur l'autel » les ornements après les serments (OCF, p. 536 et 537).

<sup>1723</sup> Voir p. 358.

<sup>1724</sup> Voir p. 391.

Or, justement, en associant au dépôt des insignes « sur l'autel » le nouveau rite du dévêtement du roi « face à [ce même] autel », la liturgie rend désormais visible la participation personnelle du roi à son dépouillement, et donc à l'offrande de sa royauté. En plus de la double référence à l'autel, la rubrique renforce d'ailleurs le parallèle en construisant les actions des deux scènes sur le verbe *pono* : « *positis [pono] super altare* », puis « *deponit [depono] vestas suas* ».

L'idée de dépossession dans le rite du dévêtement se démontre en outre au regard de sa signification traditionnelle. Au moment de la rédaction de l'*ordo* de Reims, vers 1230, le dévêtement est à notre connaissance le propre de la profession monastique. Sur cette cérémonie, la référence reste la règle de saint Benoît : composée au VI<sup>e</sup> siècle, elle est en 817 rendue obligatoire dans tous les monastères de l'empire en vertu d'un capitulaire de Louis le Pieux sanctionnant les décisions d'un synode d'abbés et de moines<sup>1725</sup>. Selon la règle du père du monachisme, le dévêtement du profès est la conséquence de la donation de ses biens aux pauvres ou au monastère et de sa personne à l'autel :

<p><i>Res, si quas habet, aut eroget prius pauperibus aut facta sollemniter donatione conferat monasterio, nihil sibi reservans ex omnibus, quippe qui ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum scit.</i></p> <p><i>Mox ergo in oratorio exuatur rebus propriis quibus vestitus est et induatur rebus monasterii.</i></p>	<p>S'il possède quelques biens, il devra préalablement ou les distribuer aux pauvres, ou les conférer par une donation solennelle au monastère, sans rien se réserver du tout ; car il sait, dès cet instant [le dépôt sur l'autel de sa promesse], ne plus même pouvoir disposer de son propre corps.</p> <p>On le dépouillera donc immédiatement, dans l'oratoire, des habits personnels dont il était vêtu, et on le revêtira d'habits appartenant au monastère.<sup>1726</sup></p>
---	--

Les *Coutumes de Chartreuse* de Guigues I<sup>er</sup> rédigées dans les années 1120<sup>1727</sup> témoignent de la vitalité du rite du dévêtement : le prêtre bénit la cuculle « posée sur le degré [la marche de l'autel] » en la comparant à l' « habit que les saints pères *renonçant au siècle*<sup>1728</sup> ont décidé de porter ». « Puis, ayant enlevé la chape au novice, [le prêtre] le revêt de la cuculle. Et ce dernier

<sup>1725</sup>: « 1. Ut abbates, mox ut ad monasteria sua remeaverint, regulam per singula verba discutientes pleniter legant, et intelligentes, Domino opitulante, efficaciter cum monachis suis implere studeant. / 2. Ut monachi omnes qui possunt, memoriter regulam discant. / 3. Ut officium iuxta quod in regula sancti Benedicti continetur, celebrent. » (LOUIS I<sup>er</sup>, *Capitularia, II. Capitula monarchorum*, 10 juillet 817, PL 97, 381)

<sup>1726</sup> BENOÎT DE NURSIE, *op. cit.*, chap. 58, p. 132 et 133.

<sup>1727</sup> Sur la datation voir GUIGUES I<sup>er</sup>, *Coutumes de Chartreuse*, Un chartreux anonyme (éd. et trad.), Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 313, 1984, 338 p., p. 16-17.

<sup>1728</sup> Nous soulignons.

[le novice], s’approchant du coin de l’autel, lit sa formule de profession [...]. Puis après l’avoir lue, il baise avec ferveur l’autel et offre sur lui la cédule de sa profession. »<sup>1729</sup> Ici, le dévêtement est le signe du renoncement « au siècle », c’est-à-dire des biens et de la place dans le monde. Il est le prélude de l’offrande de la personne sur l’autel symbolisée par « la cédule »<sup>1730</sup>.

Le dévêtement royal de la tradition française s’inscrit donc dans l’esprit de la liturgie monastique. Il exprime comme pour le moine le renoncement aux biens et aux places du monde. En se dépouillant, le roi participe ainsi de manière visible à l’offrande de sa royauté sur l’autel, à l’image du moine qui se dévêt pour mieux s’offrir à l’autel.

L’offrande des insignes est mise en valeur par le dépouillement, elle trouve aussi sens vis-à-vis de sa proximité avec les serments du roi.

#### b. L’association du dépôt des insignes avec les serments

Les mots « On aura préparé auparavant » de la rubrique de l’*ordo* de Reims laissent dans le flou le moment précis où doit avoir lieu le placement des insignes. L’adverbe « auparavant » doit-il se comprendre comme avant la cérémonie, ou bien comme avant le dévêtement et donc pendant le *Te Deum* ? Les termes de l’*ordo* de 1250 sont plus précis : « *Postmodum, positis super altare corona regia [etc.]* » – « Puis, on pose sur l’autel la couronne royale [etc.] »<sup>1731</sup>, c’est-à-dire après des promesses relatives à l’Église et au royaume<sup>1732</sup> lesquelles sont suivies d’une demande de consentement du peuple et de deux oraisons durant lesquelles le roi « s’incline dévotement »<sup>1733</sup>. Quoique la proximité soit plus relative dans l’*ordo* de 1250, le dernier *ordo* capétien (1250-1270 *ca.*), l’*ordo* de Charles V et l’*ordo* de Louis XI rapprochent bien comme dans l’*ordo* de Reims les engagements royaux avec le dépôt des ornements :

Dernier <i>ordo</i> capétien :	<i>Ordo</i> de Charles V :	Traduction de l’ <i>ordo</i> de Charles V :
<i>Hiis factis promissionibus, [...] duo archiepiscopi vel</i>	<i>Hiis factis processionibus [...] duo predicti episcopi</i>	

<sup>1729</sup> « *Sicque cucullam super gradum ante novicium positam, benedict dicens [...] / quod sancti patres [...] seculo abrenunciantes ferre sancerunt* ». « *Dehinc capa detracta, cucullam novicium induit. Sicque ad cornu accedens altaris, professionem suam [...] legit, lectamque super exosculatum offert altare.* » (*Ibid.*, p. 216-218)

<sup>1730</sup> Sur la profession des chartreux, voir NABERT N., « Rites et paroles de la profession solennelle dans l’Ordre des chartreux », in *35 années de recherche et de spiritualité. Congrès international des Analecta Cartusiana du 23 au 26 juin 2005, Chartreuse de Molsheim*, BINDEL R. (dir.), Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, coll. « *Analecta Cartusiana* », n° 253, 2007, 355 p., p. 11-21.

<sup>1731</sup> *OCF*, p. 352. Nous traduisons.

<sup>1732</sup> Ces promesses sous forme de questions-réponses (*OCF*, p. 351) se surajoutent aux promesses traditionnelles à l’Église et aux peuples dites plus tôt (*OCF*, p. 346). Elles sont séparées par une seconde prosternation du roi pendant les litanies.

<sup>1733</sup> « *illo devote inclinato* » (*OCF*, p. 351).

<i>episcopi ducunt regem per manus ante altare, qui prosternit se ante altare usque in finem "Te Deum laudamus." Postmodum surgit, iam antea preparatis et positis super altare corona regia [etc.]</i> <sup>1734</sup>	<i>ducunt regem per manus ante altare, qui prosternit se ante altare usque in finem "Te Deum"; postmodum surgit, iam antea preparatis et positis super altare corona regia [etc.]</i> <sup>1735</sup>	Ces processions <sup>1736</sup> faites [...] Les deux évêques susdits conduisent le roi par la main devant l'autel où il se prosterne jusqu'à la fin du <i>Te Deum</i> . Il se lève ensuite. On aura préparé auparavant et posé sur l'autel la couronne royale [etc.] <sup>1737</sup>
---	---	---

Quelques années après la composition de l'*ordo* de Charles V, en 1372, Jean Golein qui a probablement assisté au sacre du roi sage<sup>1738</sup> fait entendre que les ornements sont apportés à l'autel une fois les serments terminés lorsque le *Te Deum* retentit : « Ces choses devant dites promises par le roy par son serment, tout le clergie et ceulz qui scevent chanter chantent "*Te Deum laudamus*" [...]. Lors met on sur lautel la couronne [etc.] »<sup>1739</sup> Plus tard, l'*ordo* de Louis XI suit fidèlement l'ordre traditionnel : une fois achevés les serments sonne le *Te Deum*, le roi doit alors se prosterner « devant ledict autel, le plus pres que faire se peult bonnement », tandis que l'abbé de Saint-Denis « doibt preparer et mettre sur l'autel » les ornements<sup>1740</sup>. Notons ici que la prosternation devant l'autel pendant le dépôt des régalia sur le même autel, à savoir du dernier *ordo* capétien jusqu'à l'*ordo* de Louis XI (trouvant un précédent dans l'acte d'inclination de l'*ordo* de 1250<sup>1741</sup>), tend à renforcer l'acte de dépossession du roi<sup>1742</sup>.

À partir de l'*ordo* de Charles VIII toutefois, le *Te Deum* est déplacé à la suite de l'intronisation du roi et des acclamations<sup>1743</sup>. La prosternation « devant ledict autel » est alors réservée au chant des litanies lesquelles préparent spirituellement le roi à recevoir les onctions<sup>1744</sup>. L'instant du dépôt des ornements semble lui aussi changé : il aurait lieu en amont

<sup>1734</sup> OCF, p. 384.

<sup>1735</sup> OCF, p. 476 et 477.

<sup>1736</sup> Les promesses et serments sont dans la liturgie comme la conclusion des « processions », voir OCF, p. 475 et 476.

<sup>1737</sup> « L'*ordo* de Charles V », *op. cit.*, p. 179.

<sup>1738</sup> Voir note 731.

<sup>1739</sup> JEAN GOLEIN, *Traité de la consecracion des princes*, BRUCKER Ch. et DEMAROLLE P. (éd.), *op. cit.*, p. 687.

<sup>1740</sup> OCF, p. 536 et 537.

<sup>1741</sup> Voir note 1733.

<sup>1742</sup> Ce que met en lumière l'enlumineur de l'*ordo* de Wolfenbüttel à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, voir p. 437 et svt.

<sup>1743</sup> OCF, p. 609.

<sup>1744</sup> OCF, p. 590.

de la cérémonie<sup>1745</sup>. Néanmoins, l'*ordo* de François I<sup>er</sup> lève l'équivoque : certes, dès l'entrée du roi, l'abbé de Saint-Denis « se tint et demeur[e] durant tout le service au bout et coin senestre dudit autel gardant les habits, ornements, et joyaux royaux qu'il avoit apporté » ; mais c'est bien « après les juremens et sermens » que « les joyaux et habits [sont] preparez, et mis sur l'autel »<sup>1746</sup>. L'*ordo* d'Henri II omet d'énoncer le placement des insignes après les serments<sup>1747</sup>, mais ne dit pas non plus qu'ils doivent l'être lorsque l'abbé de Saint-Denis prend son rôle de gardien<sup>1748</sup>. L'*ordo* d'Henri IV rappelle ensuite que le dépôt a bien lieu après les serments<sup>1749</sup>. Malgré cela, l'*ordo* de Louis XIII publié par les Godefroy paraît commander le dépôt des ornements aux prémices de la cérémonie<sup>1750</sup>, tout en précisant à la manière de l'*ordo* de Reims qu'après les serments l'archevêque « s'achemine vers lesdits habits et ornements royaux preparez *auparavant* »<sup>1751</sup>. Les Godefroy n'ont manifestement pas bien identifié la distinction entre d'une part la garde des insignes auprès de l'autel par l'abbé de Saint-Denis dès le début de la liturgie, et le dépôt de ceux-ci sur l'autel par le même abbé après les serments. Cette confusion conduit l'*ordo* de Louis XIV à disposer les régalia dès le seuil de la cérémonie<sup>1752</sup>. L'*ordo* de Louis XV, trop synthétique, n'apporte pas d'éclaircissement<sup>1753</sup>. Enfin, l'*ordo* de Louis XVI renoue et réaffirme sans ambiguïté la tradition née au début du XIII<sup>e</sup> siècle : « Dans le tems que le roi faisoit les sermens, les habits et ornemens royaux dont sa majesté devoit être parée à son sacre, furent mis sur l'autel »<sup>1754</sup>.

En somme, si la tradition du dépôt des ornements sur l'autel comme suite des serments est perdue au moins aux *ordines* de Charles VIII, Louis XIII et Louis XIV, elle demeure toutefois en principe bien vivante du début du XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à Louis XVI.

Si nous nous sommes concentré sur l'existence de cette tradition associant le dépôt des insignes avec les serments, c'est parce qu'elle revêt un sens très particulier que nous avons déjà

---

<sup>1745</sup> Au seuil de la cérémonie, l' « abbé de Saint Denis en France, se tint au coing sinistre de l'autel, gardant les habitz royaux qu'il avoit apporté de sadicte abbaie pour le dict sacre, lesquelz il mit sur ledict autel » (*OCF*, p. 576).

<sup>1746</sup> GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, t. 1, p. 256-258.

<sup>1747</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>1748</sup> « Et de l'autre costé dudit autel se mit en pareil estat le grand commandeur de Sainct Denys, représentant l'abbé dudit lieu, pour garder et administrer quand besoin seroit, les habits royaux cy-dessus declarez. » (*Ibid.*, p. 286)

<sup>1749</sup> Après les serments, « Ainsi furent mis sur l'autel ceux desquels le roy se devoit parer en son sacre. Sçavoir la couronne [etc] » (*ibid.*, p. 362).

<sup>1750</sup> « de l'autre costé dudit autel, se met l'abbé de Sainct Denys en France [...] pour garder et administrer quand besoin est, tous les habits royaux cy-dessus declarez, *preparez sur ledit grand autel* pour servir au sacre, et couronnement. » (*Ibid.*, p. 58 et 59, nous soulignons)

<sup>1751</sup> *Ibid.*, p. 60. Nous soulignons.

<sup>1752</sup> « à côté gauche de l'autel étoient placés les religieux députés de S. Denis en France pour préparer sur iceluy la couronne, [etc.] » (*Le sacre et couronnement de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 52).

<sup>1753</sup> « *Relation de la cérémonie du sacre et couronnement du roi Louis XV* », in DU MONT, *op. cit.*, p. 226.

<sup>1754</sup> PICHON Th. et GOBET N., *op. cit.*, p. 55.

évoqué grâce au *Policraticus* de Jean de Salisbury composé vers 1159. Pour rappel, selon le théologien anglais :

<p><i>Licet autem sint qui sibi non teneri videntur Ecclesiae ex sacramento solemniter, quia iam ex consuetudine plerumque non praestatur, [...] [tamen] iam inolevit consuetudo solemniter, ut ea ipsa die qua quisque militari cingulo decoratur, ecclesiam solemniter adeat, gladioque super altare posito et oblato, quasi celebri professione facta, se ipsum obsequio altaris devoveat, et gladii, id est officii sui, iugem Deo spondeat famulatum.</i><sup>1755</sup></p>	<p>Bien qu'il y en ait qui ne semblent pas tenus au sacrement solennel de l'Église, parce que la plupart du temps il n'est pas assuré du fait de la coutume, [...] [cependant] une coutume solennelle s'est désormais développée, qui veut que le jour où quelqu'un est décoré de la ceinture militaire, il se rende solennellement à l'église, et l'épée ayant été posée et offerte sur l'autel, comme s'il faisait une sainte profession, il se dévoue lui-même au service de l'autel, et promette pour toujours à Dieu la soumission de son épée, c'est-à-dire de son office.<sup>1756</sup></p>
---	---

Le fait que les ornements de « l'office » soient posés sur l'autel rendrait compte d'une « sainte profession » de celui qui doit les recevoir. Cette profession le « dévoue [...] au service de l'autel », il « prome[t] pour toujours la soumission de son épée ». Si nous avons déjà mentionné que dans ce texte le dépôt même impersonnel de l'insigne vaut offrande à Dieu de l'office<sup>1757</sup>, remarquons ici que ce dépôt vaut aussi serment à Dieu. Dès lors, tout prend sens : la tradition préconiserait le placement des régalia sur l'autel au moment des serments pour montrer que lorsque le roi promet ou jure à l'Église et au peuple devant Dieu, il lui offre par-là même son « service », « la soumission [...] de son office » royal. D'une certaine manière, les serments sont aussi un rite de dépouillement, car par sa parole le roi abdique sa volonté propre pour la conformer à la volonté divine. Le dévêtement et les serments sont donc à lire ensemble, ils représentent chacun une manière de dépouillement du roi offrant sa royauté et sa personne à l'autel.

En outre, pour comprendre la richesse symbolique de la rubrique de l'*ordo* de Reims, nous bénéficions d'un commentaire théologique de Jean Golein paru en 1372.

<sup>1755</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, 6, 10, PL 199, 601.

<sup>1756</sup> Nous traduisons.

<sup>1757</sup> Voir p. 391.

## 2. Le commentaire de Jean Golein (1372)

Jean Golein, comme nous l'avons vu, est un proche de la famille royale : il est le confesseur de la reine Jeanne de Bourbon et le traducteur de Charles V ; il a probablement assisté au sacre du couple royal, et selon ses dires il s'est vu confié par le roi la tâche de « translater [la] consecracion ». Le résultat est davantage qu'une traduction : c'est un véritable traité, conçu comme un commentaire linéaire de l'*ordo* de Charles V en forme de miroir du prince, que l'auteur nomme *Traitié de la consecracion des princes*. Golein insère sa production doctrinale dans sa traduction du *Rational ou manuel des divins offices* elle-même commandée par le roi et dans laquelle on lit écrit et signé de sa main : « est a nous. / Charles le. V<sup>e</sup>. de notre nom / et le. fimes translater escrire et tout. parfere ». Une telle épigraphe confère au *Traitié* contenu dans ce manuscrit une valeur quasi-officielle. Plus encore, elle suppose que le roi lettré l'a lu et médité<sup>1758</sup>.

Concernant ce qui nous intéresse, le théologien glose ainsi le rite du dévêtement du roi :

Et, quant le roy se despoille, cest signifiance qu'il relenquist l'estat mondain de par devant pour prendre celui de la religion royal ; et, s'il le prent en tele devocion comme il doit, je tieng qu'il est telement nettoié de ses pechiez come celui qui entre nouvellement en religion esprouvee. De quoy dit saint Bernart [...] que, aussi comme ou baptesme les pechiez sont pardonnez, aussi a l'entree de religion [...]. Donc, se, pour l'entente de vivre en penitence, a Dieu servir par perseverence les pechiez sont pardonnez, combien plus a celui qui prent l'estat où il a tant de diverses anxietiz et paines.<sup>1759</sup>

Le dépouillement traduit une « signifiance », il revêt donc bien la valeur d'un rite chargé de symboles. Le rituel représente en premier lieu un roi qui « relenquist l'estat mondain ». *Relenquir quelque chose* cela veut dire selon le *Dictionnaire du moyen français* « délaisser qqc., renoncer à qqc. »<sup>1760</sup>. Cette chose que le roi délaisse et à laquelle il renonce c'est « l'estat mondain », expression que le *Dictionnaire* définit comme la « situation », la « place dans le monde »<sup>1761</sup> et qui s'oppose à « l'état monastique ». Cette définition se vérifie dans le texte où le dévêtement du roi est comparé à « l'entree de religion » des moines qui veulent « vivre en penitence ». Or, dans une profession monastique, le dépouillement des vêtements, en signe du renoncement à l'état mondain, suit un régime juridique précis : il manifeste que le moine ne

---

<sup>1758</sup> Voir p. 182 et 183.

<sup>1759</sup> JEAN GOLEIN, *Traitié de la consecracion des princes*, BRUCKER Ch. et DEMAROLLE P. (éd.), *op. cit.*, p. 690 et 691.

<sup>1760</sup> DMF, entrée « Relenquir ».

<sup>1761</sup> DMF, entrée « mondain ».

possède plus « rien du tout ». Le profès a en effet préalablement « distribu[é] aux pauvres » ses biens, ou en a fait « donation solennelle au monastère »<sup>1762</sup> par le dépôt d'une charte de donation sur l'autel<sup>1763</sup>. Suivant cette logique, le rite du dévêtement du roi en signe de son renoncement à « l'estat mondain » manifeste que lui aussi ne possède plus « rien ». Comme le moine, le roi a auparavant donné tous ses biens : ses droits, son royaume, sa royauté, son pouvoir. En l'espèce, il en a fait « donation solennelle » à l'Église et à Dieu en faisant déposer les insignes de toute sa royauté sur l'autel, à la manière d'une donation *super altare*. C'est donc à juste titre que Golein voit dans le rite du dévêtement du roi un renoncement à « l'estat mondain », c'est-à-dire un dépouillement de tout bien, à commencer par la royauté.

Le rituel du dévêtement représente en second lieu un roi qui, ayant renoncé à « l'estat mondain », va « prendre celui de la religion royal ». Le pronom démonstratif « celui » désigne « l'estat ». Il s'agit donc exactement de l'état de la religion royale. Malgré l'analogie, cet état se distingue parfaitement de l'état monastique. Ce dernier est l'état de celui qui promet de « vivre en penitence, a Dieu servir par perseverence ». Ce premier cependant est « l'estat » où l'on « prent [...] tant de diverses anxietez et paines », c'est-à-dire le poids de la « couronne » qui est « plainne de [...] peril et de soing et de cure »<sup>1764</sup>. Cette différence fait que l'entrée en « religion royal » est « plus » méritante que l'entrée en simple « religion », raison pour laquelle elle procure *a fortiori* le pardon des « pechiez ». De la sorte, l'entrée en « religion royal » ne doit pas être vue en soi comme une cléricisation du roi. À cette époque d'ailleurs, l'expression « entrer en/à religion » signifie « prononcer ses vœux [religieux] », mais elle peut aussi désigner le fait de « devenir membre d'un ordre de chevalerie » laïc<sup>1765</sup>. Alors, que signifie « pren[dre] l'estat » « de la religion royal » ?

Une réponse est donnée dans la glose du théologien relative au dépôt des ornements sur l'autel : « Ce que on met ces joyaux royaux sur l'autel demonstre que toute enseingne royal et noblesce *doit* venir de Dieu »<sup>1766</sup>. Le verbe *devoir* exprime deux choses. Premièrement, il suppose que la royauté ou la noblesse peut ne pas venir de Dieu. C'est théologiquement vrai conformément à l'enseignement de saint Thomas<sup>1767</sup>, Guillaume Durand de Saint-Pourçain<sup>1768</sup> et le *Songe du Vergier*<sup>1769</sup> : quoique le pouvoir en lui-même vient toujours de Dieu, cependant

<sup>1762</sup> Voir note 1726.

<sup>1763</sup> Sur la donation aux Églises, voir p. 361-362.

<sup>1764</sup> JEAN GOLEIN, *op. cit.*, p. 691.

<sup>1765</sup> DMF, entrée « entrer ». L'exemple donné par le DMF concerne l'ordre de chevalerie de la Toison d'or qui est séculier.

<sup>1766</sup> JEAN GOLEIN, *op. cit.*, p. 688. Nous soulignons.

<sup>1767</sup> Voir note 925.

<sup>1768</sup> Voir note 927.

<sup>1769</sup> Voir p. 224 et svt.



sous le point de vue de son acquisition ou de son usage il n'en vient pas s'il est entaché d'illicéité, de violence ou d'injustice. Secondement, le « doit » souligne une obligation morale. Le pouvoir « doit venir de dieu », c'est-à-dire qu'il doit dans son acquisition et dans son usage être licite, consenti et juste. C'est ce que souligne ensuite Golein qui aussitôt dresse une description morale des insignes en forme d'allégorie, attachant à chacun autant de vertus qui leur sont propres et qui sont nécessaires à une acquisition et un usage du pouvoir qui viennent vraiment de Dieu. Trop longue pour être citée entièrement, relevons seulement l'exemple de la couronne :

La couronne signifie en majesté royal vraie loyauté, car elle est de ronde figure, sans fin et sans commencement ; ainsi est noblesce royal sans froisseure et sans interrupcion, et se doit porter sur le chief en signifiante qu'il est sur touz en vraie dominacion et avironnement de justice sans decliner plus a l'une partie que a l'autre. Ce qu'elle est d'or signifie charité, a fleurons espaniz par benignité, a pierres precieuses en signe de vertueuse equité.<sup>1770</sup>

Ainsi, « pren[dre] l'estat » « de la religion royal », c'est prendre une royauté qui vient en toute chose de Dieu. Et pour mieux signifier cela, le roi ne veut pas ceindre sa couronne, dont il jouit pourtant depuis sa succession, sans qu'elle ne lui soit donnée par l'autel de Dieu. C'est pourquoi, avant de la coiffer, le roi offre à Dieu sa couronne sur l'autel, de sorte que la recevant ensuite de sa main par le ministère de l'Église, il ne possède plus un état venant du monde, mais un état venant de la religion royale – pleine d'innombrables vertus.

Le sacre royal, c'est le dépouillement de « l'estat mondain [...] pour prendre celui de la religion royal », ce qui est bien plus qu'un simple hommage. En droit féodal, l'hommage désigne l'acte par lequel un vassal promet ou jure « foy et loyauté » envers un suzerain dont il reçoit le « fié »<sup>1771</sup>. Le roi a-t-il besoin d'être sacré pour pouvoir faire hommage de son royaume à Dieu ? Selon Golein, la veille du sacre, le clergé va chercher en « procession » le roi pour le

---

<sup>1770</sup> JEAN GOLEIN, *op. cit.*, p. 688.

<sup>1771</sup> « Recepcion de hommage simple. / Vous congnoissez estre homme de foy de mon seigneur qui cy est au regart de sa terre de tel lieu etc., par raison de telle chose etc. Et luy promectez et jurez par la foy et serement de vostre corps que de ce jour en avant foy et loyauté vous luy porterez, d'autre que de luy ne vous en advouerez ; bien et loyaument ses devoirs vous luy payerez ; par adveu ne autrement son fié ne roingnez ; et en touz cas vous y porterez comme home de foy simple doit faire envers son seigneur, et sur les paines qui y appartiennent. Et en signe de ce, luy en baillez la *bouche* et les mains » (« Formules de serments extraites du manuscrit de la coutume d'Anjou et du Maine, Bibl. de Tours, 672, f. 4 », BEAUTEMPS-BEAUPRÉ M. C.-J. (éd.), *Coutumes et institutions de l'Anjou et du Maine antérieures au XVI<sup>e</sup> siècle*, 1<sup>ère</sup> partie : *Coutumes et styles*, t. 4, Paris, Durand et Pedone-Lauriel, 1883, p. 120 ; nous soulignons).

conduire à Notre-Dame de Reims<sup>1772</sup> où il pourra prier « au milieu du silence de la nuit »<sup>1773</sup>. À l'arrivée de la procession :

[le roi] baise les dictes croix en grant devocion demonstrent le cuer et l'affection qu'il a a tenir a Dieu son *hommage qu'il li a fait de son royaume, qu'il tient de lui* et non mie seulement de l'espee, si comme veulent dire aucuns, mais de Dieu si comme il tesmoingne en sa monnoie d'or quant il dit : "Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat". Il ne met mie "l'espee regne et vaint", mais dit "Jhesu vaint, Jhesu regne, Jhesu comande".<sup>1774</sup>

Le baiser en effet est un geste traditionnel de l'hommage du vassal à son seigneur<sup>1775</sup>. Cet exemple montre que le roi peut parfaitement, avant son sacre, faire hommage à Dieu de son royaume qu'il reçoit et gouverne pour lui. Cet hommage d'ailleurs existe dès sa succession comme en témoigne la monnaie royale. Il y a une différence fondamentale entre l'hommage et la consécration. Dans l'hommage, le roi donne un engagement de fidélité envers celui à qui il doit son royaume, tandis que dans le sacre le roi donne à Dieu tout son royaume et tout son pouvoir, en vue de tout recevoir directement de lui.

La tradition française initiée par l'*ordo* de Reims relève davantage encore la participation du roi au don de sa royauté à propos de l'épée.

## B. La seconde offrande de l'épée par la main du roi

L'*ordo* de Reims introduit un nouveau rite, conservé en principe jusqu'à la fin de l'Ancien Régime<sup>1776</sup>, par lequel le roi offre de sa main l'épée sur l'autel :

<i>Postmodum rex a solo archiepiscopo gladio cum vagina accingitur. Quo accincto, statim</i>	Ensuite l'archevêque seul le ceint de l'épée avec son fourreau, et dès que le roi en a été
--	--

<sup>1772</sup> Cette procession de la veille du sacre n'est pas mentionnée dans l'*ordo* de Charles V, c'est Jean Golein qui nous l'apprend (JEAN GOLEIN, *op. cit.*, p. 680).

<sup>1773</sup> « *Et debet rex in tempeste noctis silencio venire in ecclesiam orationem factururus* » (*Ordo* de Charles V, *OCF*, p. 469 et 470).

<sup>1774</sup> JEAN GOLEIN, *op. cit.*, p. 680. Nous soulignons.

<sup>1775</sup> Voir note 1771.

<sup>1776</sup> Voyez l'*ordo* de 1250 (1240-1250), *OCF*, p. 353 ; le dernier *ordo* capétien (1250-1270), *OCF*, p. 385-387 ; l'*ordo* de Charles V (1364), *OCF*, p. 480 et 481 – la solennité des différents gestes est désormais relevée par l'intercalation de plusieurs oraisons traditionnelles – ; l'*ordo* de Louis XI (1461 et 1478), *OCF*, p. 537-538 ; l'*ordo* de Charles VIII (1484), *OCF*, p. 585 et 586 – de même que le chroniqueur oublie le rite du dévêtement, il décrit sans doute par erreur le roi donnant l'épée à l'archevêque au lieu de l'autel – ; l'*ordo* de François I<sup>er</sup> (1515), GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 258 ; l'*ordo* d'Henri II (1547), *ibid.*, p. 287 – quoiqu'ignorant le dévêtement, le texte rapporte bien de l'épée que le roi « l'offrit et mit sur l'Autel » – ; l'*ordo* d'Henri IV (1594), *ibid.*, p. 363 et 364 – désormais le roi doit « bais[er] » l'épée avant de l'offrir – ; l'*ordo* moderne de Louis XIII (1610), *ibid.*, p. 52 ; l'*ordo* de Louis XIV, *Le sacre et couronnement de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 61-65 ; l'*ordo* de Louis XV (1722), « *Relation de la cérémonie du sacre et couronnement du roi Louis XV* », DU MONT, *op. cit.*, p. 226 ; et l'*ordo* de Louis XVI (1775), PICHON Th. et GOBET N., *op. cit.*, p. 60 et 61.

<p><i>idem gladius de vagina ab archiepiscopo extrahitur, vagina super altare deposita, et datur ei ab archiepiscopo in manibus, quem debet rex afferre [offerre<sup>1777</sup>] humiliter ad altare, et statim resumere de manu archiepiscopi, et incontinenti dare seneschallo Francie ad portandum ante se, et in ecclesia usque ad finem misse, et post missam cum ad palacium vadit.</i><sup>1778</sup></p>	<p>ceint, l'archevêque tire l'épée du fourreau, dépose le fourreau sur l'autel et donne l'épée au roi dans ses mains, qui doit la porter [l'offrir<sup>1779</sup>] humblement sur l'autel, puis la recevoir à nouveau des mains de l'archevêque et la donner incontinent au sénéchal de France, pour qu'il la porte devant lui, dans l'église jusqu'à la fin de la messe, et après la messe en allant au palais.<sup>1780</sup></p>
--	---

Il importe avant toute chose de définir le sens et l'évolution du verbe d'action « *afferre* » décrivant le geste du roi à propos de l'épée. En latin classique, « *afferre* » signifie au sens strict *apporter*. C'est seulement avec le verbe *offerre* – où le *a* est changé en *o* – que l'on trouve l'idée dans le latin antique de l'action d'*offrir*. Malgré cela, les registres de la Chambre des comptes à Paris vers 1300-1320 traduisent l'*ordo* de Reims ainsi : « le roy la doit *offrir* humblement a l'autel »<sup>1781</sup>. Les traducteurs optent donc pour une traduction interprétative par laquelle ils entendent restituer l'intention royale que cache l'action d'*apporter*. Ce faisant, ils donnent aussi un écho à une évolution rapide du terme *afferre* qui devient justement quelques décennies plus tard « *offerre* » dans le manuscrit du dernier *ordo* capétien vers 1250-1270<sup>1782</sup>. Le verbe « *offerre* » et sa traduction « offrir » passent alors définitivement dans la tradition<sup>1783</sup>. Cela étant, en accord avec le contexte relatif à l'autel et toute la symbolique qui en résulte, la traduction de la Chambre des comptes, et la tradition à partir de 1250-1270, il convient de comprendre le verbe « *afferre* » de l'*ordo* de Reims selon le sens d'*offrir*. Le roi donc véritablement doit *offrir* son épée à l'autel.

L'ensemble du rite est relativement complexe. Résumons ce qui nous intéresse. Premièrement, l'archevêque « donne l'épée au roi ». Deuxièmement, ce dernier « doit l'apporter [l'offrir] humblement sur l'autel ». Troisièmement, le roi doit « la recevoir à nouveau des mains de l'archevêque ». En considérant que l'épée a déjà été, au même titre que les autres insignes, déposée et donc offerte sur l'autel, le geste du roi apparaît comme une seconde offrande. La différence est que la première est impersonnelle, tandis que la seconde est

<sup>1777</sup> Voir note 1779.

<sup>1778</sup> *OCF*, p. 301.

<sup>1779</sup> À partir du dernier *ordo* capétien (1250-1270), « *afferre* » (porter) devient « *offerre* » (offrir).

<sup>1780</sup> GOULLET M. (trad.), « Texte latin et traduction française de l'*ordo* de l'ordinaire de Reims », *op. cit.*, p. 304.

<sup>1781</sup> Nous soulignons. *OCF*, p. 327.

<sup>1782</sup> *OCF*, p. 387.

<sup>1783</sup> Voir note 1776.

personnelle. Le caractère impersonnel de celle-ci se justifie par le fait que le roi, quand bien même il en exercerait déjà les prérogatives, ne possède pas l'insigne : il « offr[e] » donc l'« épée » mais cependant pas de sa main, comme l'enseigne Jean de Salisbury au XII<sup>e</sup> siècle<sup>1784</sup>. Le caractère au contraire personnel de celle-là se justifie aisément : désormais, le roi a reçu de l'autel son épée, il en possède donc l'insigne et il peut dès lors l'offrir de sa main. En somme, c'est donc en doublant l'offrande de l'épée que la liturgie peut permettre au roi de l'offrir en personne et de son propre chef. De ces deux offrandes, la première impersonnelle, la seconde personnelle, résulte deux *traditiones*, car si le roi offre son épée à l'autel, c'est évidemment en vue de la recevoir « à nouveau » de Dieu. Jean Golein glose la signification spirituelle d'une offrande de l'épée par la main du roi :

Lors le roy doit porter celle espee a l'autel et l'offrir tres humblement, et ce signifie qu'il ne met mie son esperance en lances, glaives ne espees, mais en Dieu au quel il attribue tout le fait de victoire<sup>1785</sup>

Le roi « ne met mie son esperance » en la force des armes, car il a « relenquist l'estat mondain », l'épée venant du monde. Il espère à présent en la force de Dieu, car il a pris « l'estat » « de la religion royal »<sup>1786</sup>, l'épée venant de Dieu. Pourtant, l'épée n'est pas différente, qu'il l'offre ou qu'il la reçoive c'est toujours la même. Ce qui compte, c'est qu'elle soit dorénavant acquise et usée uniquement pour et par « Dieu » comme l'illustre l'oraison *Accipe gladium* disant au roi :

[que] par lui [Dieu] tu exerces la force de l'équité, que tu détruises la masse des iniquités, que tu défendes et protèges la sainte Église de Dieu et ses fidèles, que tu exècras et détruises aussi bien les faux croyants que les ennemis du nom du Christ, que tu aides et défendes avec clémence veuves et orphelins, [...] que tu venges l'injustice et confirmes les bonnes décisions<sup>1787</sup>

Quoique liée à sa parenté chevaleresque, cette oraison montre en outre que l'épée est « donnée à titre royal » – « *regaliter impositum* »<sup>1788</sup>. La rubrique de l'*ordo* de 1250 introduit de plus cette oraison comme suit : « il saura qu'avec l'épée c'est le gouvernement fidèle de tout le royaume qui lui est confié » – « *cum ense totum sibi regnum fideliter ad regendum [...] sciat esse commendatum* »<sup>1789</sup>. Semblablement à la couronne, l'épée représente le « gouvernement » de « tout le royaume ». En offrant cet insigne une seconde fois, le roi donc offre à nouveau toute

---

<sup>1784</sup> Voir p. 391.

<sup>1785</sup> JEAN GOLEIN, *op. cit.*, p. 692.

<sup>1786</sup> Voir note 1759.

<sup>1787</sup> Extrait de l'*ordo* de 1250 dans : GOULLET M. (trad.), « Texte latin et traduction française du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France », *op. cit.*, p. 280.

<sup>1788</sup> *Ibid.*, p. 280 et 281.

<sup>1789</sup> *Id.*

sa royauté. Cela est conforme au *Policraticus* selon lequel l'épée offerte à l'autel est le signe de l'offrande de l' « office »<sup>1790</sup>.

Au terme du rituel, cet office est confié au « sénéchal de France » qui « la porte devant » le roi, durant toute la cérémonie et jusqu'au « palais ». L'ostentation de l'épée et la dignité de son porteur rendent compte de l'importance souveraine de cet insigne. Tout au long de l'histoire du sacre français, l'épée doit être confiée à l'officier le plus emblématique de la souveraineté royale<sup>1791</sup>.

Devenue particulièrement explicite à l'égard des ornements royaux, la double donation est elle-aussi mise en avant à propos du chrême.

---

<sup>1790</sup> Voir p. 390.

<sup>1791</sup> Le « sénéchal de France » est aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles « le plus important » des officiers de la couronne. Il est « le supérieur des prévôts », « commende l'armée, juge, [...] a la haute main sur la maison royale » et « signe le premier les diplômes royaux » : « il est une sorte de vice-roi » (ELLUL J., *Histoire des institutions. Le Moyen Âge*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013, 396 p., p. 279). Sans doute afin de ne pas connaître le même sort que les mérovingiens à l'égard des maires du palais, le capétien Philippe Auguste laisse la charge vacante au décès du sénéchal Thibaud de Champagne en 1191. Pendant plus d'un siècle, les actes royaux portent la mention *dapifero nullo* « pour bien signifier que la charge était vacante » (RIGAUDIÈRE A., *Introduction Historique à l'étude du Droit et des Institutions*, Paris, Economica, 2001, 490 p., p. 240). Le sénéchal peut donc être remplacé par un « baron » que le roi voudra préciser le dernier *ordo* capétien (*OCF*, p. 387) et l'*ordo* de Charles V (*OCF*, p. 481). L'office de sénéchal tombant en désuétude, l'*ordo* de Louis XI en 1461 décide que le port de l'épée soit confié préférentiellement au « connétable de France » : c'est « le grand bénéficiaire, à partir de 1191, de la suppression de fait du sénéchal » ; sous le règne de Philippe le Bel, il est investi « du gouvernement militaire de certaines provinces avec le titre de lieutenant du roi » ; il devient de fait à partir du règne de Charles V le « chef des armées » ; il exerce enfin le « pouvoir judiciaire militaire » et contrôle « la maréchaussée » l'ancêtre de notre gendarmerie (GUILLOT O. *et al.*, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale*, t. 2 : *Des temps féodaux aux temps de l'État*, Paris, Armand Colin, 2003 (1999), 336 p., p. 163). La description du sacre de Charles VIII en 1484 dédie cependant le port de l'épée non au connétable Jean II duc de Bourbon, entré en fonction en 1483, mais à l'un de ses subordonnés hiérarchiques, le « mareschal de France » Pierre de Rohan (*OCF*, p. 586), pour des raisons que nous ignorons. Selon la relation du sacre de François I<sup>er</sup> en 1515 provenant du recueil des Godefroy, le roi donne son épée « au grand Escuyer » (GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 259), c'est-à-dire l'officier commandant « la grande écurie du roi » et jouissant des premiers rôles cérémoniels dans les « lits de justice, entrées solennelles, sacre, funérailles, etc. » (CHÉRUÉL A., *Dictionnaire historique des institutions, mœurs et coutumes de la France*, vol. 2, Paris, hachette, 1855, entrée « Grand écuyer », p. 887 et 888, p. 887). Aux sacres de Henri II, Henri IV et Louis XIII (*ordo* moderne) la pratique se stabilise : le roi confie son épée du sacre au connétable (GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 287, 364 et 61 [« ou à tel autre Seigneur qu'il luy plaist » est-il ajouté dans l'*ordo* moderne de Louis XIII]). Cette coutume est cependant mise à mal à cause de la suppression par Richelieu en 1626 de la charge de connétable, la jugeant sans doute trop « dangereuse » pour la monarchie compte tenu de l'étendue de ses pouvoirs (TIMBAL P.-C. et CASTALDO A., *op. cit.*, p. 380). Pour autant, au lieu de confier à un autre officier le port de l'épée comme cela fût fait du sénéchal au profit du connétable, on choisit pour les sacres à venir de le représenter (au sacre de Louis XIV « le Maréchal d'Estrées fai[t] la Charge de Connétable » car il est le « plus ancien Maréchal de France » [*Le sacre et couronnement de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 42] ; au sacre de Louis XV « Le Maréchal de Villars, represent[e] le Connétable » [*Relation de la cérémonie du sacre et couronnement du roi Louis XV*], in DU MONT, *op. cit.*, p. 225] ; au sacre de Louis XVI « Le Maréchal de Clermont-Tonnerre, représent[e] le Connétable » [PICHON Th. et GOBET N., *op. cit.*, p. 41]). Cette solution n'est pas étonnante car l'*ordo* moderne offrait déjà la possibilité de « représente[r] » le connétable afin de satisfaire « l'exigence de la cérémonie » (GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 54).

### C. La préparation du chrême sur la patène à l'autel

L'*ordo* de Reims expose le premier le rituel de la préparation du chrême destiné à l'onction du roi. Selon la rubrique :

<i>crismate in altari super patenam consecratam preparato, debet archiepiscopus sacrosanctam ampullam super altare aperire, et inde cum acu aurea aliquantulum de oleo celitus misso attrahere, et crismati parato diligencius immiscere ad inungendum regem</i> <sup>1792</sup>	le chrême ayant été préparé sur l'autel dans une patène consacrée, l'archevêque doit ouvrir sur l'autel la sacro-sainte ampoule sur l'autel, prélever un peu de l'huile descendue du ciel avec une aiguille d'or, et la mélanger soigneusement au chrême pour en oindre le roi <sup>1793</sup>
--	--

Cette description est en substance conservée jusqu'à l'époque moderne<sup>1794</sup>. À l'image des insignes, le chrême aussi fait l'objet d'une présentation « sur l'autel ». Il peut y être vu une manière d'offrir à Dieu le chrême par lequel la Trinité va *faire le roi* suivant la formule « *ungo te in regem de oleo sanctificato, in nomine Patri et Filii et Spiritus sancti* » datant de l'*ordo* de 1200<sup>1795</sup>. La liturgie offrirait donc à Dieu le moyen par lequel il fera le roi. Cette interprétation trouve une confirmation dans le fait que le chrême n'est pas seulement placé sur l'autel, il est aussi et surtout préparé sur une patène. Or, la patène est le plat sacré par lequel est apporté à l'autel le pain en vue de son offrande. Guillaume Durand, évêque de Mende au XIII<sup>e</sup> siècle, en explique le détail : lors de l'offertoire qui est l' « offrande du pain et du vin », d'abord le « diacre reçoit de la main du sous-diacre la patène avec l'hostie », puis « le diacre présente au pontife la patène avec l'hostie », enfin « le pontife ou le prêtre place l'hostie sur l'autel » et l'

<sup>1792</sup> OCF, p. 301.

<sup>1793</sup> GOULLET M. (trad.), « Texte latin et traduction française du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France », *op. cit.*, p. 304.

<sup>1794</sup> L'*ordo* de 1250 le copie à l'identique (OCF, p. 353) ; le dernier *ordo* capétien ajoute après *ampullam* : « *quam abbas beati Remigii attulit* » – « que l'abbé de Saint-Rémy a apportée » (OCF, p. 387) ; l'*ordo* de Charles V précise que le tout est mélangé « *cum digito* » – avec le doigt (OCF, p. 483) ; *idem* pour l'*ordo* de Louis XI en français (OCF, p. 538) ; l'*ordo* de Charles VIII reformule sensiblement la description mais sans toucher aux rôles de l'autel et de la patène : « Premièrement, il print la patene du calice Saint Remy, qui est fort grande, et sur icelle mit du saint cresse, ainsy comme pour sacrer ung evesque ou ung autre roy, et la mit sur ledict autel. / Et en apres il print la sainte ampole apporté de Saint Remy, comme dict est, et la ouvrit. Et en une esguille ou espingle d'or pendant a icelle tira dedans environ le gros d'un pois de l'uille divinement envoyee [...]. Et icelle tiree, print et mesla au doigt tres bien avec ledict cresse. Et puis restoupa et reclouit ladite sainte ampole comme elle estoit auparavant. » (OCF, p. 588) ; l'*ordo* moderne épure la description : « Monsieur de Rheims se retourne devers le grand autel pour preparer la sainte et sacrée onction, en la forme que s'ensuit. / Il prend la platine du calice de S. Remy, sur laquelle il met du saint chresme, autant qu'il en faut pour sacrer un evesque ; et de ladite Sainte Ampoule avec une éguille d'or qui y pend, il prend du sacré huile la grosseur d'un poix, qu'il mesle du doigt avec ledit saint chresme. » (GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 62).

<sup>1795</sup> « Je t'oins en roi de l'huile sanctifiée, au nom du Père, du Fils et du saint Esprit » (OCF, p. 25 ; nous traduisons).

« offre » à Dieu avec l'oraison « *Suscipe sancte Pater* »<sup>1796</sup>. Le choix de la patène n'est donc pas un hasard, surtout lorsque l'on sait que ce sont les mêmes liturgistes qui ont introduit l'offrande de l'épée par la main du roi. Il y a donc manifestement volonté d'associer le mélange du chrême et de l'huile de la Sainte Ampoule à l'offrande de la royauté.

Notons que la présence de la Sainte Ampoule sur l'autel ne se justifie pas seulement par l'intention de l'offrande de la royauté. Elle tient avant tout cette place au regard de sa qualité de relique comme le souligne l'adjectif « *sacrosanctam* ». Elle seule d'ailleurs est portée en procession solennelle à travers la ville comme à l'accoutumée pour une relique ou le Saint-Sacrement :

les moines de Saint-Remi de Reims doivent venir en procession avec croix et cierges, et avec la sacro-sainte ampoule que l'abbé doit porter sous un dais de soie fixé à quatre perches que portent quatre moines en aube.<sup>1797</sup>

À la porte de l'église, l'archevêque la reçoit sous « serment de la rendre, et il la conduira ainsi à l'autel, avec un grand respect de la part du peuple »<sup>1798</sup>. Les autres insignes ne bénéficient pas d'un tel traitement car ils n'ont pas la valeur de relique : aucun n'est dit « sacro-saint » ou « saint » et leur origine n'est point céleste.

Le dévêtement du roi face à l'autel, la seconde offrande de l'épée par la main du roi et la préparation du chrême sur la patène sont les trois rites principaux de la tradition française par lesquels est rendue plus expresse la double donation. Les enlumineurs ne manqueront pas d'interpréter ces rites à la lumière de leur art.

---

<sup>1796</sup> GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Rational ou manuel des divins offices*, BARTHÉLEMY Ch. (éd et trad.), t. 2, *op. cit.*, p. 183 et 184, livre 4, chap. 30, § 15-17. Voir la version originale latine dans GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Guillelmi Duranti Rationale divinatorum officiorum. I-IV*, DAVRIL A. et TIBODEAU T. (éd.), *op. cit.* Sur l'importance et le rôle de la patène à l'offertoire et au canon de la messe, voir SUBES M.-P., « Art et liturgie : le flabellum et l'ostension de la patène dans le cérémonial de la messe », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, 2004, t. 162, livraison 1, p. 97-118.

<sup>1797</sup> Le dais à quatre perches est la marque d'honneur traditionnelle donnée à une relique ou au Saint-Sacrement, comme l'illustre une image de Matthieu Paris où, sous un dais à quatre perches tenues par quatre personnes, Henri III porte en procession une relique du sang de Jésus (voir BONNE J.-C., « Images du sacre », in LE GOFF J. *et al.*, *op. cit.*, p. 156 et 157).

<sup>1798</sup> GOULLET M. (trad.), « Texte latin et traduction française du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France », *op. cit.*, p. 300 et 302.

### Section 3 : La double donation dans les enluminures des *ordines* français

Le sacre et le couronnement s'administrent de manière liturgique, c'est-à-dire principalement par des rites et des symboles accompagnant des oraisons. Or, l'enluminure médiévale des *ordines* de sacre se prête à une représentation plus symbolique que réaliste comme nous le constaterons. Ainsi, l'enlumineur modifie l'ordre des rites ou les superpose, omet dans une scène certains détails ou en ajoute de nouveaux. Cette liberté permet alors au dessinateur de manifester le sens symbolique de telle rubrique ou oraison qu'il enlumine, de sorte que son art consiste à commenter le texte liturgique par l'image. Il faut donc savoir lire l'image à travers les références théologiques et doctrinales de l'époque pour restituer le commentaire de l'enlumineur. Or, l'un des enseignements les plus forts contenu dans les miniatures touche justement à la nature juridique du sacre : la double donation, consistant liturgiquement en l'offrande des insignes de la royauté et du roi à l'autel pour que Dieu investisse en retour le prince des symboles de son pouvoir et l'oigne en roi.

Heureusement, il nous reste quatre *ordines* de sacre français enluminés entre les XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles : premièrement, les enluminures de l'*ordo* de 1250 qui présentent une onction entourée par les rites de l'offrande des insignes et du roi à l'autel (A) ; deuxièmement, les enluminures de l'*ordo* de Wolfenbüttel qui sont une production rémoise valorisant l'offrande du roi, de l'épée, de la Sainte Ampoule et du chrême à l'autel en vue de l'investiture royale par Dieu (B) ; troisièmement, les enluminures de l'*ordo* de Charles IV et Jeanne d'Évreux vers 1330 qui sont une commande aristocratique valorisant aussi l'offrande de l'épée et illustrant une double donation de l'Ampoule (C) ; et quatrièmement, l'*ordo* de Charles V en 1365 décrivant une offrande des insignes et du roi à l'autel de manière quasi-monastique et quasi-eucharistique (D).

A. Les enluminures de l'*ordo* de 1250 : une onction entourée par les rites de l'offrande des insignes et du roi à l'autel

Le manuscrit original de l'*ordo* dit de 1250 est celui-là même qui contient les enluminures. Il s'agit du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France, produit dans un « atelier parisien »<sup>1799</sup>. Il y figure quinze enluminures relatives au sacre pour 44 folios,

---

<sup>1799</sup> Selon GREENE V., « L'image royale entre le sacré et le profane dans quelques manuscrits illustrés du XIII<sup>e</sup> siècle », in BEAUNE C. et BRESC H. (dir.), *Royautés imaginaires : actes du colloque organisé par le Centre de recherche d'histoire sociale et culturelle (CHSCO) de l'université de Paris X-Nanterre (26 et 27 septembre 2003)*,



soit « une moyenne d'une image pour trois folios ». Comme nous l'avons déjà souligné, elles représentent « quelque vingt-cinq phases » : « presque aucun moment essentiel de la cérémonie n'est ignoré, si bien que les images forment une manière d'*ordo* suivi en images »<sup>1800</sup>. Le format est important pour une époque « où dominent majoritairement les initiales peintes » : la largeur des images varie entre 43 mm et 92 mm, et la hauteur entre 42 mm et 140 mm<sup>1801</sup>, ce qui rend compte de la valeur de l'entreprise.

Les rites caractérisant l'offrande de la royauté sont concentrés en une seule image, à savoir la sixième enluminure (fig. 6) dédiée à l'onction du roi<sup>1802</sup> – la plus importante donc. Il importe de l'analyser en propre. Placée au-dessus de la formule d'onction « *Ungo te in regem* », l'image capture l'instant le plus saint de la consécration du roi, lui qui est oint sur le chef de la « sacro-sainte » « huile descendue du ciel »<sup>1803</sup>. À l'onction du roi, l'enlumineur associe au sein de la même image trois autres rites : le dépôt des insignes sur l'autel qui est représenté lors de l'onction (1), le roi offrant de sa main son épée à l'autel tout en recevant l'onction (2) et le dévêtement qui est associé à l'offrande des insignes à l'autel et superposé à l'onction (3).

### 1. Le dépôt des insignes sur l'autel représenté lors de l'onction

La figure 6 est la seule image faisant figurer un autel garni d'insignes, en l'espèce les insignes métalliques que sont la couronne, l'épée et l'anneau – les autres étant suggérés par la présence de ceux-ci. Selon la rubrique, les ornements sont déposés « sur l'autel » après la demande de consentement du peuple et avant le dévêtement et la remise de l'épée<sup>1804</sup>. L'autel de l'image quatrième (fig. 4) relative à un rite antérieur au consentement populaire, à savoir la prosternation du roi pendant les litanies<sup>1805</sup>, est donc présenté à juste titre vide d'insignes<sup>1806</sup>.

---

Turnhout, Brepols, 2005, p. 147-175, p. 149. Sur la production de cet atelier sous le règne de saint Louis, voir BRANNER R., *Manuscript Painting in Paris during the Reign of Saint Louis*, Berkeley, University of California Press, 1977, 270 p., p. 87 et 91.

<sup>1800</sup> BONNE J.-C., « Images du sacre », in LE GOFF J. *et al.*, *op. cit.*, p. 91 et 92. Notez que Jean-Claude Bonne présente également les enluminures de l'*ordo* de 1250 dans BONNE J.-C., « The Manuscript of the Ordo of 1250 and Its Illuminations », in BAK M. (dir.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 58-70.

<sup>1801</sup> BONNE J.-C., « Images du sacre », in LE GOFF J. *et al.*, *op. cit.*, p. 93 et 145 et svt.

<sup>1802</sup> Voir annexe 3, fig. 6.

<sup>1803</sup> GOULLET M. (trad.), « Texte latin et traduction française du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France », *op. cit.*, p. 272.

<sup>1804</sup> « *Postmodum positus super altare corona regia, gladio...* » (OCF, p. 352). Contrairement à l'*ordo* de Reims (« *Postmodum iam antea preparatis et positus* » [OCF, p. 300, nous soulignons]), l'instant du dépôt des ornements est précis.

<sup>1805</sup> Voir annexe 3, fig. 4.

<sup>1806</sup> Dans l'*ordo* de 1250, il n'est pas prescrit que la Sainte Ampoule apportée en procession au début de la cérémonie doive être placée dès ce moment-là sur l'autel : « l'abbé de Saint-Remi de Reims doit apporter avec

Mais les images septième lors de l'onction des mains, huitième lors de la préface récitée par le prêtre alors que le roi n'a reçu que l'épée, et neuvième lors du revêtement du roi alors qu'il a reçu certes le sceptre et la verge, mais non encore la couronne et l'anneau, représentent en dépit de la réalité du rituel un autel dépourvu d'insignes<sup>1807</sup>. La raison est que ces enluminures proposent une représentation plus symbolique que descriptive : « les écarts comme les absences, loin d'être des erreurs ou des oublis accidentels, relèvent d'une certaine vision du rituel. »<sup>1808</sup> L'enlumineur a donc volontairement choisi de réserver le symbole des insignes sur l'autel pour le rite de l'onction du roi.

Le lien entre les insignes sur l'autel et la consécration du roi est le suivant : de même que le roi en étant oint par le chrême se remplit de sa sacralité, de même les insignes aussi « en passant par l'autel – pôle sacralisateur placé à droite, comme il se doit – [...] s'imprègnent [aussi] de sa sacralité »<sup>1809</sup>. À la consécration de la personne du roi par l'onction est de la sorte associée la consécration des insignes du roi par l'autel – lequel soit dit en passant tire lui-même sa consécration de « l'onction du chrême »<sup>1810</sup> par l'évêque<sup>1811</sup>, comme le roi. C'est dire combien le rôle de l'autel demeure essentiel, même au sein du rite de l'onction où la table sacrée ne semble pourtant pas utile. Il est ainsi manifeste que l'onction du roi est toute relative à l'autel.

Et pour cause, commentant la parole de Jésus selon laquelle c'est « l'autel qui sanctifie l'offrande »<sup>1812</sup>, saint Augustin conclut que « le temple et l'autel sont le Christ même »<sup>1813</sup>. Seul le Christ sanctifie, et cela en particulier à travers l'autel qui lui est consacré et qui le représente. Au XIII<sup>e</sup> siècle, saint Thomas résume la haute signification christique de l'autel : étant oint, l'autel « représente la sainteté du Christ »<sup>1814</sup> ; étant le lieu de la consécration du « sacrement du corps et du sang du Seigneur »<sup>1815</sup>, il « représente [I]a croix sur laquelle [le Christ] a été

---

révérence, en procession avec croix et cierges, la sacro-sainte ampoule sous un dais » GOULLET M. (trad.), *op. cit.*, p. 260).

<sup>1807</sup> Voir annexe 3, fig. 7-9.

<sup>1808</sup> BONNE J.-C., *op. cit.*, p. 92.

<sup>1809</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>1810</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 83, art. 3, sol. 2.

<sup>1811</sup> « Et parce que la bénédiction du chrême, de l'huile sainte et de l'huile des infirmes, et des autres choses qui reçoivent une *consécration*, comme l'autel, l'église, les vêtements et les vases sacrés, confèrent à ces choses une certaine capacité pour l'accomplissement des sacrements qui ressortissent à la fonction des prêtres, c'est pour cela que de telles consécrationes sont réservées à l'évêque comme au chef de tout l'ordre ecclésiastique. » (*Ibid.*, q. 82, art. 1, sol. 4)

<sup>1812</sup> « *altare quod sanctificat donum* » (Mat 23, 19).

<sup>1813</sup> « *templum et altare ipsum Christum* » (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Quaestiones Evangeliorum*, 1, 34, *supra* Mat 23, 17-19, PL 35, 1329).

<sup>1814</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 82, art. 1, sol. 4.

<sup>1815</sup> « Isidore dit dans une lettre, et l'on retrouve ce texte dans les *Décrets* de Gratien : "Il appartient au prêtre de consacrer le sacrement du corps et du sang du Seigneur sur l'autel de Dieu." » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 82, art. 1, s. c.)

immolé »<sup>1816</sup> ; en somme, il « symbolise le Christ lui-même »<sup>1817</sup> ; de plus, on y scelle « les reliques des saints »<sup>1818</sup>. Dès lors, puisque c'est « l'autel qui sanctifie l'offrande » selon l'Évangile, l'enlumineur montre que la consécration de la personne du roi résulte de la consécration sur l'autel des insignes de sa royauté.

Plus encore, étant oint agenouillé devant l'autel, les mains jointes au-dessus, sans d'ailleurs que l'évêque ne s'interpose étant situé sur le côté au second plan, c'est aussi le roi lui-même qui s'offre à l'autel en même temps qu'il recouvre sa royauté. L'offrande de la personne du roi est d'ailleurs auparavant illustrée en propre dans l'enluminure quatrième relative à sa prosternation durant les litanies<sup>1819</sup>. Dans cette image : les évêques « se sont écartés comme pour livrer le roi à la puissance divine. L'intimité du contact du roi avec le sacré est signifiée par la superposition de la tête et des bras avec l'autel »<sup>1820</sup>.

En somme, une chose est à retenir. La vertu de l'huile sanctifiée par laquelle la Trinité fait le roi – conformément au sens de la formule « *Ungo te in regem de oleo sanctificato, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* » – est intrinsèquement conditionnée par l'offrande préalable de la royauté sur l'autel, c'est-à-dire au Christ, qui la sanctifie. L'enlumineur manifeste ainsi la nature juridique de la consécration royale qu'il conçoit comme une double donation entre le roi et Dieu.

Dans la scène de l'onction, l'offrande de la royauté à l'autel est de plus enrichie par l'offrande personnelle de l'épée.

## 2. Un roi offrant de sa main son épée à l'autel tout en recevant l'onction

L'offrande personnelle de l'épée et sa *traditio* précèdent immédiatement la préparation du chrême et les onctions. L'enlumineur aurait pu traiter les rites de l'épée à part des rites de l'onction de sorte à mieux valoriser en propre ces derniers. Mais il n'en est rien : sur les trois compartiments composant l'image de l'onction, deux – à gauche et à droite – sont dédiés uniquement au rite de l'épée et, qui plus est, le compartiment central voué à l'onction ne lui conserve pas moins une place de choix en la faisant figurer au premier plan sur l'autel. Le

---

<sup>1816</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 83, art. 1, sol. 2.

<sup>1817</sup> *Ibid.*, art. 3, sol. 2.

<sup>1818</sup> « on consacre un autel, avec les reliques des saints dont "la vie est cachée avec le Christ en Dieu". Aussi lit-on dans la même Distinction : "On a décidé que les autels où l'on constate qu'on n'a déposé ni corps ni reliques de martyrs seront détruits, si c'est possible, par les évêques qui ont l'autorité en ces lieux." » (*Id*).

<sup>1819</sup> Voir annexe 3, fig. 4.

<sup>1820</sup> BONNE J.-C., *op. cit.*, p. 163. D'autres détails très pertinents sont relevés en ce sens par J.-C. Bonne, voir son commentaire de l'enluminure quatrième dans *ibid.*, p. 161-164.

nouveau rite de l'épée de l'*ordo* de Reims de 1230 est donc plus que mis en valeur, il est – à l'instar du dépôt des insignes – inséré au cœur de la consécration. J.-C. Bonne souligne à nouveau l'importance de l'autel à propos du rite de l'épée :

[l'épée] est passée, par la médiation de l'autel, du groupe des clercs au groupe des nobles [...]. La transitivité du passage est rendue sensible avec une remarquable subtilité par les postures : à gauche, les évêques se tiennent bien droits, à droite, les nobles ont le corps rejeté légèrement en arrière (ce qui accuse le mouvement vers la droite) et, surtout, le sénéchal a ramené contre lui l'épée que l'évêque lui tendait en avant<sup>1821</sup>

Conformément à la rubrique selon laquelle le roi « doit porter [« offrir » à partir du dernier *ordo* capétien] [l'épée] humblement sur l'autel »<sup>1822</sup>, l'image rend compte du geste du roi opérant la « transitivité du passage »<sup>1823</sup> :

[sur l'autel, l'épée] est tournée vers la droite et le pommeau, débordant légèrement de la table d'autel, est placé juste sous les mains jointes du roi, en sorte que ce geste, manifestement lié à l'onction qu'il reçoit, peut aussi être compris comme une manière d'offrir à Dieu l'épée.<sup>1824</sup>

Comme J.-C. Bonne le montre, l'enlumineur fige habilement la position des mains du roi selon une double attitude : elles expriment en même temps et l'offrande de l'épée et la piété due à l'onction. Ceci corrobore et renforce ce que nous avons conclu à propos de la place des insignes, à savoir que la vertu constituante de l'huile est intrinsèquement conditionnée par l'offrande préalable de la royauté sur l'autel. En outre, la couronne et l'anneau sont placés dans le prolongement de l'épée et au plus près d'elle, ce qui accentue l'idée qu'en offrant l'épée, le roi n'offre pas une partie de sa royauté mais bien tout ce qu'elle peut représenter – elle qui incarne en son entier l'« office » comme l'enseigne Jean de Salisbury<sup>1825</sup> et à sa suite l'*ordo* de 1250<sup>1826</sup>. L'enlumineur se sert ainsi du rite de l'offrande de l'épée pour montrer que la consécration du roi procède d'une double donation.

C'est dans ce même but qu'il superpose le dévêtement au rite de l'onction.

---

<sup>1821</sup> L'auteur continue : « ce geste de réception – voir aussi les mains, paumes tournées en avant – est encore amplifié par l'intervalle laissé entre la colonnette et le sénéchal, comme s'il désignait l'espace parcouru par le bras pour amener l'épée à soi ; au contraire, de l'autre côté, l'évêque tend jusqu'à la hauteur de la colonnette placée devant lui. » (*Ibid.*, p. 169)

<sup>1822</sup> « *quem debet rex humiliter afferre ad altare* » (*OCF*, p. 353). Nous traduisons.

<sup>1823</sup> BONNE J.-C., *loc. cit.*

<sup>1824</sup> *Id.*

<sup>1825</sup> Voir p. 391.

<sup>1826</sup> Voir la citation relative à la note 1789.

### 3. Un dévêtement associé à l'offrande des insignes à l'autel et superposé à l'onction

Selon l'*ordo* de 1250, le dévêtement suit immédiatement<sup>1827</sup> le dépôt sur l'autel des insignes et précède les étapes successives de la remise des chausses et des éperons, de l'épée et l'onction<sup>1828</sup>. Le manuscrit prescrit : « Le roi, debout devant l'autel, dépose ses vêtements, à l'exception de la tunique de soie, ouverte bien grand sur le devant et dans le dos. »<sup>1829</sup> L'enluminure cinquième qui précède la scène de l'onction est celle qui illustre la *traditio* des chausses et des éperons<sup>1830</sup>. Comme le remarque J.-C. Bonne, l'image « ne montre pas qu'à ce moment-là le roi n'est plus vêtu que de sa tunique de soie, qui doit être déjà profondément ouverte sur la poitrine et dans le dos ». L'historien de l'art l'explique ainsi :

l'ouverture de la tunique du roi est exigée par les onctions qu'il va recevoir, or, cette phase qui suit immédiatement est la plus sacrée et ne peut être accomplie que par l'archevêque de Reims. L'enlumineur a donc soigneusement évité toute superposition entre le moment du rituel qui ne dépend que des nobles [la remise des chausses et des éperons] et celui qui ne relève que des clercs [l'onction].<sup>1831</sup>

Mais il y a plus : l'enluminure septième de l'onction sur les mains (qui suit l'enluminure de l'onction du roi), représente le capétien habillé de tous ses vêtements habituels et tunique fermée<sup>1832</sup>, alors que selon l'*ordo* le revêtement a lieu plus tard, à savoir « une fois terminées toutes les onctions »<sup>1833</sup>. On pourrait supposer qu'il s'agit d'une superposition du rite du revêtement avec le rite de l'onction des mains. Mais l'enluminure suivante neuvième (la huitième est la seule où le roi est absent, lors de la préface<sup>1834</sup>) dément cela : le rite du revêtement y est clairement figuré au sein des deux compartiments du registre supérieur où l'on voit à gauche des personnages fermant la tunique, puis à droite d'autres passant au roi un nouvel habit<sup>1835</sup>. Il y a donc en tout deux omissions du dénudement du roi : aux enluminures cinquième (remise des chausses et des éperons) et septième (onction sur les mains), de sorte que seule

---

<sup>1827</sup> Voir note 1804.

<sup>1828</sup> OCF, p. 352 et 353

<sup>1829</sup> « *rex ante altare stans deponit vestas suas, preter tunicam sericam bene profunde apertam ante in pectore et retro in dorso* » (OCF, p. 352).

<sup>1830</sup> Voir annexe 3, fig. 5.

<sup>1831</sup> BONNE J.-C., *op. cit.*, p. 165.

<sup>1832</sup> Voir annexe 3, fig. 7.

<sup>1833</sup> GOULLET M. (trad.), « Texte latin et traduction française du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France », *op. cit.*, p. 278. « *Post inunctionem omnium predictorum sic factam* » (OCF, p. 357).

<sup>1834</sup> Voir annexe 3, fig. 8.

<sup>1835</sup> Voir annexe 3, fig. 9.

l'enluminure sixième (l'onction du roi) représente le dépouillement royal – l'enluminure neuvième étant au contraire un rhabillage<sup>1836</sup>.

La liberté que prend le concepteur avec le texte et même avec l'entendement – sur trois images successives le roi est dénudé, puis habillé, puis rhabillé – marque une intention symbolique. Celle, selon nous, d'identifier le dévêtement à l'offrande des insignes sur l'autel, à l'offrande personnelle de l'épée et à l'onction qui en résulte, pour mieux symboliser la double donation entre le roi et Dieu. Identification qui de plus est accentuée par le sentiment de deux instants capturés et confondus ensemble en dehors du temps : l'instant des manches de la tunique figées par l'image avant leur chute complète, donnant l'impression d'un flottement « invraisemblable »<sup>1837</sup>, et l'instant du tracé de l'aiguille figée dans l'exécution d'une croix rouge<sup>1838</sup>. Le dépouillement du roi est ainsi spatialement et temporellement uni à l'acte de l'offrande du roi à l'autel, d'où résulte la *re*constitution de la royauté par l'action de la Trinité. Quoique le pouvoir royal soit juridiquement toujours le même, en passant par l'autel il subit toutefois une conversion vers le sacré, comme l'illustrent les images du revêtement où « d'une phase à l'autre, le corps du roi pivote de gauche à droite [vers l'autel] – ce qui souligne la succession et le changement »<sup>1839</sup> opérées par la table sacrée et pour laquelle le roi rend un hommage de sa tête et de ses mains priantes<sup>1840</sup>.

En conclusion, l'enluminure de l'onction du roi est dans l'*ordo* de 1250 entièrement tournée vers l'expression symbolique de la double donation caractérisant la nature juridique de la consécration royale, ceci en concentrant à son seul endroit et souvent en dépit de la réalité : la présence des insignes sur l'autel, l'offrande de l'épée par la main du roi et son dépouillement. L'enlumineur n'a toutefois pas exploité la symbolique de la patène – rappelant pourtant l'offertoire de la messe – sur laquelle doit se préparer le chrême mélangé à une parcelle de l'huile de la Sainte Ampoule<sup>1841</sup>. Dérogeant aux prescriptions, dans l'image l'archevêque tient en sa main gauche non pas la patène mais l'ampoule elle-même de laquelle il semble avoir directement puisé avec une aiguille pour oindre le roi. Le dessinateur opte ainsi pour une valorisation maximale de l'origine céleste de l'huile.

---

<sup>1836</sup> Rhabillage qui s'opère, notons-le, en lien étroit avec l'autel que le roi désigne de ses mains jointes, comme s'il s'agissait d'une prise d'habit monastique. Voir annexe 3, fig. 9, et voir le commentaire de BONNE J.-C., *op. cit.*, p. 175 et 176.

<sup>1837</sup> *Ibid.*, p. 169. J.-C. Bonne y voit « comme deux bras écartés vers le bas » à la manière d'une « attitude de prière » (*id.*), ce qui est certainement aussi vrai.

<sup>1838</sup> « la substance [de l'onction] est normalement quasi-invisible » (*ibid.*, p. 172).

<sup>1839</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>1840</sup> Voir annexe 3, fig. 9.

<sup>1841</sup> Voir p. 427 et svt.

À la suite de l'*ordo* parisien de 1250, Reims produit à son tour au XIII<sup>e</sup> siècle un *ordo* de couronnement enluminé qui renouvelle l'enseignement artistique sur la double donation.

B. Les enluminures de l'*ordo* de Wolfenbüttel (fin XIII<sup>e</sup> siècle) : une production rémoise valorisant l'offrande du roi, de l'épée, de la Sainte Ampoule et du chrême à l'autel en vue de l'investiture royale par Dieu

François Avril a mis à jour en 2015 un exemplaire enluminé du dernier *ordo* capétien<sup>1842</sup>. Produit à « Reims » et datant du dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle au regard du « style » de la « décoration »<sup>1843</sup>, le manuscrit est probablement lié au couronnement de « Philippe le Bel, le 6 janvier 1286 » du fait que « dans les litanies, l'apôtre Philippe est le seul saint dont le nom soit mis en valeur au moyen d'un bout de ligne nettement plus élaboré que les autres »<sup>1844</sup>. François Avril nomme ce manuscrit *ordo* de Wolfenbüttel, en référence au nom de la ville allemande où il est conservé à la Herzog August Bibliothek. Les enluminures de cet *ordo* qui avaient jusque-là échappées à l'attention des historiens du sacre<sup>1845</sup> intéressent notre sujet puisqu'elles valorisent à nouveau, à la suite des images de l'*ordo* de 1250, la liturgie de la double donation. L'ouvrage rémois de Wolfenbüttel est toutefois bien plus modeste que l'*ordo* de 1250, son pendant parisien du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle dont les grandes peintures larges de 43 mm à 92 mm et hautes de 42 mm à 140 mm<sup>1846</sup> couvrent deux pages entières, et la moitié ou le tiers de sept autres pages<sup>1847</sup>. À l'inverse, les enluminures rémoises se présentent « sous forme de scènes minuscules, comprimées dans des initiales dont la hauteur ne dépasse jamais deux unités de réglure, à l'exception de la première [...] haute de cinq lignes. »<sup>1848</sup> Dans l'*ordo* de Wolfenbüttel, huit initiales historiées illustrent divers aspects du sacre du roi de France, à savoir : la procession de la Sainte Ampoule<sup>1849</sup>, la prosternation du roi devant l'autel<sup>1850</sup>, l'offrande de l'épée par la main du roi sur l'autel<sup>1851</sup>, l'offrande – c'est la question que nous

---

<sup>1842</sup> AVRIL Fr., « L'*ordo* du sacre des rois de France conservé à la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel, nouveau témoin de l'enluminure rémoise à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle », in *Art de l'enluminure*, vol. 54, 2015, p. 4-16. La référence du manuscrit est la suivante : *Ordo* de Wolfenbüttel, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, MS Cod. Guelf. 82.3 Aug. 2<sup>o</sup>, fol. 1<sup>r</sup>-30<sup>v</sup>.

<sup>1843</sup> *Ibid.*, p. 4 et 11.

<sup>1844</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>1845</sup> *Ibid.*, p. 4 et 5.

<sup>1846</sup> Voir note 1801

<sup>1847</sup> Voir les images dans l'*ordo* de 1250, Paris, BNF, MS latin 1246, fol. 1<sup>r</sup>-42<sup>r</sup>, dont certaines sont reproduites en annexe 3.

<sup>1848</sup> AVRIL Fr., *op. cit.*, p. 8.

<sup>1849</sup> *Ordo* de Wolfenbüttel, *op. cit.*, fol. 2<sup>v</sup>.

<sup>1850</sup> *Ibid.*, fol. 4<sup>v</sup>.

<sup>1851</sup> *Ibid.*, fol. 6<sup>v</sup>.

nous poserons – de la Sainte Ampoule sur l’autel par les évêques et le roi<sup>1852</sup>, les litanies<sup>1853</sup>, la préparation du chrême sur l’autel<sup>1854</sup>, l’onction et le couronnement<sup>1855</sup>, et la communion du roi<sup>1856</sup>. Malgré le format très restreint de ces huit scènes, six d’entre-elles représentent l’autel<sup>1857</sup>, ce qui montre déjà son importance pour la consécration du roi aux yeux de l’enlumineur. En ce qui concerne la double donation, les initiales historiées de l’*ordo* de Wolfenbüttel présentent d’abord la donation première du prince à Dieu sur l’autel, à savoir l’offrande du roi, de son épée, de la Sainte Ampoule et du saint chrême (1) ; puis la donation seconde de Dieu au prince depuis l’autel, à savoir l’investiture de la royauté par l’onction et le couronnement (2).

#### 1. La donation première du prince à Dieu sur l’autel : l’offrande du roi, de son épée, de la Sainte Ampoule et du saint chrême

L’enlumineur de l’*ordo* de Wolfenbüttel illustre la donation première du prince à Dieu par l’image de la prosternation qui consiste en une offrande du roi à l’autel (a), puis par l’image de l’épée qui valorise l’offrande par la main du roi à l’autel (b), et enfin par les images de la Sainte Ampoule et de la préparation du chrême qui signifient une offrande de l’onction royale à l’autel (c).

##### a. L’image de la prosternation : une offrande du roi à l’autel

Après la première enluminure illustrant la procession de la Sainte Ampoule jusqu’à la cathédrale, la deuxième enluminure de l’*ordo* de Wolfenbüttel relative au sacre peint la prosternation du roi devant l’autel<sup>1858</sup>. Cette image se situe dans le texte après les serments royaux et historie la rubrique disposant : « Ces promesse faites, est aussitôt commencé le *Te Deum laudamus*, et les deux archevêques ou évêques conduisent le roi par la main devant l’autel où il se prosterne jusqu’à la fin du *Te Deum laudamus*. »<sup>1859</sup> Après avoir mis en lumière la

---

<sup>1852</sup> *Ibid.*, fol. 7<sup>r</sup>.

<sup>1853</sup> *Ibid.*, fol. 7<sup>v</sup>.

<sup>1854</sup> *Ibid.*, fol. 14<sup>v</sup>.

<sup>1855</sup> *Ibid.*, fol. 15<sup>r</sup>.

<sup>1856</sup> *Ibid.*, fol. 25<sup>v</sup>.

<sup>1857</sup> Voir l’annexe 4.

<sup>1858</sup> Voir l’annexe 4, fig. 2.

<sup>1859</sup> « *Hiis factis promissionibus, statim incipitur "Te Deum laudamus," et duo archiepiscopi vel episcopi ducunt regem per manus ante altare, qui prosternit se ante altare usque in finem "Te Deum laudamus."* » (Dernier *ordo* capétien, *OCF*, p. 384 ; nous traduisons)



procession de la Sainte Ampoule – ce qui se comprend eu égard à l’origine rémoise de l’*ordo* –, le miniaturiste n’attire donc pas l’attention sur les serments – qui engagent pourtant le roi envers l’Église et le royaume –, mais sur la prosternation du prince devant l’autel alors que ce rite peut paraître secondaire. Sur l’image, le roi prosterné porte en dépit de la réalité une couronne fleurdelysée, ce qui atteste d’une intention symbolique ; – dans l’image suivante relative à l’épée le roi n’est d’ailleurs plus couronné en accord avec le cérémonial<sup>1860</sup>. Il faut de plus remarquer que la tête couronnée se superpose à l’autel, de sorte que la prosternation fait entrer le prince et l’objet de son pouvoir en contact avec l’objet sacré. Des évêques se tiennent debout près du roi, face à l’autel, et chantent le *Te Deum* afin que la prière de l’Église sanctifie l’humble dévotion royale. Si l’enlumineur tient à figurer cette scène apparemment mineure en l’agrémentant d’une couronne symbolique, c’est qu’elle a nécessairement un sens dans l’économie du sacre. Il faut comprendre que dans cette image le capétien ne se prosterne pas en simple prince attendant son autorité, mais en véritable roi, comme l’atteste sa couronne délibérément représentée, – et ce en accord justement avec le règne de Philippe le Bel inaugurant une monarchie purement héréditaire lors de son avènement en 1285<sup>1861</sup>. De plus, selon la rubrique historiée, c’est lors de la prosternation et le *Te Deum* que sont posés sur l’autel les insignes royaux<sup>1862</sup>, ce qui vaut offrande à Dieu et à l’Église selon le *Policraticus* de Jean de Salisbury<sup>1863</sup> connu à l’abbaye Saint-Remi de Reims depuis le milieu du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1864</sup>. Par la scène de la prosternation d’un prince titulaire de son pouvoir royal en vertu de la nouvelle succession héréditaire, l’enlumineur met donc davantage en valeur l’acte d’offrande personnel du roi à l’autel en union avec les insignes que l’on dépose et offre en même temps sur l’autel. La nouvelle réalité de la succession instantanée de Philippe le Bel permet donc à l’enlumineur de renforcer la dimension personnelle de l’offrande royale à l’autel. Le rite de la prosternation est du reste d’autant mieux choisi pour souligner l’offrande de la personne du roi qu’il s’accomplit après les promesses, c’est-à-dire après un engagement rappelant par analogie – selon Jean de Salisbury – la « sainte profession » du moine s’offrant à Dieu<sup>1865</sup>.

---

<sup>1860</sup> Voir l’annexe 4, fig. 3.

<sup>1861</sup> Voir p. 140 et svt. On notera que les images de l’*ordo* de 1250 représentent toujours le roi sans couronne avant son couronnement, conformément au caractère encore électif de la monarchie de cette époque (voir l’*ordo* de 1250, Paris, BNF, MS latin 1246, fol. 1<sup>r</sup>-26<sup>r</sup>).

<sup>1862</sup> Voir p. 416 et svt.

<sup>1863</sup> Voir p. 389 et svt.

<sup>1864</sup> Voir p. 400.

<sup>1865</sup> Voir p. 389 et svt.

Après avoir souligné l'idée d'offrande dès l'arrivée du roi à l'autel, l'enlumineur ne pouvait pas ne pas illustrer la même idée à propos des rites de l'épée qui s'y prêtent parfaitement, à l'exemple de l'*ordo* de 1250.

b. L'image de l'épée : la valorisation de l'offrande par la main du roi à l'autel

La troisième enluminure de l'*ordo* de Wolfenbüttel relative à une scène du sacre est dédiée aux rites de la remise de l'épée<sup>1866</sup>. C'est la seule image figurant l'épée du sacre. L'image illustre la rubrique suivante :

<p><i>Gladium debet rex humiliter recipere de manu archiepiscopi, et offerre ad altare et statim resumere de manu archiepiscopi et incontinenti dare senescallo Francie [...] ad portandum ante se et in ecclesia usque ad finem misse, et post missam usque ad palatium.</i><sup>1867</sup></p>	<p>Le roi doit recevoir humblement l'épée des mains de l'archevêque, l'offrir à l'autel, la recevoir à nouveau des mains de l'archevêque, et incontinent la donner au sénéchal de France [...] pour qu'il la porte devant lui, dans l'église jusqu'à la fin de la messe, et après la messe jusqu'au palais.<sup>1868</sup></p>
--	--

En historiant ce paragraphe sur l'espace restreint de deux unités de réglure, le miniaturiste est contraint d'opérer un choix. Il ne choisit pas la scène du roi recevant l'épée de la main de l'archevêque – pourtant hautement significative de l'investiture royale –, ni celle du roi donnant son arme au sénéchal, mais celle du roi offrant son épée à l'autel. On voit en ce sens le roi agenouillé tendant vers l'autel de ses mains l'épée, tandis que l'archevêque qui se tient debout à côté du roi lui commande de son index gauche<sup>1869</sup> désignant l'autel d'y déposer et d'y offrir l'insigne. C'est donc bien pour le peintre rémois l'acte d'offrande qui importe plus que l'investiture de l'épée. Il développe en cela l'intention des rédacteurs de l'*ordo* de Reims qui autour de 1230 introduisent dans la tradition française ce rite de l'épée pour rendre le roi plus participant à l'offrande de son pouvoir.

L'atelier rémois du dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle entend toutefois ne pas laisser la Sainte Ampoule et le chrême étrangers à l'offrande de la royauté sur l'autel.

<sup>1866</sup> Voir annexe 4, fig. 3.

<sup>1867</sup> Dernier *ordo* capétien, *OCF*, p. 386 et 387.

<sup>1868</sup> Nous traduisons.

<sup>1869</sup> La main gauche ne saurait traduire un geste de bénédiction.

c. Les images de la Sainte Ampoule et de la préparation du chrême : une offrande de l'onction royale à l'autel

Après l'image de l'épée, l'*ordo* de Wolfenbüttel dessine sur la page suivante le dessin d'un roi couronné, agenouillé et les mains jointes devant l'autel sur lequel est exposée la Sainte Ampoule<sup>1870</sup>. Inventée par l'*ordo* de Reims vers 1230<sup>1871</sup>, il s'agit de la rubrique historiée suivante :

<p><i>Crisma in altari ponitur super patenam consecratam, et archiepiscopus sacrosanctam ampullam quam abbas sancti remigii attulit super altare debet aperire et inde cum acu aurea aliquantulum de oleo celitus misso attrahere, et crismati parato in patena diligentius cum digito immiscere ad inungendum regem, qui solus inter universos reges terre hoc glorioso prefulget privilegio ut crismate mixto cum oleo celitus misso modo alio quam ceteri reges singulariter inungatur.</i><sup>1872</sup></p>	<p>Le chrême est posé à l'autel sur une patène consacrée, et l'archevêque doit ouvrir la sacro-sainte ampoule que l'abbé de Saint-Remi a apportée sur l'autel, et puis avec une aiguille d'or extraire un peu d'huile envoyée du Ciel et, la mélanger soigneusement avec le doigt au chrême préparé dans la patène pour oindre le roi, qui seul d'entre tous les rois de la terre peut se prévaloir de ce glorieux privilège d'être spécialement oint d'un chrême mêlé à une huile envoyée du Ciel.<sup>1873</sup></p>
---	--

Quoiqu'il est question à ce moment-là de la préparation du chrême, l'enlumineur historie cette rubrique en ne retenant que le fait de la Sainte Ampoule sur l'autel et sa vénération.

Le procédé de la préparation du chrême mélangé sur la patène à une once de l'huile de la Sainte Ampoule est imagé plus tard pour la rubrique qui, juste avant de prescrire les onctions, fait allusion à ce mélange « sur la patène »<sup>1874</sup>. L'illustration<sup>1875</sup> montre à nouveau un roi couronné, agenouillé et les mains jointes devant l'autel, sur lequel gît toujours la Sainte Ampoule, cette fois-ci à côté de la patène où l'archevêque opère le mélange.

En somme, la position du corps agenouillé du roi devant l'autel se répète trois fois de suite, à savoir à l'image de l'offrande de l'épée (fig. 3), à l'image de la vénération de la Sainte

<sup>1870</sup> Voir l'annexe 4, fig. 4.

<sup>1871</sup> Voir p. 427.

<sup>1872</sup> *Ordo* de Wolfenbüttel, *op. cit.*, fol. 7<sup>r-v</sup>. Voir le dernier *ordo* capétien, *OCF*, p. 387.

<sup>1873</sup> Nous traduisons.

<sup>1874</sup> « *Hic inungatur untione crismatis et olei de celo missi prius ab archiepiscopo confecti in patena, sicut superius dictum est.* » (Denier *ordo* capétien, *OCF*, p. 395).

<sup>1875</sup> Voir l'annexe 4, fig. 6.

Ampoule (fig. 4), et enfin à l'image de la préparation du chrême (fig. 6)<sup>1876</sup>. Le dessinateur propose donc un parallèle, un lien de continuité, entre ces trois images ; – ce qui est d'autant plus probable qu'aux figures 4 et 6 les rubriques historiées, ne disant mot de l'attitude du roi en se concentrant sur les gestes de l'archevêque, n'obligeaient pas le dessinateur à figurer le capétien. Or, la première des trois peintures, relative à l'épée, concerne un rite de donation consistant dans le dépôt de l'épée sur l'autel par le roi. Justement, les figures 4 et 6 relatives à des rubriques décrivant ou rappelant la préparation du chrême touchent aussi au fait de dépôts sur l'autel : à savoir le chrême et la Sainte Ampoule – « *Le chrême est posé à l'autel sur une patène consacrée, et l'archevêque doit ouvrir la sacro-sainte ampoule que l'abbé de Saint-Remi a apportée sur l'autel*<sup>1877</sup> ». Le lien entre les figures 3, 4 et 6 tient donc dans le dépôt sur l'autel. Aussi, l'enlumineur veut montrer que de même que le dépôt de l'épée sur l'autel vaut offrande à Dieu, de même le dépôt de la Sainte Ampoule sur l'autel et du chrême à l'autel sur la patène (instrument par excellence de l'offertoire comme nous l'avons vu<sup>1878</sup>) valent don à Dieu. Au-delà du parallèle entre les figures 3, 4 et 6, souligné par un roi agenouillé devant l'autel, la présence du roi priant manifeste de plus le caractère personnel de l'offrande, en accord avec la figure 2 de la prosternation. La dévotion du roi envers la relique devient par la peinture une prière d'offrande de la Sainte Ampoule et du chrême – en somme de l'onction qu'il doit recevoir –, de sorte que le roi participe pleinement au don de sa personne et de sa royauté à l'autel.

Pour l'enlumineur, Dieu ayant reçu sur l'autel de la part du prince, et sa personne royale, et son épée et l'onction, le Seigneur peut à présent investir le capétien de son pouvoir par le sacre et le couronnement.

## 2. La donation seconde de Dieu au prince depuis l'autel : l'investiture de la royauté par l'onction et le couronnement

L'*ordo* de Wolfenbüttel concentre dans une seule image l'onction et l'imposition de la couronne<sup>1879</sup>. L'autel est toujours présent et le roi se tient encore à genoux face à l'autel. Chose pertinente, l'archevêque est placé entre le roi et l'autel à la manière d'un médiateur communiquant le pouvoir offert à l'autel au roi. Cette impression est renforcée par le fait que le corps du prélat se superpose derrière l'autel, et que sa main et son bras tenant la patène

<sup>1876</sup> La cinquième figure relative à une scène du sacre ne représente pas le roi et montre seulement des évêques chantant les litanies devant un lutrin (voir *Ordo* de Wolfenbüttel, *op. cit.*, fol. 7<sup>v</sup>).

<sup>1877</sup> Nous soulignons.

<sup>1878</sup> Voir p. 427 et svt.

<sup>1879</sup> Voir l'annexe 4, fig. 7.

touchent le front de l'autel, de sorte que le consécrateur est comme une excroissance de l'autel. De plus, le roi est comme mis en contact avec l'autel par l'intermédiaire de la patène contenant l'onction, car la patène jouxte d'un côté le front du roi et de l'autre le front de l'autel. L'imposition de la couronne opérée en même temps par une tierce personne montre que l'onction et le couronnement, quoique matériellement étalés dans le temps, ne forment qu'une réalité<sup>1880</sup>, à savoir Dieu donnant la royauté. Les divers détails que nous avons soulignés sur l'importance de l'autel dans l'acte de l'onction et du couronnement montrent, en somme, l'effort du miniaturiste pour faire comprendre que le prince reçoit de Dieu la royauté qu'il a préalablement offerte sur l'autel.

En conclusion, les enluminures rémoises du dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle de l'*ordo* de Wolfenbüttel mettent en exergue la nature juridique du sacre et du couronnement consistant en une double donation de la royauté entre un roi désormais héréditaire et Dieu. À la suite des deux précédents du XIII<sup>e</sup> siècle que sont l'*ordo* de 1250 et de l'*ordo* de Wolfenbüttel, l'*ordo* de Charles IV et de Jeanne d'Évreux au XIV<sup>e</sup> siècle met-il également en valeur la double donation ?

C. Les enluminures de l'*ordo* de Charles IV et Jeanne d'Évreux (1330 *ca.*) : une commande aristocratique valorisant l'offrande de l'épée et illustrant une double donation de l'Ampoule

Contrairement à l'*ordo* de 1250, l'*ordo* de Charles IV et Jeanne d'Évreux<sup>1881</sup> qui se base sur le dernier *ordo* capétien apparaît comme une commande privée. En tenant compte du fait que le début du manuscrit est perdu jusqu'au rite de l'épée (13 folios disparus environ pour 33 folios restants<sup>1882</sup>), il faut savoir que :

une place considérable est donnée à deux femmes puisque, sur 31 initiales historiées conservées, plus de la moitié leur sont consacrées : 8 pour les images de la reine, 5 pour ses armoiries, 4 pour celle d'une parente (au total 19 images féminines contre 12 images pour le roi).<sup>1883</sup>

---

<sup>1880</sup> On se souviendra en ce sens selon Guillaume Durand de Mende l'« intention » de la liturgie prime sur le « temps », voir p. 297.

<sup>1881</sup> *Ordo* de Charles IV et Jeanne d'Évreux, Urbana, University of Illinois Library, MS non numéroté intitulé *Ordo ad consecrandum et coronandum regem et reginam Franciae*, fol. 1<sup>r</sup>-23<sup>v</sup>.

<sup>1882</sup> BONNE J.-C., *op. cit.*, p. 209.

<sup>1883</sup> *Ibid.*, p. 213.

À partir de ces indices, Anne D. Hedeman en vient à la conclusion que le manuscrit est composé pour une femme de la maison d'Évreux. L'ouvrage donc célèbre le nouveau statut social de la maison d'Évreux promu par le mariage d'un de ses membres à la maison royale<sup>1884</sup>.

Autre différence : les enluminures sont d'un format bien plus modeste que celles du temps de saint Louis. Il s'agit « de petites initiales historiées (presque toutes hautes de deux lignes, environ 20 x 25 mm) »<sup>1885</sup>. Les images sont donc poussées à la sobriété et à l'essentiel.

Cela étant dit, il reste utile de considérer ce que l'*ordo* a retenu pour notre sujet, à savoir ce qui est écrit à propos de l'offrande de l'épée par la main du roi (1) et à propos de la Sainte Ampoule qui paraît elle aussi faire l'objet d'une double donation (2).

### 1. L'offrande de l'épée par la main du roi

Comme l'*ordo* de Wolfenbüttel du dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle, l'*ordo* des Évreux historie la rubrique prescrivant les divers rites de la remise de l'épée<sup>1886</sup>. Or, là aussi, l'enlumineur du XIV<sup>e</sup> siècle choisit comme illustration le geste d'offrande de l'épée par le roi sur l'autel, au lieu de la remise de l'insigne par l'archevêque. Dans l'image, le roi est à genoux, le dos et la tête courbés en rappel de l'humilité que prescrit la liturgie pour ce geste. D'une main, Charles IV place l'épée sur l'autel. Derrière lui, l'évêque accompagne l'offrande d'une inclination, tandis que le reste du clergé observe avec attention l'acte royal<sup>1887</sup>. Sachant qu'il s'agit d'une commande privée pour la mémoire d'une famille, et donc qu'elle n'est pas tributaire de consignes officielles, le choix du geste d'offrande souligne que sa valeur a pénétré les mentalités du temps jusque dans la noblesse. Et pour cause, comme en témoigne au début du siècle précédent l'*Historia Albiensis*, à l'instar du roi les nobles chevaliers aussi offrent leur personne et leurs insignes à l'autel de Jésus-Christ, en particulier lors de leur adoubement, mais aussi de manière spontanée (par exemple avant d'entrer en guerre), de sorte à recevoir leur dignité et leurs armes du Christ pour qui ils combattent<sup>1888</sup>.

Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, l'*ordo* des Évreux apporte donc une nouvelle marque de sensibilité de l'aristocratie envers la liturgie de la double donation, qu'elle applique pour l'épée, mais aussi pour la Sainte Ampoule.

---

<sup>1884</sup> HEDEMAN A. D., « The Commemoration of Jeanne d'Evreux's Coronation in the *Ordo ad Consecrandum* at the University of Illinois », in *Essays in Medieval Studies : Proceedings of the Illinois Medieval Association*, vol. 7, 1990, p. 13-28, p. 18.

<sup>1885</sup> BONNE J.-C., *loc. cit.*

<sup>1886</sup> *Ordo* de Charles IV et Jeanne d'Évreux, *op. cit.*, f. 1<sup>r</sup>. Voir la rubrique et son analyse p. 439 et svt.

<sup>1887</sup> Voir annexe 5, fig. 1.

<sup>1888</sup> Voir p. 403 et svt.

## 2. La Sainte Ampoule : objet d'une double donation

Après l'image de l'offrande de l'épée suit une image relative à une ampoule puis, après deux autres images (à savoir les litanies, puis un buste du roi couronné), suit une seconde image relative à la Sainte Ampoule<sup>1889</sup>. Il y a donc deux figurations d'ampoules qui présentent des points communs : dans l'une et l'autre, l'archevêque debout et le roi à genoux sont face à l'autel et les mains de ce premier tiennent au niveau de l'autel une ampoule de couleurs, motifs et forme semblables. Outre le dévêtement du manteau royal fleurdelysé de l'une à l'autre des deux images, le changement est marqué par l'attitude des personnages et l'apparition dans la seconde image d'une colombe, nous y reviendrons. Les similitudes des deux scènes accusent le choix d'un parallélisme. Elles doivent donc se lire et se comprendre ensemble. Voyons successivement la première image de l'ampoule faisant penser à une donation première à Dieu sur l'autel (a) et la seconde image de l'ampoule illustrant une donation seconde du Ciel aux hommes par l'autel (b).

### a. La première image de l'ampoule : donation première à Dieu sur l'autel

Comme dans l'*ordo* de Wolfenbüttel, l'*ordo* des Évreux fait suivre à l'image de l'épée une image de l'ampoule<sup>1890</sup>, avec également la présence de l'autel et un roi agenouillé, et à propos de la même rubrique rappelant le dépôt de la Sainte Ampoule sur l'autel et prescrivant le dépôt du chrême sur le même autel<sup>1891</sup>. Dans l'initiale historiée de cette rubrique, pourrait-il s'agir de l'ampoule du chrême qui doit être « posé à l'autel sur une patène » ? Premièrement, comme dans l'*ordo* de Reims et l'*ordo* de 1250<sup>1892</sup>, il n'est pas dit qu'il revient à l'archevêque de poser le chrême sur la patène à l'autel, tandis qu'il est bien clair que c'est au consécrateur d'ouvrir la Sainte Ampoule. Il incombe donc sans doute à un ministre subalterne d'apporter à l'autel le chrême, à l'exemple du diacre qui « met lui-même » « le calice avec le vin [...] sur l'autel » lors de l'offertoire de la messe<sup>1893</sup>. Or, dans l'image c'est l'archevêque en personne reconnaissable à la mitre – à moins que ce ne soit un abbé mitré<sup>1894</sup> ? – qui tient l'ampoule.

---

<sup>1889</sup> Voir annexe 5, fig. 2 et 3.

<sup>1890</sup> Voir l'annexe 5, fig. 2.

<sup>1891</sup> *Ordo* de Charles IV et Jeanne d'Évreux, *op. cit.*, fol. 1<sup>v</sup>. Voir la rubrique p. 440 et note 1872.

<sup>1892</sup> « *crismate in altari super patenam consecratam preparato, debet archiepiscopus sacrosanctam ampullam super altare aperire* » (*OCF*, p. 301 et 353).

<sup>1893</sup> Voir note 1796.

<sup>1894</sup> En 1088, Urbain II accorde la mitre épiscopale aux abbés de Cluny. Après le XII<sup>e</sup> siècle, la qualité d'abbé mitré devient commune (voir MIGNE J.-P., *Nouvelle encyclopédie théologique*, t. 12, : *Dictionnaire d'archéologie sacrée* (t. 2), Paris, J.-P. Migne, 1863, entrée « Mitre », col. 369-371, col. 371).

Deuxièmement, la rubrique précise que l'archevêque doit mélanger l'huile de la Sainte Ampoule avec « le chrême ayant été préparé sur la patène », ce qui suppose que c'est le chrême lui-même et non l'ampoule du chrême qui doit être disposé sur la patène. Il n'y a donc pas de raison que l'archevêque ait besoin de se saisir de l'ampoule du chrême. Troisièmement, dans la première comme dans la seconde, l'enlumineur représente les ampoules selon les mêmes couleurs, motifs et formes, sans chercher à les différencier selon des caractéristiques propres. Or, dans la deuxième image<sup>1895</sup>, il s'agit manifestement de la Sainte Ampoule puisqu'en rappel du miracle « une colombe, plongeant obliquement d'une bande de nuage ondulée la touche du bec »<sup>1896</sup>. Quatrièmement, les similitudes que nous avons soulignées entre les *ordines* de Wolfenbüttel et des Évreux, supposant une inspiration médiate ou immédiate de la première sur la dernière, plaident pour qu'il s'agisse de la Sainte Ampoule et non du chrême. De ces quatre considérations, il résulte que la première image de l'ampoule ne concerne pas celle du chrême mais celle qui vient « du Ciel ».

Autre question : quel aspect de la rubrique la première image de l'ampoule représente-t-elle ? La rubrique prescrit à propos de la Sainte Ampoule trois actes : son ouverture, l'extraction d'un peu d'huile à l'aide d'une aiguille et le mélange avec le doigt sur la patène. Or, l'image ne répond pas à l'impératif de l'ouverture car les mains sont placées distinctement sous le récipient ; l'extraction ou le mélange sont également absents. Le dessin ne s'intéresse donc pas à l'une ou l'autre des actions ordonnées par la rubrique qu'il enlumine. Quel est dès lors l'objet du dessin ? La silhouette du prélat, son visage, ses mains et ses doigts s'inclinent vers l'autel, inclination accentuée par la pente que dessine le bouchon de l'Ampoule et la superposition des doigts avec le front de l'autel. Les traits expriment donc un mouvement de l'Ampoule vers l'autel et non pas vers l'officiant. De plus, la disproportion des mains vis-à-vis notamment des visages n'est pas anodine. Elle souligne leur importance pour la scène. En somme, le centre et l'objet du dessin, ce sont les mains tenant vers l'autel la Sainte Ampoule. Ceci permet de comprendre que l'initiale historiée porte l'attention vers l'incise rappelant que « l'abbé de Saint-Remi de Reims a apportée [l'Ampoule] sur l'autel ». Dès lors, le prélat mitré pourrait être l'abbé mitré de Saint-Remi et non l'archevêque de Reims ; à moins que l'enlumineur ait veillé à être cohérent avec la rubrique relative à l'arrivée en procession de la Sainte Ampoule. Cette rubrique instruit que si l'abbé apporte l'Ampoule à l'autel, c'est cependant par l'intermédiaire des mains de l'archevêque dans lesquelles l'abbé remet la relique

---

<sup>1895</sup> Voir l'annexe 5, fig. 5.

<sup>1896</sup> BONNE J.-C., *op. cit.*, p. 211.



une fois arrivé à l'église<sup>1897</sup>. En outre, le changement de couleur de la chasuble du prélat de l'orangé au bleu entre les deux images d'ampoule n'informe pas d'un changement de personnage car si la chasuble de l'archevêque est en principe orangé, elle est aussi quelques fois bleue sans raison particulière autre qu'esthétique<sup>1898</sup>. C'est donc l'archevêque que l'enlumineur a probablement représenté à propos de l'incise susdite. Quoi qu'il en soit, alors que la rubrique est pourtant riche en rites – le dépôt du chrême à l'autel sur une patène, l'ouverture de l'Ampoule, l'extraction de l'huile et le mélange sur la patène au doigt –, il est étonnant que l'enlumineur ait choisi de valoriser dans le texte une proposition subordonnée paraissant presque anecdotique et accessoire, en tout cas sans importance pour l'exécution du rite, selon laquelle l'Ampoule a été « apportée sur l'autel » lors de la procession d'entrée.

Le choix de l'enlumineur prend sans doute sens au regard de la seconde image de l'Ampoule.

#### b. La seconde image de l'ampoule : donation seconde du Ciel aux hommes par l'autel

L'image illustre la rubrique suivante : « Maintenant, celui-là est oint de l'onction du chrême et de l'huile envoyée du Ciel auparavant confectionnée par l'archevêque sur une patène comme il est dit au-dessus. »<sup>1899</sup> Ici, l'image retient du texte l'origine miraculeuse de l'Ampoule. Désormais, le prélat se tient parfaitement droit, la tête levée. Les mains et les doigts sont toujours minutieusement placés sous l'Ampoule et dans la même disproportion, ce qui renforce le parallélisme avec la première image. Toutefois, les traits des doigts sont désormais tournés vers le ciel, vers un nuage duquel descend une colombe touchant du bec l'Ampoule. Malgré tout et quoiqu'élèves vers le ciel, les mains demeurent au niveau du front de l'autel. L'autel conserve donc une place de choix. Son importance est en outre soulignée d'une part par le lieu du contact de la colombe avec l'Ampoule localisé précisément au-dessus de l'autel, et

<sup>1897</sup>

*Debent venire monachi beati Remigii processionaliter cum crucibus et cereis cum sacrosancta ampulla, quam debet abbas reverentissime deferre [...] debet archiepiscopus [...] occurrere sancte ampulle, et eam de manu abbatis recipere [...] et sic ad altare cum magna populi reverentia deferre (OCF, p. 382)*

Les moines de Saint-Remi doivent venir en procession avec des croix et des cierges, avec la sacro-sainte ampoule, que l'abbé doit très révérencieusement apporter [...]. L'archevêque doit [...] aller au-devant de la Sainte Ampoule et la recevoir des mains de l'abbé [...] et ainsi l'apporter à l'autel sous la grande révérence du peuple. (Nous traduisons)

<sup>1898</sup> Outre la seconde image d'ampoule, la chasuble bleue de l'archevêque se rencontre pour le couronnement du roi (*Ordo* de Charles IV et Jeanne d'Évreux, *op. cit.*, fol. 13<sup>r</sup>), la remise du sceptre et de la verge à la reine (*ibid.*, fol. 21<sup>r</sup>), la remise de l'anneau à la reine (*ibid.*, fol. 21<sup>v</sup>) et son couronnement (*ibid.*, fol. 22<sup>r</sup>).

<sup>1899</sup> « *Hic ungetur unctione crismatis et olei de celo missi prius ab archiepiscopo confecti in patena sicut superius dictum est.* » (*Ibid.*, fol. 7<sup>v</sup>)

d'autre part par l'orientation oblique du corps de la colombe montrant qu'elle descend en direction de l'autel. Dans les deux images, l'autel revêt donc une égale importance. Dans la première, les mains apportent l'Ampoule à l'autel, puis dans la seconde les mains reçoivent du ciel l'Ampoule au-dessus de l'autel.

Que comprendre ? Considérant qu'une page plus tôt l'enlumineur met en valeur le geste d'offrande de l'épée par la main du roi sur l'autel, il est cohérent de penser que la première image de l'ampoule reflète semblablement l'intention d'une offrande de la Sainte Ampoule par les mains de l'archevêque sur l'autel. La forme des mains du prélat est d'ailleurs sans doute une allusion à la manière dont « le pontife ou le prêtre place l'hostie sur l'autel » lors de « l'offrande du pain »<sup>1900</sup>. À l'instar de l'épée, Dieu rendrait alors l'offrande de l'Ampoule, ce qu'illustre justement la seconde image avec une colombe apportant l'Ampoule depuis le ciel. D'une certaine façon, le fait d'offrir à Dieu la Sainte Ampoule sur l'autel pour la recevoir de lui à nouveau permet d'actualiser liturgiquement le miracle de l'envoi de l'Ampoule. Et pour cause, de même que l'autel lors de la messe est le lieu de l'actualisation de l'unique sacrifice du Christ<sup>1901</sup>, de même aussi l'autel permet ici l'actualisation liturgique de l'unique miracle de l'envoi céleste de la Sainte Ampoule. Voilà pourquoi pour l'enlumineur le dépôt de la Sainte Ampoule sur l'autel par les mains de l'archevêque est si important, c'est un geste d'offrande à Dieu, une manière de rendre à Dieu l'Ampoule qu'il avait jadis envoyée, de sorte qu'aujourd'hui encore il la donne à nouveau aux mains du successeur de saint Remi. En ce début du XIV<sup>e</sup> siècle, dans un *ordo* familial, il est ainsi frappant de voir combien la spiritualité de la double donation pénètre de toute part la compréhension de la cérémonie. À l'instar des insignes, la Sainte Ampoule fait l'objet d'une double donation entre les hommes et Dieu, dans le sillage de l'*ordo* de Wolfenbüttel illustrant à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle l'idée d'une offrande de la Sainte Ampoule à l'autel. Peut-être d'ailleurs cette idée d'offrande de la Sainte Ampoule telle que figurée dans l'*ordo* de Wolfenbüttel, et par suite l'idée de sa double donation telle que davantage développée dans l'*ordo* des Ébreux, sont-elles présentes dès l'*ordo* de Reims vers 1230 : la nouveauté de la procession de la Sainte Ampoule jusqu'à l'autel serait dans cette

---

<sup>1900</sup> Voir note 1796.

<sup>1901</sup> « De même que la célébration de ce sacrement [de l'Eucharistie] est une image qui représente la passion du Christ, de même l'autel représente sa croix sur laquelle il a été immolé sous son aspect propre. » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 83, art. 1, sol. 2) ; « Le Christ a été immolé une seule fois en lui-même, et cependant il est immolé chaque jour dans le sacrement [de l'Eucharistie]. » (AUGUSTIN d'HIPONNE, *Epistola* 98, *PL* 33, 363, cité dans *Decretum* III, D. 2, c. 52 et THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 83, art. 1, s. c.)

hypothèse justifiée certes par son statut de relique<sup>1902</sup>, mais aussi par l'intention de l'offrir à Dieu à l'autel pour qu'en retour Dieu oigne le prince en roi.

Quelques décennies plus tard, les enluminures officielles de l'*ordo* de Charles V déploient à leur tour la théologie de la double donation.

D. Les enluminures de l'*ordo* de Charles V (1365)<sup>1903</sup> : une offrande des insignes et du roi à l'autel quasi-monastique et quasi-eucharistique

Conservé à la British Library – un butin de la guerre de Cent ans –, cet *ordo* contient la marque de son caractère officiel. Il est conclu par un autographe de Charles V apprenant : « Ce livre du sacre des rois de France est à nous Charles le V<sup>e</sup> de notre nom, roy de France, et le fimes coriger, ordoner, escrire et istorier, l'an M. CCC. LX. V. Charles »<sup>1904</sup> Quoiqu'écrit en 1365 et d'un caractère nouveau, puisqu'il est question d'une correction et d'un ordonnancement, l'*ordo* officiel est précédé d'une traduction de l'*ordo* de Reims de 1230 agrémentée d'une enluminure<sup>1905</sup>. Ainsi, tout en instituant un nouvel *ordo*, Charles V met en même temps à l'honneur le premier *ordo* français en l'historiant et en le publiant dans la langue nationale, montrant ainsi la continuité de l'un avec l'autre. L'*ordo* de Charles V apparaît de ce fait comme un développement de la tradition française initiée au début du XIII<sup>e</sup> siècle, laquelle nous le savons a valorisé par des rites spécifiques la liturgie de la double donation.

Il est donc intéressant de voir comment les enlumineurs ont interprété ces rites plus d'un siècle après. On regrettera toutefois « la disparition d'un folio [qui] nous prive, à n'en pas douter, d'une ou de deux images figurant l'onction du roi sur la tête et sur la poitrine. »<sup>1906</sup> Il reste 38 images, lesquelles à la vue de la personnalisation des visages mettent en scène le sacre de l'année précédente de Charles V et Jeanne de Bourbon<sup>1907</sup>. Plus grandes encore que dans

---

<sup>1902</sup> Voir p. 428.

<sup>1903</sup> Dans ce paragraphe les figures commentées sont à voir dans l'annexe 6. La numérotation indiquée correspond à leur place chronologique au sein du manuscrit. L'*ordo* de Charles V et ses enluminures ont été commentés par FERGUSON O'MEARA C., *Monarchy and consent : the Coronation book of Charles V of France : British Library, Cotton MS Tiberius B.VIII, op. cit.*, mais l'auteur n'apporte pas d'éclairage sur la double donation, ni ne traite d'ailleurs véritablement du consentement comme l'annonce pourtant le titre. Sur cet *ordo*, voir aussi DEWICK E. S. (éd.), *The coronation book of Charles V. of France (Cottonian ms. Tiberius B. VIII.) with collotypes of all the miniatures in the Ms. and reproductions of seven of them in colours and gold*, Londres, Harrisson and Soons, 1899, 107 fol. ; FRONSKA J., « The Livre du sacre of Charles V of France, a story of the book », in DOYLE K. et MCKENDRICK S. (dir.), *1000 Years of Royal Books and Manuscripts*, Londres, The British Library Publishing Division, 2013, p. 109-126 ; et DEMOUY P., *Le Sacre du Roi, op. cit.*

<sup>1904</sup> *Ordo* de Charles V, Londres, British Library, MS Cotton, Tiberius B VIII/2, 1365, fol. 43<sup>r</sup>-74<sup>v</sup>, fol. 74<sup>v</sup>.

<sup>1905</sup> Traduction de l'*ordo* de Reims, Londres, British Library, MS Cotton, Tiberius B VIII/2, 1365, fol. 35<sup>r</sup>-41<sup>r</sup>.

<sup>1906</sup> BONNE J.-C., *op. cit.*, p. 219.

<sup>1907</sup> *Ibid.*, p. 215.

l'*ordo* de 1250, les images « s'inscrivent dans la largeur de la justification de 118 mm et leur hauteur varie entre environ 105 mm et 75 mm »<sup>1908</sup>.

Les images forment le théâtre d'une offrande des insignes lors des promesses et à travers le dépouillement à la manière des moines (1), ainsi que d'une offrande de l'épée unie à l'offertoire de la messe à la manière de la charte monastique (2).

#### 1. L'offrande des insignes lors des promesses et par le dépouillement à la manière des moines

D'une part les insignes sont déposés pendant les promesses à l'image d'une « sainte profession » (a), et d'autre part l'offrande des insignes s'opère à travers un dépouillement quasi-monastique (b).

##### a. L'offrande des insignes pendant les promesses à l'image d'une « sainte profession »

L'autel est dans le catholicisme le lieu propre de l'offrande. Or, il est à remarquer avant toute considération une constante dans l'ouvrage des enluminures de Charles V : toutes les images représentent sur la droite, en très bonne place, un autel<sup>1909</sup> ; sauf pour la figure 3 relative à la levée du roi du fait que la scène a lieu au palais du Tau. D'entrée l'autel apparaît comme le pôle auprès duquel s'organise toute la cérémonie.

Citons exactement dans quels termes l'*ordo* de Charles V énonce la rubrique prescrivant le dépôt des ornements sur l'autel et le dévêtement :

<i>Hiis factis processionibus [...] duo predicti episcopi ducunt regum per manus ante altare, qui prosternit se ante altare usque in finem "Te Deum" ; postmodum surgit, iam antea preparatis et positis super altare corona regia, gladio in vagino incluso, carcaribus [...], sceptro [...], et virga [...]. Item, caligis sericis [...], et tunica [...], nec non et socco [...], que omnia abbas beati Dyonisii in Francia de monasterio suo debet Remis afferre, et stans ad altare custodire. Tunc</i>	Ces processions [qui se terminent par les promesses] faites [...] Les deux évêques susdits conduisent le roi par la main devant l'autel où il se prosterne jusqu'à la fin du <i>Te Deum</i> . Il se lève ensuite. On aura préparé auparavant et posé sur l'autel la couronne royale, l'épée dans son fourreau, les éperons [...], le sceptre [...] et la verge [...]. De même, les chausses de soie [...], la tunique [...], le surcot [...], toutes choses que l'abbé de Saint-Denis de France doit apporter de son
--	--

<sup>1908</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>1909</sup> Voir *Ordo* de Charles V, *op. cit.*, fol. 35<sup>r</sup>-80<sup>r</sup>. Des exemples de ces images sont reproduits à l'annexe 6.

<p><i>primo rex stans ante altare deponit vestes suas preter tunicam sericam et camisiā, apertas profundius ante et retro, in pectore videlicet et inter scapulas</i><sup>1910</sup></p>	<p>monastère à Reims et garder debout près de l'autel. Alors d'abord le roi, debout devant l'autel, dépose ses vêtements, à l'exception de la tunique de soie et de la chemise, ouvertes bien grandes devant et derrière, à savoir sur la poitrine et entre les épaules<sup>1911</sup></p>
--	--

Conformément à l'*ordo* de Reims, le texte associe ensemble les rites du dépôt des ornements et du dévêtement<sup>1912</sup>. Nous avons vu que selon Jean Golein, le dépôt des insignes a lieu au terme des serments lorsque que retentit le *Te Deum*<sup>1913</sup>, en accord avec la tradition de l'*ordo* de Reims rapprochant le placement des régalia avec les serments. Néanmoins, les enluminures font apparaître pour la première fois des insignes sur l'autel à partir de la figure 5 relative aux serments, à savoir la couronne et l'épée dans son fourreau entourée d'une ceinture. Avant les serments, les figures 1, 2 et 4 représentent un autel vide, tandis qu'après et jusqu'à la remise de l'épée à la figure 10, puis jusqu'au couronnement à la figure 23<sup>1914</sup>, l'un et l'autre sont en principe représentées (seuls quatre cas où l'autel est dépourvu de tout ornement font exception<sup>1915</sup>). De la sorte, l'enlumineur renforce l'association des serments au rite du dépôt des ornements à l'autel. De plus, le profil du roi debout est tourné vers ses insignes mis sur l'autel. Ceci rend manifeste que la promesse à l'Église et le serment au peuple sont liés au rite du dépôt des insignes tel que l'enseigne le *Policraticus* : « l'épée [...] posée et offerte sur l'autel » a la valeur d'une « sainte profession » par laquelle le *miles* « se dévoue lui-même au service de l'autel, et promette pour toujours à Dieu la soumission de son épée, c'est-à-dire de son office »<sup>1916</sup>. Le symbole de l'épée comme incarnation par excellence de l'office temporel trouve d'ailleurs une place de choix dans l'œuvre de Charles V puisque sur l'autel seules l'épée et la couronne parmi tous les autres insignes sont représentées. Si par eux sont symbolisés les autres insignes – conformément à la rubrique<sup>1917</sup> –, il n'en demeure pas moins que le symbole

<sup>1910</sup> *OCF*, p. 476 et 477.

<sup>1911</sup> Traduit par : « L'*ordo* de Charles V », *op. cit.*, p. 179.

<sup>1912</sup> Voir p. 414.

<sup>1913</sup> Voir p. 417.

<sup>1914</sup> *Ordo* de Charles V, *op. cit.*, fol. 57<sup>r</sup>.

<sup>1915</sup> Lorsque l'archevêque délasse la tunique du roi avant les onctions (*ibid.*, fig. 14, fol. 49<sup>r</sup>) ; lorsque le chambellan revêt le roi de la tunique et du manteau (*ibid.*, fig. 17, fol. 53<sup>r</sup>) ; lors de la remise de l'anneau (fig. 21, fol. 55<sup>r</sup>) ; et lors de la remise du sceptre et de la verge (*ibid.*, fig. 22, fol. 56<sup>r</sup>). Ces omissions ne semblent pas avoir d'explication particulière.

<sup>1916</sup> Voir note 1755.

<sup>1917</sup> Souvenons-nous que semblablement les images de l'*ordo* de 1250 dessinent seulement l'épée, la couronne et l'anneau pour représenter l'ensemble des insignes sur l'autel, voir annexe 3, fig. 6.

de l'épée est préféré au détriment notamment du sceptre et de la main de justice pourtant hautement significatifs pour la royauté française<sup>1918</sup>.

Après les promesses et les serments, le rite du dévêtement met à son tour en valeur l'offrande des insignes.

b. L'offrande des insignes opérée par un dépouillement quasi-monastique

Selon la rubrique de l'*ordo* de Charles V, après les promesses et serments, « les deux évêques susdits conduisent le roi par la main devant l'autel où il se prosterne jusqu'à la fin du *Te Deum* », puis « le roi, debout devant l'autel, dépose ses vêtements ». La prosternation devrait concerner la figure 6. Le dévêtement quant à lui correspond clairement à la figure 7. Nous employons le conditionnel pour ce qui touche à la figure 6 car s'il y a bien deux évêques entourant le roi face à l'autel conformément à la rubrique, cependant au lieu de l'accompagner dans sa prosternation, ils l'assoient dans un fauteuil. J.-C. Bonne s'en étonne à juste titre :

le roi figure assis encadré par deux évêques qui le soutiennent devant l'archevêque, lequel semble lui montrer les *regalia* (couronne et sceptre) placés sur l'autel – une scène que rien ne justifie dans le rituel.<sup>1919</sup>

En fait, l'enlumineur choisit certainement d'opter pour la tradition romaine mentionnée par la rubrique selon laquelle le « *Te Deum* » ne se chante pas « avant l'intronisation »<sup>1920</sup>, ce qui le conduit à supprimer la prosternation, mais à conserver l'accompagnement du roi face à l'autel par deux évêques. À ses yeux, c'est donc bien plus le fait de placer le roi face à l'autel que le fait de le prosterner qui a de l'importance. Or, ce face-à-face avec l'autel correspond selon la rubrique au moment où les insignes viennent d'être posés sur l'autel. C'est exactement cette temporalité qui est mise en valeur : tout en regardant le roi, l'archevêque lui montre de sa main

<sup>1918</sup> Le sceau de Charles V représente trois insignes : le sceptre, la main de justice et la couronne et omet l'épée. Dans l'enluminure du manuscrit royal 19 C IV de la British Library contenant le *Songe du vergier*, Charles V siège couronné muni du sceptre et de la couronne. Dans l'enluminure du second livre, Charles V tient en plus une épée (voir *Le Songe du vergier*, t. 1, *op. cit.*, page de garde et p. V ; *ibid.*, t. 2, s. p.).

<sup>1919</sup> BONNE J.-C., *op. cit.*, p. 218.

<sup>1920</sup> En effet, entre les phrases « Ces promesses faites, est aussitôt commencé le *Te Deum laudamus* » et « Les deux évêques susdits conduisent le roi par la main devant l'autel où il se prosterne jusqu'à la fin du *Te Deum* », la rubrique avertit que :

<i>Sed secundum usum Romanum et aliquorum regnorum non dicitur "Te Deum" usque post intronizationem, que est post orationem "Sta et retine," et videtur melius ibi dici quam hic. (OCF, p. 476)</i>	Mais, selon l'usage des Romains et de quelques autres royaumes, on ne dit pas le <i>Te Deum</i> avant l'intronisation qui est après l'oraison <i>Sta et retine</i> , et il semble que c'est mieux de le dire à ce moment-là qu'ici. (« L' <i>ordo</i> de Charles V », <i>op. cit.</i> , p. 179)
---	---

ournée vers l'autel la présence de ses insignes ; le roi en réponse baisse le regard vers les objets de son pouvoir.

De cette scène de vis-à-vis du roi face à ses insignes posés sur l'autel découle ensuite la scène du dévêtement à la figure 7. Trois laïcs assistants dévêtent le roi, lequel pour se faire se penche – fait rare – du côté opposé à l'autel. De plus, comme l'explique J.-C. Bonne :

l'image a choisi de montrer le moment saisissant où le roi, incliné en avant, a le haut du corps et la tête complètement enfouis sous son vêtement qui pend devant lui ; cet arrêt sur image, qui fait disparaître momentanément le visage (ailleurs portraituré) du roi, signifie d'une manière particulièrement frappante le dépouillement de l'ancien homme précédant son changement d'état.<sup>1921</sup>

C'est en somme une illustration du commentaire de Jean Golein selon lequel « quant le roy se despoille, cest signifiante qu'il relenquist l'estat mondain de par devant pour prendre celui de la religion royal »<sup>1922</sup>. Il est clair que le vêtement ôté du roi n'est pas offert à Dieu, car le roi s'incline dans la direction opposée à l'autel. Il délaisse donc l'état qui est « mondain », c'est-à-dire ce qui vient du monde et non de Dieu, pour ne recevoir ensuite que l'état qui vient de l'autel de Dieu, à savoir l'état de « la religion royal ».

L'attitude de l'archevêque situé entre le roi et l'autel est à remarquer. De la main droite et de ses yeux il désigne ou commande le dévêtement (les assistants ne regardent pas leurs mains ou le roi mais le prélat comme s'ils suivaient un ordre de sa part) ; tandis que de l'autre main, qui se superpose avec la surface de l'autel, il montre les insignes qui y sont présents (la main ouverte à l'horizontale et les doigts droits indiquent mais ne bénissent pas puisque c'est une main gauche<sup>1923</sup>). Pour le moins, l'enlumineur établit un lien explicite entre le dévêtement et le dépôt des ornements sur l'autel qui a eu lieu depuis peu. Le rapport est simple : le roi se dépouille de son « estat mondain », c'est-à-dire de sa « place dans le monde », à savoir son statut de roi<sup>1924</sup>, afin que les insignes que l'archevêque montre sur l'autel soient vraiment pleinement offerts à Dieu. Le renoncement du roi à son état est en effet le prérequis d'une offrande totale de sa royauté à Dieu. Dans la liturgie royale, le roi est comme un moine qui se dépouille de tout pour mieux offrir sa personne et ses biens à Dieu sur l'autel<sup>1925</sup>.

La comparaison monastique s'introduit même dans le rite de l'offrande de l'épée.

---

<sup>1921</sup> BONNE J.-C., *op. cit.*, p. 218 et 219.

<sup>1922</sup> Voir note 1759.

<sup>1923</sup> De plus, le geste typique de bénédiction consiste dans le repli de l'auriculaire et de l'annulaire sous le pouce et du levé de l'index et du majeur vers le haut, comme dans la figure 10.

<sup>1924</sup> Voir p. 420.

<sup>1925</sup> Voir p. 421.

## 2. L'offrande de l'épée unie à l'offertoire de la messe à la manière de la charte monastique

L'épée et les autres insignes sont associés à la patène et au ciboire ouvert et rempli de pain qui symbolisent l'offertoire de la messe (a), de telle manière que l'épée devient assimilée à la charte que le moine offre sur l'autel lors de l'offertoire de la messe (b).

a. L'épée et les autres insignes associés à la patène et au ciboire ouvert et rempli de pains symbolisant l'offertoire de la messe

L'enlumineur associe symboliquement l'offrande de l'épée et des autres insignes à la patène et au ciboire ouvert et rempli de pains (i), afin de symboliser l'offertoire de la messe (ii).

i. L'association symbolique de l'offrande de l'épée et des autres insignes à la patène et au ciboire ouvert et rempli de pains

Les figures 10, 11 et 12 illustrent le rite complexe de la remise de l'épée. La première concerne l'offrande de l'épée par la main du roi et sa bénédiction par l'archevêque ; la seconde la *traditio* au roi de l'épée par le prélat ; la troisième la remise au sénéchal de l'épée par le roi du côté gauche de l'image et du côté droit la préparation du chrême par le duc de Reims. Trois enluminures sont en somme dédiées au rite de l'épée, ce qui témoigne déjà de son importance.

La première d'entre elles, la figure 10, se concentre sur l'offrande de l'épée à l'autel par le roi et passe donc outre les rites initiaux où l'archevêque « ceint le roi de l'épée », puis « lui remet l'épée en main », avant que « le roi la tien[nne] pointe en haut jusqu'à la fin du chant de l'antienne *Confortare* » agrémenté d'autres oraisons<sup>1926</sup>. Semblablement aux initiales historiées de l'*ordo* de Wolfenbüttel<sup>1927</sup> et de l'*ordo* de Charles VI et Jeanne d'Évreux<sup>1928</sup>, l'enlumineur choisit de mettre en avant l'instant où le roi dépose et offre sur l'autel son épée, ce qui témoigne de l'importance particulière de cet acte. Cet instant est manifeste : étendant son bras, sa main tenant la garde d'une main quasiment ouverte, il pose presque entièrement la lame sur le milieu de l'autel, jusqu'aux pieds du Christ crucifié figurant sur le tabernacle. Le bras gauche replié, son autre main est placée sous son visage, les doigts tout comme ceux de la main droite sont tendus dans la même direction que les yeux, vers le tabernacle et le Christ en croix qui y est

---

<sup>1926</sup> *OCF*, p. 478 ; « L'*ordo* de Charles V », *op. cit.*, p. 180. L'antienne pendant laquelle le roi tient droite son épée est un ajout de l'*ordo* de Charles V.

<sup>1927</sup> Voir p. 439.

<sup>1928</sup> Voir p. 443.



représenté. À travers la posture des bras, des mains, des doigts, des yeux et la position de la lame tout concourt à enseigner deux choses : une offrande, l'épée ; son destinataire, le Christ. Sur le second plan, l'archevêque tourne sa main droite vers l'épée selon le geste habituel de bénédiction en regardant également vers le tabernacle. Cette bénédiction est symbolique et non descriptive car une fois l'épée posée l'archevêque doit non pas la bénir mais selon la rubrique « aussitôt »<sup>1929</sup> la rendre au roi. C'est donc une manière de signifier la bénédiction qui résulte de cette offrande.

Toujours dans la figure 10, sur l'autel au premier plan git comme à l'accoutumée la couronne en attente du couronnement. Mais, fait nouveau : à côté de la couronne est représenté dans des proportions égales à cette dernière un ciboire ouvert et rempli d'hosties ainsi qu'une patène (un plat circulaire à bord plat). Le ciboire est dessiné une nouvelle fois dans la figure 11 où l'archevêque rend l'épée au roi. La figure 12 en revanche, comme les suivantes, supprime la représentation du ciboire – sans doute parce que dans cette image divisée en deux scènes l'autel appartient à la scène de droite relative à la préparation du chrême, et non pas à la scène de gauche relative à la remise de l'épée au sénéchal. L'enlumineur a donc souhaité faire apparaître spécialement pour les autels liés au rite de l'épée (fig. 10 et 11) un ciboire ouvert et rempli de pain.

En ce qui concerne la patène en revanche, elle demeure ensuite en principe<sup>1930</sup> présente sur l'autel ou à la main du consécrateur, de la préparation du chrême sur la patène (fig. 12) jusqu'à la remise des gants (fig. 20<sup>1931</sup>), c'est-à-dire jusqu'à la fin du cycle de l'onction – les gants parachevant l'honneur dû aux onctions des mains. Cependant, pourquoi l'enlumineur a-t-il dessiné la patène dès la première scène de l'épée (fig. 10), alors qu'elle n'a d'utilité pratique que pour la préparation du chrême qui s'ensuit (fig. 12) ? Et surtout, pourquoi la présence soudaine et éphémère d'un ciboire sur les autels liés aux rites de l'épée (fig. 10 et 11) alors qu'il n'en est absolument pas question dans les rubriques ?

Il y a manifestement un lien symbolique, un point commun, entre d'une part l'épée offerte sur l'autel puis remise au roi, et d'autre part le ciboire ouvert et rempli d'hosties et la patène sur l'autel, qui touche selon nous au thème de l'offrande.

---

<sup>1929</sup> « *devote flexis genibus, offerre ad altare et, statim genibus regis in terram positis, resumere de manu archiepiscopi* » (OCF, p. 480, nous soulignons)

<sup>1930</sup> Exceptions sont faites à la figure 14 de l'ouverture de la tunique où l'autel est vide (*Ordo* de Charles V, *op. cit.*, fol. 51<sup>r</sup>) et à la figure 17 de la vêture de la tunique et du manteau où l'autel est également vide (*ibid.*, fol. 55<sup>v</sup>).

<sup>1931</sup> *Ordo* de Charles V, *op. cit.*, fol. 56<sup>v</sup>.

## ii. La patène et le ciboire ouvert et rempli de pain symbolisant l'offertoire de la messe

La patène tout d'abord tient un rôle important lors de l'offertoire de la messe. Le *Manuel des divins office* expose l'usage liturgique premier de la patène :

Le diacre reçoit de la main du [sous-]diacre la patène avec l'hostie, et la tient entre le pouce et l'index des ses deux mains, après avoir interposé cependant un linge entre ses pouces et la patène. [...] / Ensuite, le diacre présente au pontife la patène avec l'hostie [...]. Ensuite, le pontife ou le prêtre place l'hostie sur l'autel [...]. [...] le prêtre offre l'hostie [...] en disant : "Reçois, ô Père saint... cette hostie sans tâche que j[e t'] offre" [...]. Et le prêtre met l'hostie de l'autel sur le corporal<sup>1932</sup>

C'est donc par la patène qu'est apportée de mains en mains et offerte sur l'autel l'hostie. La patène est l'objet liturgique propre à l'offrande du pain à l'autel<sup>1933</sup>.

Ensuite, le ciboire ouvert et rempli d'hosties renvoie-t-il aussi au rite de l'offertoire ? Le ciboire est une coupe reposant sur un pied doté d'un couvercle surmonté d'un bouton ayant généralement la forme d'une croix. Il est destiné à la conservation des hosties consacrées au sein du tabernacle, en vue de la communion des fidèles, notamment des malades, tout en assurant la présence continue du corps du Christ au sein de l'église. La fabrication de ces ciboires, pour beaucoup chefs-d'œuvre d'orfèvrerie, se répand « entre le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle »<sup>1934</sup>. Néanmoins, il est difficile de savoir si au Moyen Âge le ciboire est uniquement utilisé pour la réserve, ou s'il peut aussi être utilisé pour l'offertoire. Guillaume Durand dit bien que lors de l'offertoire le « prêtre met l'hostie [...] sur le corporal » mais il n'évoque jamais le cas des éventuelles hosties destinées aux communiantes ; et pour cause, à cette époque les fidèles communient rarement<sup>1935</sup>. À titre indicatif, les usages liturgiques actuels instruisent que si les hosties à consacrer sont nombreuses, il est alors possible lors de l'offertoire de les disposer à l'autel non pas sur le corporal mais dans un ciboire<sup>1936</sup>. Heureusement, le dessin lui-même

---

<sup>1932</sup> Voir note 1796. Le corporal est un linge blanc étendu sur l'autel.

<sup>1933</sup> Sur les divers sens symboliques et usages liturgiques de la patène lors de la messe, voir SUBES M.-P., *op. cit.*

<sup>1934</sup> MAGNANI E., « Exégèse, iconographie et arborescence : autour des ciboires du XII<sup>e</sup> siècle », in *Journée d'étude. Déployer le texte biblique. Les trames arborescentes et l'exégèse de la Bible de l'Antiquité au Moyen Âge*, VIRENQUE N. et al., (organisateur), Bibliothèque historique de la ville de Paris, 20 février 2018, hal-01719294, 3 p.

<sup>1935</sup> Le déclin de la communion au Moyen Âge conduit le IV<sup>e</sup> Concile de Latran en 1215 à exiger des fidèles de recevoir l'Eucharistie « au moins à Pâques » (*Les conciles œcuméniques. Les décrets*, t. II-1 : *Nicée I à Latran V*, ALBERIGO G. (dir.), DUVAL A. et al. (trad.), coll. « Le magistère de l'Église », Paris, Cerf, 1994, 1338 p., p. 525) ; voir BRAECKMANS L., *Confession et communion au Moyen Âge et au Concile de Trente*, Bruxelles, Duculot, 1971, 233 p.

<sup>1936</sup> « Si les hosties à consacrer sont mises dans un calice ou un ciboire, elles sont placées non à côté du calice ou de l'hostie [du célébrant] [...] mais derrière le calice, de façon qu'à l'offertoire l'hostie, le calice et le ciboire soient

donne un indice de la fonction de ce ciboire : il est *ouvert*. Or, conformément à la nature même de l'objet, le ciboire de la réserve eucharistique doit être *fermé*. Étant en outre placé *sur l'autel* à la manière de l'offertoire, et non dans le tabernacle (ce que l'enlumineur aurait très bien pu faire<sup>1937</sup>), tout concourt à penser qu'il s'agit de pains à consacrer durant une messe.

Cette hypothèse se confirme au regard d'un parallèle que l'enlumineur dresse avec le sacre de la reine. Sur les neuf images dédiées à la reine<sup>1938</sup> (fig. 29-37), l'autel est dessiné vide, sauf à la figure 30 où gisent deux objets : une couronne et un *calice* couvert d'un palle. De la même manière que le ciboire illustre l'offrande de l'épée, le calice accompagne le dépôt sur l'autel de la couronne de la reine. Si l'offrande de la royauté honorifique de la reine n'est pas aussi expresse que pour le roi – point de dévêtement si ce n'est l'ouverture de la tunique<sup>1939</sup>, ni d'insigne offert de la main de la reine –, l'enlumineur s'est saisi d'un détail manifestant l'intention d'offrande de la reine. La figure 30 en effet correspond à la rubrique selon laquelle : « La reine, conduite à l'église, doit se prosterner devant l'autel et doit prier prosternée »<sup>1940</sup>. Cette prosternation « devant l'autel » est vue par l'enlumineur comme le moment propice pour une figuration unique d'une couronne sur l'autel à côté d'un calice – la figure précédente 29 montrant bien un autel vide. Cette fois-ci le calice, coupe sans couvercle destiné à contenir le vin à consacrer, s'inscrit sans ambigüité et pleinement dans l'offertoire et le canon de la messe – car au contraire des hosties, le vin consacré n'est pas conservé en réserve, il est entièrement consommé. On constate que le palle couvre seulement les deux-tiers environ du calice, et cela est voulu. Selon Guillaume Durand de Mende à propos de l'offertoire :

La palle que l'on met sur le calice *ne couvre pas toute la partie supérieure* de ce vase, pour donner à entendre que le suaire couvrait une partie de la tête du Christ et en laissait une autre à découvert, comme c'est coutume chez les Juifs.<sup>1941</sup>

---

placés en ligne droite. » (HERDT P.-J.-B., *Pratique de la liturgie sacrée selon le rit romain*, t. 1, MAUPIED F.-L.-M. (trad.), Paris, Gaume et Duprey, 1858, 704 p., p. 272)

<sup>1937</sup> Il se plaît en effet aux figures 1-3 et 29 (voir fig. 29 dans *Ordo* de Charles V, *op. cit.*, fol. 66<sup>r</sup>) à représenter la cathédrale ou le palais du Tau selon une architecture ouverte de sorte à permettre la visualisation des scènes qui se trouvent à l'intérieur.

<sup>1938</sup> Sur les enluminures du sacre de la reine Jeanne de Bourbon dans l'*ordo* de Charles V, voir en particulier RICHTER SHERMAN C., « The queen in Charles V's coronation book : Jeanne de Bourbon and the *Ordo ad reginam benedicendam* », *op. cit.* ; et NOURRIGEON P., « Illustrer le sacre de la reine : l'exemple de Jeanne de Bourbon », *op. cit.*

<sup>1939</sup> « La tunique et la chemise de la reine doivent être ouvertes jusqu'à la ceinture, et le seigneur archevêque doit l'oindre d'huile sainte sur la tête et la poitrine » (« L'*ordo* de Charles V », *op. cit.*, p. 188).

<sup>1940</sup> « L'*Ordo* de Charles V », *op. cit.*, p. 188 ; « *Regina autem, adducta in ecclesiam, debet prosterni ante altare et, prostrata, debet orare* » (*OCF*, p. 510).

<sup>1941</sup> Nous soulignons. GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Rational ou manuel des divins offices*, BARTHÉLEMY Ch. (éd et trad.), t. 2, *op. cit.*, p. 177. Voir la version originale latine dans GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Guillelmi Duranti Rationale divinatorum officiorum. I-IV*, DAVRIL A. et TIBODEAU T. (éd.), *op. cit.*, livre 4, chap. 29, § 4.

Le calice reste ainsi couvert dès le début de l'offertoire, jusqu'à la fin du canon de la consécration du pain et du vin, et est découvert après le *Pater noster* qui suit immédiatement le canon<sup>1942</sup>. En associant sur l'autel la couronne et le calice tel que couvert pendant l'offertoire et la consécration, l'enlumineur présente la prière personnelle de la reine comme une prière d'offrande de ses insignes, destinés comme le vin à être consacrés. Ainsi, l'enlumineur met en parallèle l'offrande de la reine et du roi en leur attribuant à chacun une des deux espèces du sacrifice de la messe : le pain pour le roi, le vin pour la reine. Considérant ce parallèle, le calice de vin confirme que le ciboire de pains s'inscrit bien également dans la liturgie de l'offertoire et du canon. En outre, le dessinateur glisse un dernier élément de l'offertoire, un calice couvert, lors de la dernière image du sacre du roi – l'intronisation (fig. 26) – de sorte que la totalité du sacre royal apparaît être encadrée dans les bornes liturgiques de l'offertoire.

Si le ciboire de pains ouvert et le calice de vin couvert renvoient à l'offertoire et au canon de la consécration, la patène montre que c'est davantage vers l'offertoire que vers la consécration que l'enlumineur tourne son regard. La chose est d'autant plus cohérente que le ciboire et le calice se situent au moment du dépôt d'insignes sur l'autel (l'épée du roi ou la couronne de la reine), en analogie avec le dépôt du pain et du vin ; et non pas durant la partie des rites de consécration du roi et de la reine qui ont lieu plus tard.

La mise en scène sur l'autel de la patène, des pains et du vin élève le dépôt des ornements sur l'autel au rang d'un offertoire quasi-eucharistique, ce qui renforce le caractère sacré de la double donation de la royauté entre le prince et Dieu. Mais il y a plus, la référence à l'offertoire renvoie aussi à un rite monastique accentuant là encore l'idée de l'offrande du roi envers Dieu.

#### b. L'épée assimilée à la charte offerte par le moine sur l'autel lors de l'offertoire de la messe

Les *Coutumes de Chartreuses* écrites par Guigues I<sup>er</sup> dans les années 1120 témoignent des rites médiévaux d'entrée en religion. Si dès le VI<sup>e</sup> siècle saint Benoît prescrit l'offrande du moine à Dieu par le truchement du texte de sa promesse déposée sur l'autel, les siècles médiévaux ont réhaussé la valeur de cette offrande en l'incorporant à la messe et en particulier au rite de l'offertoire. Ainsi, c'est « pendant la messe au cours de laquelle il va être reçu, après l'offertoire », donc lorsque le pain et le vin ont été offerts sur l'autel, que le novice entre autres « baise avec ferveur l'autel et offre sur lui la cédule de sa profession »<sup>1943</sup>. La profession du

---

<sup>1942</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>1943</sup> « *In ipsa autem missa qua suscipiendus est, post offerendam* » ; « *professionem suam [...] legit, lectamque super exosculatum offert altare* » (GUIGUES I<sup>er</sup>, *op. cit.*, p. 216 et 217).

convers de même s'exécute « après l'évangile et l'offertoire » où il « offre la cédule elle-même sur l'autel »<sup>1944</sup>. Plus tard, le pontifical de Guillaume Durand à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle réaffirme le cadre liturgique de la profession du moine : elle a lieu « après l'offertoire face à l'autel » sur lequel le moine posera sa charte<sup>1945</sup>.

Si donc l'enlumineur place l'offrande de l'épée et des insignes en général aux côtés des objets essentiels de l'offertoire, c'est en référence à l'offrande du moine ayant lieu après l'offrande du pain et du vin. Cette mise en perspective de l'épée par rapport à la charte confère à la donation du roi la valeur d'un dépouillement aussi fort que celui du moine. Comment ne pas y voir une influence du *Policraticus* ? Pour rappel, le théologien enseigne :

<p><i>Sane aut plus est, aut non minus, quod milites faciunt, qui non schedulam, sed gladium offerunt, et quasi primitias officii redimunt ab altari, unde Ecclesiae in perpetuum famulentur.</i><sup>1946</sup></p>	<p>Mais c'est certainement davantage, ou pas moindre, que font les chevaliers : ils n'offrent pas une cédule<sup>1947</sup> mais une épée, et c'est comme les prémices de leur office qu'ils rachètent à l'autel, de sorte qu'ils sont faits pour toujours serviteurs de l'Église.<sup>1948</sup></p>
--	---

De même, le rapprochement qu'opère l'enlumineur entre l'offrande de la royauté et l'offrande du moine n'est-il pas un écho au *Traité de la consecracion des princes* de Jean Golein en 1372 enseignant qu'en se dépouillant de « l'estat mondain », le roi va « prendre celui de la religion royal » d'une manière plus excellente que le moine entrant « en religion »<sup>1949</sup> ?

À la suite de Jean de Salisbury et de Jean Golein, l'enlumineur de l'*ordo* de Charles V nourrit la comparaison entre l'offrande du roi et l'offrande du moine, de telle sorte que la double donation entre le prince et Dieu forme le cœur du sacramental du sacre royal.

<sup>1944</sup> « *post evangelium et offerendam* » ; « *hanc ipsam cartulam offert super altare* » (*ibid.*, p. 280 et 281).

<sup>1945</sup> « *Novitius professionem facere volens, post offertorium coram altari existens et ibi genuflectens* » ; « *Lecta carta, ponit ipsam supra altare* » (« *De professione novitiorum* », in *Le Pontifical*, t. 3, *op. cit.*, p. 398-400, p. 398 et 399).

<sup>1946</sup> JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, 6, 10, *PL* 199, 601.

<sup>1947</sup> « cédule » : ici, le document sur lequel est transcrit la promesse religieuse.

<sup>1948</sup> Nous traduisons.

<sup>1949</sup> Voir note 1759.

## Conclusion du chapitre deuxième :

Dans son *Policraticus* vers 1159, Jean de Salisbury enseigne que par le dépôt – impersonnel – de l'épée sur l'autel, le chevalier et son insigne sont « offert[s] », semblablement au prélat (en France principalement les moines) qui s'offre à Dieu en posant sa cédule sur l'autel. Toutefois, à la différence du moine, le chevalier débute son office en « rach[etant] à l'autel » son insigne ; et ce rachat le rend « pour toujours serviteu[r] de l'Église ». Or, dans son commentaire de la remise de l'épée souveraine, Jean fait comprendre que ce qui est vrai pour le chevalier l'est *a fortiori* pour le prince. En outre, le théologien enseigne dans son même ouvrage la permanence du pouvoir constituant du peuple, de sorte que selon sa doctrine c'est bien une royauté constituée par le peuple qui est offerte à Dieu sur l'autel lors du couronnement. Dans le même sens, les canonistes (probablement anglais) auteurs des *Quaestiones Orielenses* au XII<sup>e</sup> siècle montrent bien la complémentarité de la double donation par l'autel avec le consentement constituant du peuple. Dans la perspective hiéocratiste de Jean de Salisbury, la double donation est toutefois déséquilibrée : si le prince offre son pouvoir, l'Église ne donne toutefois pas en retour la possession, ni l'usage de l'épée, mais seulement une forme d'exécution ou de délégation. Il s'agirait toutefois d'une lecture morale et théologique. Car du point de vue juridique et au regard du pouvoir constituant et permanent du peuple, il s'agirait bien d'une seconde et véritable donation, d'un transfert de propriété comme en bénéfice comparablement le chevalier qui *rachète* son épée de l'autel.

Or, le *Policraticus* paru vers 1159 et sa théologie de la double donation pénètrent précocement toute la société française, avant la production de l'*ordo* de Reims vers 1230. En ce sens, Jean de Salisbury envoie pour correction le brouillon de son *Policraticus* à l'abbaye Saint-Remi de Reims, puis s'y exile pour un temps avant de devenir évêque de Chartres, initiant alors le succès de son œuvre dans les bibliothèques monastiques françaises. Par la suite, copiant le *Policraticus* dans ses prêches et son *De bono regimine principis* en 1210, Hélinand de Froidmont (+1229) apostrophe les chevaliers sur leurs obligations envers l'Église qui découlent de l'offrande de l'épée qu'ils firent à l'autel. Parallèlement, le récent rite anglais de l'adoubement par l'autel se diffuse en France et imprègne la spiritualité privée des laïcs. En outre, notons que, depuis le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, la fausse donation que fit Charlemagne de sa couronne à l'autel de Saint-Denis oblige les rois à offrir annuellement sur cet autel quatre besants d'or pour rendre hommage à Dieu et au Saint dont ils tiennent en conséquence leur couronne. Ce rite d'offrande à Dieu sur l'autel d'ornements temporels est de plus dans le même temps inauguré dans l'*ordo* du couronnement aquitain à Limoges. En dernier lieu, à la suite des

*Quaestiones Orielenses* anglaises du XII<sup>e</sup> siècle, la glose canonique parisienne *Summa Animal est substantia* vers 1206-1216 introduit sciemment un revirement doctrinal au sein de l'école parisienne : le fondement populaire du pouvoir est maintenu, mais la prise en considération de la double donation du pouvoir par l'autel conduit les nouveaux canonistes à désormais conclure que l'empereur tient son épée du pape et non de Dieu seul.

Fort de ce riche renouveau anglais, puis français de la théologie de la double donation propre à la consécration du pouvoir temporel, les Rémois introduisent dans l'*ordo* de couronnement vers 1230 de nouveaux rites qui passeront dans la tradition jusqu'au dernier sacre de l'Ancien Régime. Désormais explicitement mentionné, le dépôt des divers insignes sur l'autel a lieu pendant le *Te Deum*, c'est-à-dire entre les serments et le dépouillement du roi. D'abord, le dévêtement du roi qui suit le dépôt rend désormais visible la participation personnelle du roi au dépouillement de son pouvoir. Ce dépouillement s'inspire d'un rite monastique remontant au VI<sup>e</sup> siècle, à savoir le dépouillement du profès devant l'autel sur lequel il offre la charte de sa promesse monastique. Ensuite, en associant les promesses royales au dépôt des régalia, l'*ordo* de Reims souligne à nouveau le parallèle avec le rite monastique : comme le moine, après avoir formulé sa promesse le roi se dépouille et s'offre à l'autel. C'est ainsi à juste titre que Jean Golein en 1372 dans son *Traité de la consecracion des princes* présente le dévêtement du roi comme un rite de dépouillement de « l'estat mondain » – aussi fort que celui qui « entre nouvellement en religion » – pour « pren[dre] l'estat » « de la religion royal » venant « de Dieu ».

L'*ordo* de Reims invente de plus le rite d'une seconde offrande de l'épée sur l'autel par la main du roi, pour mieux l'associer personnellement à la donation de son pouvoir. La première offrande de l'épée, qui a lieu lors du dépôt sur l'autel de l'ensemble des insignes durant le *Te Deum*, est en effet impersonnelle, car, ne possédant pas encore son épée, le roi ne peut l'offrir physiquement. Pour y remédier, l'*ordo* rémois fait précéder la seconde offrande de l'épée par une première *traditio*, de sorte que détenant désormais l'insigne le roi peut l'offrir de sa propre main en vue de le recevoir à nouveau de Dieu.

L'*ordo* de Reims prescrit enfin le nouveau rite du mélange du chrême avec un peu d'huile de la Sainte Ampoule sur la patène et à l'autel. Le lieu de l'autel souligne que le chrême ainsi préparé est au même titre que les insignes offert à Dieu. Surtout, la préparation du chrême s'opère à l'aide d'un objet liturgique étroitement lié à l'offertoire de la messe : la patène, plat destiné à apporter et à offrir à l'autel le pain en vue de sa consécration. L'onction, ce moyen par excellence par lequel la Trinité *fait* le roi, participe ainsi de manière explicite à la liturgie de la double donation.

Les enluminures de quatre manuscrits d'*ordines* rendent compte de l'importance de la double donation : les *ordines* de 1250, de Wolfenbüttel à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, de Charles IV et Jeanne d'Évreux, et de Charles V. L'*ordo* original de 1250, en sa sixième enluminure, met en valeur la présence des insignes sur l'autel dans la scène où le roi reçoit l'onction agenouillé, les mains jointes au-dessus de l'autel, de sorte à montrer qu'au moment de la consécration le roi avec ses insignes s'offre à Dieu en même temps qu'il recouvre sa royauté. De plus, la scène centrale de l'onction est encadrée à gauche et à droite par deux illustrations de la seconde offrande de l'épée, de sorte que – comme le dépôt des ornements sur l'autel – l'offrande de l'épée par la main du roi est également associée au mystère de la consécration. En outre, la sixième enluminure de l'onction figure symboliquement un roi dont la tunique lui tombe des bras (alors qu'il est censé s'être dévêtu auparavant lors du dépôt des insignes sur l'autel), afin de montrer que le rite du dépouillement participe également à la consécration. En somme, l'ensemble des trois scènes composant la sixième enluminure relative à l'onction souligne de plusieurs manières l'importance de l'offrande à l'autel pour la réalisation de l'onction.

Quoique modestes, les initiales historiées de l'*ordo* de Wolfenbüttel produites à Reims au dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle, probablement en lien avec le sacre de Philippe le Bel, mettent en exergue la prosternation du roi devant l'autel et son offrande de l'épée, de la Sainte Ampoule et du chrême à l'autel, tout en montrant ensuite que l'onction et le couronnement viennent de l'autel. Il s'agit en fait d'une mise en scène de la double donation présentant, par rapport aux images de l'*ordo* de 1250, deux traits originaux. Premièrement, l'enlumineur prend en compte la nouvelle succession héréditaire introduite par Philippe le Bel en 1285, en figurant au début de la cérémonie un roi couronné en dépit du rituel, pour bien montrer que le capétien possède la royauté avant son sacre, et qu'il participe en conséquence d'une manière plus personnelle à l'offrande de son pouvoir. Secondement, développant l'intention des rédacteurs de l'*ordo* de Reims vers 1230, l'enlumineur rémois associe au jeu de la double donation la Sainte Ampoule et le chrême en plus des insignes.

Également modestes, les initiales historiées de l'*ordo* enluminé de Charles IV et Jeanne d'Évreux sont commandées vers 1330 par la maison d'Évreux et présentent plusieurs similitudes avec l'*ordo* de Wolfenbüttel. Comme ce dernier, l'*ordo* des Évreux valorise l'offrande de l'épée par la main du roi au détriment de sa remise, ce qui montre la sensibilité de l'aristocratie au dépôt de l'épée sur l'autel qu'elle pratique dans l'adoubement. En accord avec l'*ordo* de Reims et de manière plus affichée que l'*ordo* de Wolfenbüttel, les images des Évreux développent l'idée que la Sainte Ampoule fait l'objet à part entière et au même titre que les insignes d'une double donation : elle est d'abord offerte à l'autel, afin qu'ensuite une colombe



la rende aussitôt aux hommes, comme s'il s'agissait d'actualiser liturgiquement le miracle de la Sainte Ampoule.

L'*ordo* de Charles V est commandé par ce dernier en 1365. À la suite de l'*ordo* de Reims inspiré par le *Policraticus*, l'enlumineur renforce par l'image le lien entre les promesses royales et le dépôt des ornements, faisant ainsi allusion à la manière dont le moine authentifie sa promesse en l'offrant sur l'autel. Dans ses figures, l'artiste montre de plus que le dépouillement de « l'état mondain » (selon les termes de Jean Golein) est le prérequis d'une offrande totale de la royauté à Dieu, à l'image du moine se dépouillant de tous ses biens pour mieux s'offrir à l'autel. En outre, pour illustrer l'offrande de l'épée par la main du roi sur l'autel, le miniaturiste ajoute symboliquement un ciboire et une patène sur l'autel, de sorte qu'il assimile l'offrande de l'épée aux rites de l'offertoire de la messe. Ce faisant, l'enlumineur accentue le parallèle avec le rite de l'entrée en religion selon lequel c'est lors de l'offertoire de la messe que le moine offre sa promesse.

Les liturgistes comme la liturgie nous dévoilent la nature juridique de la consécration du pouvoir temporel conçue comme une offrande du roi et de la royauté à Dieu, suivie aussitôt d'une *traditio* de la royauté au prince au nom de Dieu, et que nous nommons double donation.

Les liturgistes, les chroniqueurs, les juristes et les théologiens ont ceci de paradoxal que tandis qu'ils écrivent en savants, ils nous font part peu ou prou de l'importance du peuple pour le sacre et le couronnement du roi de France. Nous avons vu en ce sens au cours de la première partie que le consentement du peuple gît liturgiquement, historiquement, juridiquement et théologiquement au cœur du sacre et au fondement de la royauté, de manière tant théorique que pratique, étant donné que l'assemblée du sacre formant symboliquement tout le peuple clame et chante de sa voix son adhésion au nouveau règne, tandis que des foules s'unissent par des prières publiques et des fêtes populaires à la grande liturgie de Reims notamment sur le passage du retour du roi nouvellement oint<sup>1950</sup>. Aussi, après réflexion, le peuple forme l'acteur principal du sacre et du couronnement, car c'est lui avec Dieu qui constitue le pouvoir et, par suite, rend possible l'offrande de la royauté sur l'autel pour que Dieu la consacre et en investisse le roi.

Or, il faut savoir que l'Église et la monarchie ne donnent pas seulement au peuple la place d'un acteur constituant, elles associent le peuple chrétien au mystère même de la consécration royale. Ainsi en témoigne une tradition remontant au début du XIII<sup>e</sup> siècle au moins d'après l'*ordo* de Reims selon laquelle le peuple uni au clergé processionne dévotement

---

<sup>1950</sup> Voir en ce sens les témoignages relatifs au retour de Charles V après son sacre, p. 285 ; ainsi que le *Journal du siège* qui décrit, sur la route de Charles VII nouvellement sacré, le peuple « chantans *Te Deum laudamus*, et devotes anthiennes, versetz et respons » (voir note 1960).

derrière la Sainte Ampoule de l'abbaye Saint-Remi jusqu'à l'autel du sacre. À ce propos, l'*ordo* fait état par deux fois de la « presse de la foule », ainsi que de la « grande révérence du peuple »<sup>1951</sup>. Ce n'est donc pas seulement le haut clergé mais tout le peuple qui symboliquement apporte à l'église du sacre l'instrument par excellence de la consécration royale.

Or, le peuple peut sans peine voir dans le dépôt d'un insigne royal sur l'autel l'idée d'offrande, puisque l'offertoire de la messe, les donations aux églises et les entrées en religion lui enseignent que le fait de déposer le pain et le vin, une charte de donation ou l'objet lui-même, ou une promesse monastique sur l'autel vaut don à Dieu et à l'Église. De plus, les prêches d'Hélinand de Froidmont du début du XIII<sup>e</sup> siècle prouvent que les fidèles sont instruits sur l'importance de la double donation à propos de la « consécration du chevalier »<sup>1952</sup>, tandis que l'aristocratie développe une piété laïque de la double donation par l'autel<sup>1953</sup>. Il y a dès lors de bonnes raisons de penser que si la tradition doctrinale française de la double donation s'est diffusée parmi les non-instruits, c'est aussi au sein même des couches sociales populaires que se transmet cette idée du sacre royal, de sorte que l'on pourrait parler de tradition populaire de la double donation. Cependant, une telle tradition supposerait une transmission orale et non-écrite qui ne peut laisser de trace à l'historien contemporain. Mais, par chance, à la fin du Moyen Âge, le destin exceptionnel d'une jeune fille de laboureurs, nommée Jeanne la Pucelle, lui attire les regards des savants et chroniqueurs de la chrétienté qui consignent par écrit et par procès-verbal la moindre de ses déclarations sur la royauté française et le mystère du sacre. Ce sont donc les sources johanniques relatives à une fille du peuple qui peuvent nous restituer la teneur de la tradition populaire sur la nature juridique du sacre royal vécue comme une double donation.

---

<sup>1951</sup> « *turbam comprimentem* » ; « *multitudinem turbe exterius comprimentis* » ; « *magna populi reverencia* » (*OCF*, p. 298 et 299 ; nous traduisons).

<sup>1952</sup> Voir p. 401 et svt.

<sup>1953</sup> Voir p. 403 et svt et p. 442-448.



### Chapitre 3 : La tradition populaire de la double donation dans la pensée politique de Jeanne d'Arc (début XV<sup>e</sup> siècle)

Les paroles de Jeanne ont un atout que n'ont pas les écrits des juristes médiévaux : sa personne est le témoin le plus privilégié des sentiments du peuple. Au temps de Jeanne d'Arc, le *Journal du siège* décrit, sur la route de Charles VII nouvellement sacré, le peuple « chantans *Te Deum laudamus*, et devotes anthiennes, versetz et respons »<sup>1954</sup>. Beaucoup de fidèles participent ainsi à travers la liturgie de leur paroisse et des festivités<sup>1955</sup> à la grande liturgie de Reims. Et, comment ne pas penser qu'à l'issue de la procession le clergé ne vulgarise en chaire auprès de ses ouailles le sens du sacre royal ? Nous n'avons pas de traces de ce qu'un curé de campagne a pu dire à ses fidèles en vue de les exhorter à prier pour le roi ou à rendre grâce. Seule Jeanne rend compte de ce qu'un paysan peut penser du sacre. Seules les sources johanniques peuvent nous restituer la culture et la tradition populaire sur l'onction de Reims, dont la nature juridique serait comprise par le commun comme une double donation selon l'hypothèse que nous avons formulée précédemment<sup>1956</sup>.

Cela est d'autant plus vrai que ce recueil médiéval touchant la vie d'une fille de laboureurs est d'une ampleur exceptionnelle et sans équivalent, « jamais personnage ne fut mieux enregistré »<sup>1957</sup> au Moyen Âge. Les dix-neuf années de cette « femme sans instruction et ignorante des Écritures »<sup>1958</sup> laisse à la postérité non moins que l'équivalent de cinq volumes de documentation, si l'on s'en tient à la publication de Jules Quicherat entre 1841 et 1849, qui n'est pas exhaustive. Le *corpus* johannique regroupe le procès de condamnation et les minutes de son interrogatoire soigneusement consignées<sup>1959</sup>, son procès en nullité et ses 128 dépositions par des témoins directs, neuf lettres, enfin environ 77 chroniques et témoignages

---

<sup>1954</sup> « Journal du siège d'Orléans et du voyage de Reims », *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc dite la Pucelle. Publiés pour la première fois d'après les manuscrits de la bibliothèque royale suivis de tous les documents historiques qu'on a pu réunir et accompagnés de notes et d'éclaircissements*, QUICHERAT J. (éd.) [désormais *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.)], Paris, Renouard, 1847, t. 4, 540 p., p. 188.

<sup>1955</sup> Sur la dimension populaire des fêtes entourant le sacre royal, voir notes 1174 et 1176.

<sup>1956</sup> Voir les trois derniers paragraphes de la conclusion du chapitre précédent.

<sup>1957</sup> GUITTON J., *Problème et mystère de Jeanne d'Arc*, Paris, Fayard, coll. « Le signe », 1961, 262 p., p. 12.

<sup>1958</sup> Selon Pierre Cauchon, juge du procès de condamnation, dans *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 1, 1841, 506 p., p. 376 : « *erat mulier illitterata et ignorans scripturas* ».

<sup>1959</sup> Les notaires Manchon et Boisguillaume prennent en note les interrogatoires. Ils confrontent leurs notes et composent ensuite un texte « en français ». En cas de doute, on demandait à la prévenue plus de précision le lendemain. Dans la séance du 24 mars 1431, le procès-verbal est lu à Jeanne pour qu'elle puisse en contester tel ou tel point. Le manuscrit d'Urfé offre une copie de ce procès mais les aléas du temps en ont rendu illisible le début jusqu'à la sixième séance. Le procès-verbal latin est dressé tardivement à partir de 1435 d'après « une minute en français ». Nous nous reportons donc en principe au manuscrit d'Urfé et à défaut au procès-verbal latin. Voir *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, TISSET P. (éd.) [désormais *Procès de condamnation*], t. 1, Paris, Klincksieck, 1970, 442 p., p. xix, xxi et xxii.

contemporains. À travers les paroles de Jeanne, nous pouvons donc savoir pourquoi « les peuples françois » « acouroyent [...] de toutes pars » « au devant » du roi sacré « crians Noël et chantans Te Deum [...] et faisans merveilleuse feste »<sup>1960</sup>. Comprendre Jeanne, c'est comprendre l'attraction qu'exerce sur les foules le sacre du roi, en l'espèce de Charles VII dont l'autorité dans le contexte de la guerre de Cent Ans est en crise.

En effet, au temps de Jeanne d'Arc, ce que Jean de Terrevermeille avait tant combattu fut advenu, à savoir l'exhérédation du dauphin par voie de traité en 1419, reléguant Charles à la stature ironique de petit « roy de Bourges »<sup>1961</sup>. Au décès de son père en 1422, Charles VII ne pouvait même pas envisager son sacre, la route de Reims étant aux mains des Anglais, ce qui rabaissait d'autant plus son autorité. Mais Terrevermeille ne quitte pas ce monde sans avoir vu l'inattendu revirement des événements. Dans toute la chrétienté éclate la geste militaire d'une Pucelle.<sup>1962</sup> De l'aveu de tous, « *traitez Bourguignons* »<sup>1963</sup> ou « *loyaux François* »<sup>1964</sup>,

---

<sup>1960</sup> Voir note 1954.

<sup>1961</sup> « les ennemis se truffoient et mocquoient de lui, et l'appeloient "roy de Bourges", pource qu'il se y estoit retraict et y faisoit le plus sa demurance. » selon le *Registre delphinal* (1456) de Mathieu Thomassin (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 303).

<sup>1962</sup> « elle accomplissait de telles merveilles que ce n'était pas seulement la France, c'étaient tous les royaumes de la catholicité qui en étaient dans l'ébahissement. » (traduit par : AYROLES J.-B.-J., *La vraie Jeanne d'Arc*, t. 4 : *La vierge-guerrière*, Paris, Rondelet, 1898, 577 p., p. 284). Ce témoignage avantageux pour Jeanne d'Arc ne vient pas d'un français du parti de Charles mais de Jean Nider, « alsacien, docteur en théologie de l'université de Vienne » et « inquisiteur » (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 502) qui, tributaire des sources de Nicolas Lamy universitaire de Paris, souscrit au procès de condamnation de cette « magicienne » (AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, t. 4, p. 284-285).

<sup>1963</sup> JEANNE D'ARC, *Lettre de la Pucelle aux habitants de Reims, le 28 mars 1430, Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 161-162, p. 161. Jean de Wavrin de Forestel « chevalier et seigneur » français « qui combattit avec les Anglais contre la Pucelle » (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 405) écrit dans sa *Chroniques d'Angleterre* de cette « soy disant pucelle inspirée » : « par la renommée de Jehanne la Pucelle, les courages anglois estoient fort alterez et faillis. Et veoient, ce leur sambloit, fortune tourner sa roe rudement à leur contraire (car ilz avoient desjà perdu plusieurs villes et forteresses qui s'estoient remises en l'obeissance du roy de France, principalement par les entreprises de la dite Pucelle, les ungz par force, les autres par traité) » (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 407 et 418). Georges Chastellain historiographe officiel de Philippe III de Bourgogne (*ibid.*, p. 440) relate que « le nom de la Pucelle estoit si grant jà et si fameux [...] tant avoit fait jà de besongnes et menées à chief, que ses ennemis la doubtoient, et l'aouroient ceulx de son party, principalement pour le siège d'Orléans, là où elle ouvra merveilles ; pareillement pour le voyage de Rains, là où elle mena le roy couronner » (*ibid.*, p. 442).

<sup>1964</sup> JEANNE D'ARC, *Lettre de la Pucelle aux habitants de Reims, le 5 août 1429, Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, p. 139 et 140, p. 139. Perceval de Cagny, écuyer et maître d'hôtel du capitaine et proche ami de Jeanne d'Arc le duc d'Alençon, donc témoin privilégié de Jeanne, écrit dans ses chroniques : « en moins de un mois, elle délivra et mist en l'obeissance du roy sept citez, savoir est Orléans, Troye en Champagne, Chaalons, Rains, Laan, Soissons et Senliz, et plusieurs villes et chasteaux, et gaigna la bataille de Patay, et par son moyen fut le roy sacré et couronné audit lieu de Rains » (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, p. 30 et 31). Mathieu Thomassin dans son *Registre delphinal* commandé par le dauphin Louis (Louis XI) soutient que « par son moyen fut levé le siège, ainsi comme inexpugnable, que les Anglois tenoient devant la cité d'Orléans. L'an dessusdit elle mena le roy à Reims » (*ibid.*, p. 303-304). Jean Dupuy inquisiteur à Toulouse et évêque de Cahors, informé de la délivrance d'Orléans depuis la cours de Rome, relate aussitôt dans un chapitre additionnel de son *Breviarium historiale* les événements : « cette jeune fille, qui n'avait encore connu que la garde des troupeaux, accompagnée d'un très petit nombre de gens de guerre, attaqua avec une telle impétuosité l'armée assiégeante, composée d'une innombrable quantité de combattants, qu'en trois jours toute cette armée fut condamnée à l'inaction ou mise en fuite. » (traduit par : LÉOPOLD D., « Nouveau témoignage relatif à la mission de Jeanne d'Arc », in *Bibliothèque*

étrangers ennemis<sup>1965</sup> ou amis<sup>1966</sup>, la Pucelle est cause de la levée du siège d'Orléans, de la marche vers Reims, et du sacre du roi. Ce sacre selon Jeanne d'Arc « montr[e] » à tous qui est

---

de l'école des chartes, t. 46, 1885, p. 649-668, p. 651). L'archevêque d'Embrun Jacques Gélou examine dans son traité « ce fait unique et admirable que le Seigneur nous a montré aujourd'hui à travers cette jeune fille, envoyée du Ciel en aide au seigneur roi pour le recouvrement de ses domaines » (GÉLU J., *De la venue de Jeanne*, HANNE O. (éd. et trad.), *Un traité scolastique en faveur de Jeanne d'Arc (1429)*, Aix-en-Provence, PUP, 2012, 182 p., p. 49). Selon le continuateur français de Guillaume de Nangis, il ne fait pas de doute que « Le roy et elle firent de grans conquez » (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 314). Pour le chroniqueur officiel de la ville de Tournay « Quand dont il pleut à Dieu subvenir et conforter le dit roiaulme de France, ceste dite Jehenne, le roi estant à Chinon, [...] comparut devant lui » (AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, 1897, t. 3, 696 p., p. 620). Robert Blondel prêtre, poète, historien et moraliste dit à Charles VII dans son *Oratio historialis* : « ce que les hommes ne pouvaient pas faire, elle l'a fait ; [...] elle vous a glorieusement introduit à Reims. » (traduit par : *ibid.*, p. 387). Enfin, le roi Charles VII lui-même, accorde une exemption d'impôts aux habitants de Greux et de Domrémy au motif du « grant, haut, notable et prouffitabile service qu'elle [Jehanne la Pucelle] nous a fait et fait chacun jour au recouvrement de nostre seigneurie » (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 138).

<sup>1965</sup> Le régent du roi de France et d'Angleterre Jean de Lancastre, duc de Bedford, écrit après l'échec d'Orléans dans une lettre à son frère : ce « grand méchef sur vos gens [...] lequel provint en grande partie [...] par enlacement des fausses croyances et folle crainte qu'ils ont eues d'un disciple et limier de l'Ennemi [le Diable], appelé la Pucelle, qui a usé de faux enchantements et de sorcellerie. Lesquels méchef et déconfiture non-seulement ont diminué d'une grande partie le nombre de vos gens, mais aussi bien ont ôté le courage du restant d'une façon merveilleuse, et ont encouragé vos adversaires et ennemis à s'assembler incontinent en grant nombre. » (traduit par *ibid.*, p. 137). William Caxton « célèbre littérateur et imprimeur anglais » écrit dans *The Cronicles of England* : « This mayde rode lyke a man and was a valyaunt capitayn amonge them, and toke upon her many grete enterprises, in so moche that they had a byleve for to have recovered all theyr losses by her. » (*Ibid.*, p. 476-477). Nous traduisons : « Cette jeune fille montait à cheval comme un homme et était un vaillant capitaine parmi eux, et elle entreprit de nombreuses et formidables entreprises, tellement qu'ils avaient la croyance qu'ils pourraient reconquérir toutes leurs pertes par elle. » Enguerran de Monstrelet chroniqueur de Jean de Luxembourg – qui captura et vendit Jeanne d'Arc aux Anglais – témoigne que « Jehenne la Pucelle acquist en icelles besongnes si grand louenge et renommée, qu'il sambloit à toutes gens que les ennemis du roy n'euyssent plus puissance de résister contre elle, et que brief, par son moyen, le roy deust estre remis et restabli du tout en son royaume. » (*Ibid.*, p. 360 et 374). D'après Jean Nider (voir note 1962) elle fut « d'un grand secours au roi Charles » ; elle l'a « consolidé sur son trône » et « raffermi dans son royaume » (traduit par : AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, t. 4, p. 283-284).

<sup>1966</sup> Walter Bower un moine écossais dit à propos de Jeanne qu'elle « regagna Orléans avec le duc d'Alençon et le Connétable de France, et fit lever le siège » (traduit par : *ibid.*, p. 297). Un autre religieux écossais de Dunfermling qui suivit Jeanne dans ses campagnes militaires et jusqu'à sa mort dit d'elle : « une fille digne de mémoire, qui fut cause de la récupération du royaume de France des mains de Henry, tyran, roy d'Angleterre » (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 484). Lorenzo Buonincontro, un lettré de la cour du roi de Naples Alphonse I<sup>er</sup>, relate que « sous la conduite de la jeune fille, furent recouvrées plusieurs villes fortes dont les Anglais s'étaient emparés. [...] deux ans durant lesquels elle ne compta que des succès » (traduit par : AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, t. 4, p. 245). D'après Eberhard Windecke conseiller et trésorier de l'empereur Sigismond : « elle se mit en chemin pour mener le roi à Reims. Et les villes qui lors n'avaient rien de quoi résister à la Pucelle et à ses gens, lui ont toutes fait obéissance, et en partie ont apporté au roi leurs clefs bien deux milles au-devant, comme Troyes, Châlons et encore autres villes. » (Traduit par : *ibid.*, p. 274). Selon la chronique de Guerneri Berni de son état « capitaine de compagnie au service de Frédéric III de Montferrat » (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 519) : « Elle fut victorieuse dans deux batailles rangées contre les Anglais, si bien que la France fut remise en bon état. » (Traduit par : AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, t. 4, p. 246). Dans une correspondance dite *Chronique de Morosini*, un noble vénitien reçoit de son père des nouvelles de France sur le vif, dans une lettre datée du 28 juin 1429 de Marseille, on y lit : « Et je vous ai dit que le dauphin, par la vertu de cette damoiselle, avait grande puissance, et qu'il les emmenait tous vers Reims pour s'y faire couronner » (traduit par : *ibid.*, p. 582). Le pape Pie II donne ainsi son opinion sur Jeanne dans ses mémoires : « Sur la route, les places étaient acquises aux ennemis ; les habitants avaient fait de nouveaux serments de rester fidèles à l'Anglais et de recevoir le dauphin en ennemi. Ils l'avaient ainsi résolu : mais dès qu'ils surent qu'il approchait avec la Pucelle, ô merveille ! pas un ne se présente pour le combattre ; nulle part les portes ne se ferment ; pas un ne maudit leur arrivée. Partout où l'on passe, les peuples accourent vers le dauphin, et le saluent comme leur roi » (traduit par : *ibid.*, p. 252).

« vray roy » et à qui « le royaume doit appartenir »<sup>1967</sup>. L'effet prévu par Jeanne sur la population est immédiat :

Autant Auxerre et Troyes avaient hésité à ouvrir leurs portes en présence du roi couronné<sup>1968</sup> mais non sacré, autant on put voir les ambassadeurs des villes se précipiter pour signifier leur soumission au roi oint et sacré. Il n'était pas encore arrivé à Paris qu'Aumale, en Normandie, lui envoyait des émissaires pour se rendre à lui.<sup>1969</sup>

Si donc Jeanne d'Arc a tant œuvré pour le sacre du roi, c'est parce qu'elle savait combien le prestige de la liturgie de Reims pouvait retourner à la faveur du roi les populations du royaume. La *Chronique de la Pucelle* probablement composée par Guillaume Cousinot, « maistre des requestes de l'hostel du roy » « constamment en relation avec les capitaines et autres grands personnages »<sup>1970</sup>, rapporte que c'est à l'insistance de Jeanne que le roi et son conseil changèrent d'opinion et acceptèrent la marche vers Reims malgré les dangers de l'expédition militaire<sup>1971</sup>. Consciente ou non, la stratégie politique de Jeanne fut décisive dans l'issue de la guerre de Cent Ans et cela souligne davantage combien la Pucelle fut à l'unisson des sentiments du peuple français, de ce peuple médiéval acceptant la royauté de Charles plus par admiration de son onction que par contrainte de ses armes. En définitive, Jeanne ne témoigne pas seulement de la pensée populaire sur le sacre, elle ravive l'élan du peuple qui avec elle s'unit autour de Charles au nom d'un sacre inespéré.

---

<sup>1967</sup> « Journal du siège d'Orléans et du voyage de Reims », *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 136.

<sup>1968</sup> Charles se titre roi de France le 30 octobre 1422 à Mehun-sur-Yèvre, neuf jours après la mort de son père Charles VI. Deux jours après, il siège en majesté dans la cathédrale de Bourges et ceint la couronne (VALLET DE VIRIVILLE A., « Avènement de Charles VII, roi de France, à la couronne », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 23, 1862, p. 54-60, p. 57-58 et p. 58, note 1).

<sup>1969</sup> BOUZY O., *Jeanne d'Arc en son siècle*, Paris, Fayard, 2013, 318 p., p. 184.

<sup>1970</sup> Notice historique dans *Chronique de la Pucelle*, VALLET DE VIRIVILLE A. (éd.), Genève, Slatkine, 1976, 540 p., p. 50.

<sup>1971</sup> « Et pour ce que la Pucelle fut desirant, avant que le roy employast sa puissance à recouvrer ses villes et chasteaux, de le mener tout droict à Reims, pour là estre couronné et recevoir la sainte onction royale, à quoy aucuns estoient de contraire opinion, tendans à ce que le roy assiégeast premièrement Cosne et La Charité, pour nettoier les pays de Berry, d'Orléans et du fleuve de Loire : il tint sur ces choses de grans conseils à Gyen [...]. Si en la fin le roy delibéra en son conseil [...] qu'il prendrait son chemin droict à Reims, pour recevoir son sacre, sans mettre aucuns sièges sur Loire, Donc [...] le roy se partit de Gyen, le jour Saint-Pierre, au mois de juin mille quatre cent vingt-neuf, à toute sa puissance, tenant sa voye droict à Reims. Et ce, par l'instigation et pourchas de Jeanne la Pucelle, disant que c'estoit la volonté de Dieu qu'il allast à Reims se faire couronner et sacrer ; et que, combien qu'il fust roy, toutesfois ledict couronnement luy estoit nécessaire. Et combien que plusieurs, et le roy mesmes, de ce feissent difficulté, veu que ladicte cité de Reims, et toutes les villes et forteresses de Picardie, Champaigne, l'Isle de France, Brye, Gastinois, l'Auxerrois, Bourgongne, et tout le pays d'entre la rivière de Loire et la mer, estoit occupé par les Anglois, toutesfois le roy s'arresta au conseil de ladicte Pucelle, et delibéra de l'exécuter. » (*Ibid.*, p. 310-312) Sur ce contexte d'hésitation des capitaines, des conseillers et de Charles VII pour entreprendre le voyage de Reims, et sur la manière dont Jeanne convainc le roi, voir PEYRONNET G., « Quelle place a tenu le sacre royal de Reims (1429) dans la mission de Jeanne d'Arc ? », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 101, 2006, p. 575-590.

Pour mieux appréhender la pensée de Jeanne sur le sacre, il faut souligner en dernier lieu un trait caractéristique de la personnalité de Jeanne : son sens du droit, qui se révèle notamment dans sa défense judiciaire. Lors de sa troisième audience publique au château de Rouen, Jeanne, prisonnière des Anglais, tient cette déclaration à ses juges : « tout le clergé de Rouen ou de Paris ne saurait [me] condamner, s'il n'en avait le droit »<sup>1972</sup>. Comme le contextualise l'avocat Jacques Trémolet de Villers : « par la référence à Paris, Jeanne signifie à ses juges qu'elle sait qui la poursuit », qu' « ils ne sont que les instruments » du « centre intellectuel de la domination anglo-bourguignonne. »<sup>1973</sup> Ce faisant, Jeanne rappelle à ses juges ennemis que seul le droit peut la condamner. L'autorité d'un tribunal ecclésiastique régulièrement constitué ne peut rien contre elle si sa décision n'est pas fondée en droit. En cela, loin de se laisser éblouir par la magnificence d'un jury composé d'un évêque et du nombre impressionnant de soixante-et-un assesseurs « révérends pères, docteurs et maîtres »<sup>1974</sup>, Jeanne avertit qu'elle ne se soumettra à leur condamnation qu'à la seule condition qu'ils *aient le droit*. Et, même si « tout le clergé de Rouen ou de Paris » la jugeait, cela ne changerait pas. Autrement dit, pour Jeanne le droit a plus d'autorité que l'Église. Ainsi, dès la troisième audience du procès, Jeanne manifeste « un sens aigu du droit »<sup>1975</sup>. Alors qu'elle « ne sai[t] ni A, ni B »<sup>1976</sup>, la jeune fille reconnaît dans le droit l'essentiel de ses attributs : sa force obligatoire *erga omnes*, même à l'égard des prélats de l'Église, et sa vertu de fondement de la justice, surtout à l'égard des jugements de l'Église.

Certes, il n'est pas indispensable de faire preuve d'un sens du droit pour saisir l'idée liturgique de la double donation par l'autel. Toutefois, la question juridique du statut de la royauté de Charles VII avant son sacre peut grandement contribuer à rendre pertinente l'idée de double donation aux yeux des populations. En effet, si le peuple pense que le prince est pleinement roi en vertu du droit héréditaire sans attendre le sacre, alors il peut concevoir plus facilement l'idée que le prince offre sa royauté sur l'autel au seuil de la liturgie. Si au contraire, le peuple croit que le roi est fait tel par le sacre et point par le droit héréditaire, alors l'idée d'une première donation du prince à l'autel devient moins évidente<sup>1977</sup> puisqu'il ne posséderait

<sup>1972</sup> *Procès de condamnation, op. cit.*, t. 2, TISSET P. (trad.), 1970, 434 p., p. 59.

<sup>1973</sup> TRÉMOLET DE VILLERS J., *Jeanne d'Arc. Le procès de Rouen*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2017 (2016), 366 p., p. 54.

<sup>1974</sup> *Procès de condamnation, op. cit.*, t. 2, p. 58.

<sup>1975</sup> TRÉMOLET DE VILLERS J., *op. cit.*, p. 342.

<sup>1976</sup> Dit-elle aux docteurs de Poitiers qui sur la demande de Charles l'interrogent (voir la déposition de Gobert Thibaut, dans *Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc*, DUPARC P. (éd. et trad.) [désormais *Procès en nullité*], t. 4, Paris, Klincksieck, 1986, 238 p., p. 52).

<sup>1977</sup> Notons que, quoique moins évidente, la donation n'en serait pas moins réelle, car selon Jean de Salisbury le dépôt impersonnel de l'épée du chevalier sur l'autel vaut offrande de sa personne et de son office alors même que l'adoubement est intrinsèquement constitutif de la chevalerie. Voir p. 390-393.



pas sa royauté avant l'inauguration rémoise. Pour l'étude de la tradition populaire de la double donation, il est donc pertinent de se demander si Jeanne reconnaît en droit la royauté de Charles avant son sacre.

Aussi, nous nous demanderons comment Jeanne conçoit le statut de Charles avant son sacre et si elle défend le fondement juridique de sa royauté (section 1). Par suite, nous pourrons avec Jeanne découvrir la double donation, et la lieutenance divine qui en résulte, dans le sacre et le couronnement de Charles VII (section 2).

## Section 1 : Le statut de Charles VII avant son sacre et le fondement juridique de sa royauté selon Jeanne d'Arc

Les sources johanniques définissent le statut de Charles avant son sacre (A) et, ce faisant, établissent le fondement juridique positif de la royauté de Charles (B).

### A. Le statut de Charles avant son sacre

Les historiens opinent que, pour Jeanne, il n'y a avant le sacre qu'un simple dauphin (1). Cependant, la réalité complexe des sources johanniques présente un dauphin vrai roi de France (2). L'étude des sources nous conduira en dernière remarque à donner des explications sur les corrections de Jeanne à la lettre aux Anglais (3).

#### 1. L'opinion des historiens : un simple dauphin

La question du statut juridique du roi de France avant son sacre est un classique dans la littérature de l'histoire du droit. À ce propos, d'aucun ne manque pas de souligner l'opinion de Jeanne d'Arc de façon à illustrer et sonder l'opinion du peuple en la matière. Un des commentaires les plus caractéristiques est celui de Richard Jackson, dans son *Histoire des sacres et couronnements en France (1364-1825)* :

Jeanne ne fit jamais référence à Charles VII que comme au dauphin avant son couronnement (sept ans après la mort de son père), et lorsque, à son procès [de Poitiers en mars 1429], on lui demanda pourquoi elle s'obstinait à le faire, elle répliqua qu'il ne serait pas roi avant d'avoir été sacré et couronné à Reims.<sup>1978</sup> C'est seulement après le sacre et couronnement que Jeanne s'adressa au roi Charles VII comme « gentil roy ». Les connaissances que la jeune fille possédait de la constitution et des lois françaises étaient peut-être maigres, mais elles représentaient certainement ce en quoi la grande majorité du peuple avait foi, ce peuple qui voulait un sacre et couronnement pour faire un roi<sup>1979</sup>

On y distingue plusieurs éléments clés : avant le sacre Charles n'est que dauphin, après seulement Jeanne l'appelle roi ; pour cause, la jeune fille ne connaît guère le droit du royaume et la doctrine des juristes ; enfin, comme le peuple, elle *croit* que seul le sacre *fait* le roi. Tous ces éléments se retrouvent dans plusieurs ouvrages de référence en histoire des institutions : par

---

<sup>1978</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 3, p. 20.

<sup>1979</sup> JACKSON A. R., *Vivat rex*, *op. cit.*, p. 16. L'historien reformule cette même opinion dans *OCF*, p. 2.

exemple chez Pierre-Clément Timbal et André Castaldo<sup>1980</sup>, Jean Barbey<sup>1981</sup> et Albert Rigaudière<sup>1982</sup>.<sup>1983</sup> En histoire des lettres l'opinion est semblable à la différence que l'on insiste moins sur l'écart entre Jeanne et le droit positif monarchique. À titre illustratif, relevons notamment : Jean de Pange<sup>1984</sup>, André Bossuat<sup>1985</sup>, Régine Pernoud et Marie-Véronique Clin<sup>1986</sup>, Colette Beaune<sup>1987</sup>, Gerd Krumeich<sup>1988</sup> et Philippe Contamine<sup>1989</sup>.

Exposons les sources de ces divers auteurs. Richard Jackson, cité ci-avant, se réfère à un témoignage de Maître François Garivel au procès en nullité :

on avait demandé à Jeanne [au procès de Poitiers convoqué par Charles VII en mars 1429] pourquoi elle appelait le roi « dauphin » et non « roi » ; et elle répondit qu'elle l'appellerait roi seulement lorsqu'il aurait été couronné et sacré à Reims<sup>1990</sup>

Citant leurs sources, J. Barbey<sup>1991</sup>, R. Pernoud et M.-V. Clin<sup>1992</sup>, C. Beaune<sup>1993</sup>, et Ph. Contamine<sup>1994</sup> y font aussi référence. Les chroniques confirment le témoignage de Garivel. Le greffier de la municipalité de la ville d'Alby note de Jeanne d'Arc « qu'elle voulait parler au

---

<sup>1980</sup> « Pour l'éviter [l'interrègne], deux ordonnances de Charles VI de 1403 et 1407 décident que l'héritier du trône doit être tenu pour roi dès le décès de son prédécesseur et sans attendre le sacre. L'idée nouvelle ne pénètre que lentement dans les esprits : Jeanne d'Arc considère Charles VII comme dauphin aussi longtemps qu'elle ne l'a pas conduit à Reims pour se faire sacrer. » (TIMBAL P.-C., CASTALDO A., *Histoire des institutions publiques et des faits sociaux*, Paris, Dalloz, 2000 (10<sup>e</sup> édition), 676 p., p. 306)

<sup>1981</sup> « Cette idée [la continuité] ne pénètre que lentement dans l'opinion populaire qui reste longtemps fidèle à la constitution du roi par le sacre. L'exemple de Jeanne d'Arc appelant Charles VII – roi depuis 1422 – dauphin jusqu'à son sacre en 1429 est révélateur. » (HAROUËL J.-L. *et al.*, *Histoire des institutions de l'époque franque à la Révolution*, Paris, PUF, coll. « Droit fondamental. Droit politique et théorique », 2001 (1987, 9<sup>e</sup> édition), 628 p., p. 292). Jean Barbey qui est l'auteur de ces lignes soutient la même idée dans BARBEY J., *Être roi. Le roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>1982</sup> « Malgré cette évolution [vers le « principe » de « l'instantanéité de la succession » et la suppression de « toute valeur constitutive au sacre »], l'opinion publique et les milieux populaires [...] restent très attachés [au sacre]. En témoigne avec éclat l'attitude de Jeanne d'Arc qui, jusqu'au sacre de Charles VII (1429), ne l'appelle jamais roi mais toujours gentil dauphin, alors qu'il portait officiellement le titre de roi depuis sept ans. » (RIGAUDIÈRE A., *Introduction Historique à l'étude du Droit et des Institutions*, *op. cit.*, p. 209)

<sup>1983</sup> Voir aussi CHABANNE R., « Régularité ou irrégularité de la mission de Jeanne d'Arc », in *Annales de la Fac. de droit – Publ. de l'Université Jean Moulin-Lyon 3*, Lyon, L'Hermès, 1982, p. 87-99, p. 92 : « il faut que le dauphin aille recevoir l'onction sainte à Reims, car, dans la conception de Jeanne d'Arc – c'est la conception populaire – le roi n'est roi que dans la mesure où il a été sacré. »

<sup>1984</sup> PANGE (de) J., *op. cit.*, p. 28 et 29.

<sup>1985</sup> BOSSUAT A., *Jeanne d'Arc*, Paris, PUF, coll. « *Que sais-je ?* », 1968, 126 p., p. 43.

<sup>1986</sup> PÉNOUD R. et CLIN M.-V., *Jeanne d'Arc*, Paris, Fayard, 1986, 448 p., p. 104.

<sup>1987</sup> BEAUNE C., *Jeanne d'Arc*, Paris, Perrin, 2004, 476 p., p. 225.

<sup>1988</sup> KRUMEICH G., *Jeanne d'Arc en vérité [Die Geschichte der Jungfrau von Orleans]*, MEUNIER V. (trad.), Paris, Tallandier, 2012 (2006), 254 p., p. 102.

<sup>1989</sup> HÉLARY X., « Sacre et couronnement », in CONTAMINE Ph., BOUZY O. et HÉLARY X., *Jeanne d'Arc. Histoire et dictionnaire*, Paris, Laffont, 2002, 1214 p., p. 961-964, p. 961 : « Pour Jeanne d'Arc, qui reflète probablement une opinion largement partagée, c'est bien le sacre qui fait le roi de France. »

<sup>1990</sup> *Procès en nullité*, *op. cit.*, t. 4, p. 13.

<sup>1991</sup> BARBEY J., *Être roi. Le roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI*, *op. cit.*, p. 65, note 204.

<sup>1992</sup> PÉNOUD R. et CLIN M.-V., *op. cit.*, p. 104.

<sup>1993</sup> BEAUNE C., *op. cit.*, p. 226.

<sup>1994</sup> HÉLARY X., *op. cit.*, p. 961.

roi, qu'elle n'appelait pas roi, mais dauphin parce qu'il n'était pas couronné. »<sup>1995</sup> Selon le Registre delphinal de Mathieu thomassin commandé en 1456<sup>1996</sup> : « Elle appelloit mondit seigneur le daulphin, « le gentil daulphin » ; et ainsi l'appela jusques ad ce qu'il fust couronné. »<sup>1997</sup> La *Chronique de la Pucelle* – rédigée au plus tôt en 1467<sup>1998</sup> – relève aussi « qu'elle n'appella le roy que Daulphin jusques ce qu'il fust sacré. »<sup>1999</sup> Par ailleurs, dans le même sens, plusieurs témoins du procès d'annulation veillent à distinguer les appellations « dauphin » et « roi », selon s'ils citent ou non une parole de Jeanne : le comte de Dunois<sup>2000</sup>, Raoul de Gaucourt<sup>2001</sup>, Maître Regnault Thierry<sup>2002</sup> et le frère Jean Pasquerel confesseur de Jeanne qui « l'a toujours suivie »<sup>2003, 2004</sup>. En outre, son cousin Durant Laxart témoigne que Jeanne « voulait aller trouver le dauphin »<sup>2005</sup> ; même chose aux dires de Catherine Le Royer qui la logea à Vaucouleurs<sup>2006</sup> ou de Bernard de Poulengy qui la conduisit au prince<sup>2007</sup>. Il est donc hors de doute que Jeanne use du titre de dauphin pour s'adresser à son prince ou parler de lui jusqu'à son sacre. Mais la raison pour laquelle nous insistons tant sur cet aspect, devenu un lieu commun, est que le statut de Charles non sacré apparaît dans la pensée de Jeanne bien plus complexe.

## 2. La réalité complexe des sources : un dauphin vrai roi de France

À la lecture des quatre lettres de Jeanne dictées par elle avant le sacre, il apparaît que la titulature de Charles change totalement. Il n'est nulle mention de dauphin, mais seulement de roi. Dans la lettre aux Anglais du 22 mars 1429 est écrit : « le roy Charles »<sup>2008</sup> ; dans celle aux habitants de Tournai du 25 juin 1429 est énoncé : venez « au sacre du gentil roy Charles »<sup>2009</sup> ; aux troyens le 4 juillet 1429 est demandé « obéissance et recongnissance au gentil roy de France »<sup>2010</sup> ; au duc de Bourgogne le 17 juillet 1429 (au matin de la cérémonie) est mentionné

<sup>1995</sup> Traduit par : AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, t. 4, p. 399.

<sup>1996</sup> *Ibid.*, t. 3, p. 303.

<sup>1997</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>1998</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 3, p. 203.

<sup>1999</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>2000</sup> *Procès en nullité, op. cit.*, t. 4, p. 2-11.

<sup>2001</sup> *Ibid.*, t. 4, p. 11 et 12.

<sup>2002</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>2003</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>2004</sup> *Ibid.*, p. 71-78.

<sup>2005</sup> *Procès en nullité, op. cit.*, t. 3, p. 284.

<sup>2006</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>2007</sup> *Ibid.*, p. 292-293.

<sup>2008</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 5, 1849, 576 p., p. 97.

<sup>2009</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>2010</sup> *Ibid.*, t. 4, p. 287.

deux fois « roy de France », et Jeanne reproche au duc de ne pas avoir répondu à sa lettre (envoyée trois semaines avant) dans laquelle elle exigeait qu'il fût « au sacre du roy ».<sup>2011</sup> Comment expliquer une telle contradiction ?

Colette Beaune propose une piste de réponse intéressante. L'historienne remarque que l'attachement de Jeanne à user du titre de dauphin conduit *Le mystère du siège d'Orléans* à « en tire[r] cette conclusion alambiquée »<sup>2012</sup> :

Le dauphin qui sera roi de France  
Et qui est *roi aussi présentement*<sup>2013</sup>  
Pourvu que de l'huile il soit oint  
Comme c'est le plaisir de Dieu.<sup>2014</sup>

Colette Beaune conjecture alors une hypothèse : le roi des romains recevait l'empire et son nom d'empereur lors de son couronnement à Rome, donc : « qui avait la couronne avait l'empire. C'est ce raisonnement que Jeanne transpose au royaume. Qui aura la couronne de Reims sera vrai roi de France. »<sup>2015</sup> De dauphin, Charles deviendrait donc *vrai roi de France* par la vertu de l'onction et de la couronne. Même si C. Beaune n'en formule pas la conclusion pratique, il en résulte selon ce raisonnement que : si avant son sacre Charles n'est pas le *vrai* roi de France, il pourrait bien cependant être au moins d'une certaine manière *roi*. De là viendrait peut-être la raison pour laquelle Jeanne use exceptionnellement de ce titre dans ses lettres. L'épithète *vrai* marquerait alors la transformation opérée par le sacre.

Dans le sens de cette hypothèse, selon *Le journal du siège d'Orléans* et *La chronique de la Pucelle* : Jeanne voyant le roi « sacré et couronné » dit devant « tous les seigneurs [...] en l'embrassant par les jambes [...] [et] en plourant » :

Gentil roy, or est executé le plaisir de Dieu, qui vouloit que levasse le siege d'Orléans, et que vous amene en ceste cité de Reims recevoir vostre saint sacre, en monstrant que vous estes *vray roy*<sup>2016</sup>, et celui auquel le royaume de France doit appartenir.<sup>2017</sup>

L'expression *vrai roi de France* fait donc bien partie des expressions de Jeanne. Mais à y regarder de plus près, Jeanne dit que le sacre *montre*. Elle ne dit pas que le sacre *le rend* vrai

---

<sup>2011</sup> *Ibid.*, t. 5, p. 126 et 127.

<sup>2012</sup> BEAUNE C., *op. cit.*, p. 226.

<sup>2013</sup> Nous soulignons.

<sup>2014</sup> GROS G., *Le Mystère du siège d'Orléans*, Paris, Librairie générale française, 2002, 1049 p., p. 1011, cité par BEAUNE C., *op. cit.*, p. 226.

<sup>2015</sup> BEAUNE C., *op. cit.*, p. 227.

<sup>2016</sup> Nous soulignons.

<sup>2017</sup> « Journal du siège d'Orléans et du voyage de Reims », *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 186 ; voir aussi *Chronique de la Pucelle*, VALLET DE VIRIVILLE A. (éd.), Genève, Slatkine, 1976, 540 p., p. 322-323.

roi. Est-ce à dire que l'onction n'a fait que mettre en lumière une réalité déjà existante en soi ? Selon la même *Chronique de la Pucelle*, Jeanne aurait dit au chevalier Robert de Baudricourt qu'elle veut aller « devers le gentil dauphin, qui doibt estre et est *vray* roy de France »<sup>2018</sup>. Charles serait donc dans l'esprit de Jeanne tout autant *vrai* roi avant qu'après Reims. Notons que Guillaume Cousinot, l'auteur très probable de la *Chronique de la Pucelle*, est un témoin fiable : il est très informé des faits et paroles de la Pucelle en qualité de « maistre des requestes de l'hostel du roy » et est « constamment en relation avec les capitaines et autres grands personnages »<sup>2019</sup>. De plus, Cousinot ne contredit pas la déposition de Maître François Garivel selon laquelle Charles est appelé dauphin<sup>2020</sup>, mieux il la confirme : « est à sçavoir qu'elle n'appella le roy que Daulphin jusques ce qu'il fust sacré »<sup>2021</sup>. L'auteur de la *Chronique* a donc parfaitement conscience des habitudes de la Pucelle ; c'est en pesant ses mots qu'il rapporte que celle-ci le considère en même temps « *vray* roy de France ». Par ailleurs, Cousinot – qui est bien placé pour le savoir – rapporte cette déclaration de Jeanne au conseil : « combien qu'il [soit] roy, toutesfois ledict couronnement luy [est] nécessaire. »<sup>2022</sup> Pour Jeanne ce ne serait donc pas le couronnement de Reims qui fait le roi, puisqu'il l'est déjà.

Ces sources – les lettres de Jeanne et la *Chronique de la Pucelle* de Cousinot – contredisent tant ce qui est convenu par tous qu'on ne peut que se demander si l'erreur vient plus de ces sources que de nous. Ces textes sont-ils suffisamment véridiques pour ébranler nos certitudes sur Jeanne ? Formulons ici quelques hypothèses. Cousinot, juriste de formation, n'arrange-t-il pas, consciemment ou non, les paroles juridiquement obsolètes de Jeanne de telle sorte qu'elles s'accordent mieux avec l'opinion des juristes ? De même, les lettres de Jeanne ont pu être vérifiées et reformulées : dans cette guerre de légitimité entre deux rois, n'est-il pas périlleux en s'adressant à l'ennemi d'abaisser la dignité de Charles au rang de dauphin ? Comme le note Régine Pernoud, à cette époque, « on dicte sa lettre à un clerc qui la "met en forme" en y ajoutant parfois de son crû. »<sup>2023</sup> La réflexion pourrait s'arrêter sur ce goût d'incertitude mais, très heureusement, les minutes du procès – qui constituent la source la plus directe et la plus fiable des paroles de Jeanne – permettent de lever le voile. Les lettres de Jeanne représentent pour les juges une matière à examiner. Ils lui font donc la lecture de ce qu'il est

<sup>2018</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 205. Nous soulignons.

<sup>2019</sup> VALLET DE VIRIVILLE A., *op. cit.*, p. 50.

<sup>2020</sup> Voir note 1990.

<sup>2021</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 206.

<sup>2022</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>2023</sup> PERNOUD J., *Jeanne d'Arc par elle-même et par ses témoins*, Paris, Seuil, 1962, 330 p., p. 74

convenu d'appeler aujourd'hui la lettre aux Anglais datée du 22 mars 1429 aux fins de savoir « si elle [la] reconnai[t] ».

Elle répondit que oui, excepté trois termes : à savoir ce qui est dit : « rendez à la pucelle » où il faut mettre : « rendez au roi » ; deuxièmement ce qui est dit : « chef de guerre » ; troisièmement ce qu'on y a mis : « corps pour corps », qui n'étaient pas dans les lettres qu'elle a envoyées.

Nonobstant ces trois corrections, l'interrogée assume pleinement la paternité de cette lettre puisqu'elle précise « que jamais aucun seigneur ne dicta ses lettres, mais elle-même les dicta avant de les envoyer »<sup>2024</sup>. Or, ce faisant, Jeanne non seulement ne réfute pas le titre « le roy Charles » présent dans la lettre que lui lisent ses juges, mais de surcroît elle en assume explicitement la légitimité en corrigeant « rendez à la pucelle » par « rendez au roi » – non pas rendez au dauphin. Cette assurance dans la royauté de ce roi non sacré ne dénote pas avec le reste des minutes du procès. Il est frappant de constater que le substantif dauphin est parfaitement absent des réponses de Jeanne, quel qu'en soit le contexte. Entre autres exemples : Jeanne décrivant sa rencontre avec Charles dit six fois « [m]on roi »<sup>2025</sup>. Ses saintes lui annoncent « que son roi serait rétabli dans son royaume »<sup>2026</sup>. Ses voix lui commandent (le manuscrit d'Urfé<sup>2027</sup> en donne la version française originale et en discours direct) : « Va hardiement ! quant tu seras devers le roy, il aura bon signe de te recevoir et croire »<sup>2028</sup>. Lors de l'entrevue du signe donné à Charles, l'ange<sup>2029</sup> s'adresse au « roy »<sup>2030</sup> ; « en la presence du roy » l'archevêque bailla le signe de la couronne « au roy »<sup>2031</sup>, laquelle couronne « est mise eu tresor du roy »<sup>2032</sup> ; le lieu du signe fut en « la chambre du roy »<sup>2033</sup> ; quand l'ange « vint devant le roy, il fist reverence au roy »<sup>2034</sup> ; en « venant au roy »<sup>2035</sup> ; « le signe du roi »<sup>2036</sup> ; « nous en alames ensemble au roy »<sup>2037</sup> ; « le roy creust le signe »<sup>2038</sup> (discours direct) ; « les adversaires

---

<sup>2024</sup> *Procès de condamnation, op. cit.*, t. 2, p. 83.

<sup>2025</sup> *Ibid.*, p. 57 et 56.

<sup>2026</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>2027</sup> Voir note 1959.

<sup>2028</sup> *Procès de condamnation, op. cit.*, t. 1, p. 117.

<sup>2029</sup> Jeanne parle d'elle-même sous forme d'allégorie, voir « L'ange, le signe et la couronne » dans LEROY O., *Sainte Jeanne d'Arc. Son esprit – sa vie*, Paris, Alsatia, 1957, 254 p., p. 167-184.

<sup>2030</sup> Deux fois : *Procès de condamnation, op. cit.*, t. 1, p. 121 et p. 133.

<sup>2031</sup> *Ibid.*, p. 134

<sup>2032</sup> *Id.*

<sup>2033</sup> Trois fois : *id.* et *ibid.*, p. 138.

<sup>2034</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>2035</sup> *Id.*

<sup>2036</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>2037</sup> *Id.*

<sup>2038</sup> *Ibid.*, p. 139.

du roy »<sup>2039</sup> (discours direct) ; « le roy le creust »<sup>2040</sup>. En outre, la correction de Jeanne concorde avec la chronique de Perceval de Cagny – témoin privilégié de Jeanne<sup>2041</sup> – relatant que : « par tout où la Pucelle venoit, elle disoit à ceulx des places : "Rendez [vous] au roy du ciel et au gentil roy Charles". »<sup>2042</sup> – non pas *Rendez... à la Pucelle*, ni *Rendez... au dauphin*.

En somme, les mentions épistolaires « roy de France » et « roy Charles » procèdent bien de la pensée propre de Jeanne, nullement d'un remaniement par le scribe ou les conseillers du roi. Par voie de conséquence, il n'y a pas de raison de soupçonner Cousinot d'un arrangement des paroles de Jeanne. Il est tout à fait possible qu'elle ait dit en substance : amenez-moi au « dauphin, qui doibt estre et est vray roy de France »<sup>2043</sup> ; conduisons-le à son sacre « combien qu'il [soit] roy »<sup>2044</sup>. S'il est vrai que Jeanne use du titre de dauphin jusqu'à Reims, cela ne doit pas cacher qu'elle le considère bien en même temps comme *roi de France* et *vrai roi*.

Ajoutons quelques considérations sur la raison de ces trois corrections faites par Jeanne.

### 3. Explications sur les corrections de Jeanne à la lettre aux Anglais

Les juges de Rouen ont-ils falsifié la lettre aux Anglais qu'ils ont lu à Jeanne ? Manifestement non, car la version lue par le tribunal correspond à toutes les versions qui nous sont parvenues<sup>2045</sup>. La modification de la lettre serait donc l'œuvre des Français eux-mêmes. Cela peut s'expliquer suivant cette précision de Jeanne dans le corps de sa réponse : les lettres « furent bien montrées cependant à certain de [mon] parti. »<sup>2046</sup> Si Jeanne dicte elle-même au scribe, elle concède donc néanmoins que ce-dernier présente le contenu de la lettre aux conseillers du roi. À cette occasion, la lettre a pu être reformulée sur certains aspects, dont les trois points que Jeanne conteste. Probablement, les français veulent « par la retouche, en forcer le ton impérieux et solennel, et frapper davantage »<sup>2047</sup> ; ils peignent une vierge-guerrière

---

<sup>2039</sup> *Id.*

<sup>2040</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>2041</sup> Comme l'explique Jules Quicherat : « Ainsi c'est auprès du duc d'Alençon, c'est-à-dire du capitaine qui s'est tenu le plus constamment avec la Pucelle, de celui qui l'a le mieux observée et connue, que Perceval de Cagny [écuyer et maître d'hôtel du dit duc] a recueilli les choses qu'il nous apprend sur cette merveilleuse fille; et c'est en 1436 qu'il s'est occupé de les faire mettre par écrit, c'est-à-dire cinq ans seulement après l'exécution de Rouen. » (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 2).

<sup>2042</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>2043</sup> Voir note 2018.

<sup>2044</sup> Voir note 2022.

<sup>2045</sup> Entre autres : dans le *Journal du siège d'Orléans (Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 139), la *Chronique de la Pucelle (ibid.*, p. 215) et le *Registre delphinal (ibid.*, p. 306), ainsi que d'un « fragment d'une lettre » « encore moins suspect que les autres, s'il est possible » (*ibid.*, p. 95 et 98-100).

<sup>2046</sup> *Procès de condamnation, op. cit.*, t. 2, p. 83.

<sup>2047</sup> LEROY O., *op. cit.*, p. 162.



belliqueuse : « rendez à la pucelle », « je suis chef de guerre », « corps pour corps ». Le coup de la communication s'avère bien pensé : après l'échec d'Orléans, le régent du roi de France et d'Angleterre confesse à son frère que ses hommes ont à présent « folle crainte » de la Pucelle ; elle leur a « ôté le courage [...] d'une façon merveilleuse »<sup>2048</sup>.

Peut-on au contraire penser que les Français n'aient point modifié la lettre, autrement dit que la mémoire de Jeanne est défaillante ? Selon la déposition de Maître Nicolas Caval, un des assesseurs de son procès, ainsi que celle d'un bourgeois de Paris<sup>2049</sup> relatant une confidence de Jean Le Sauvage qui assista aussi au procès : lorsque le notaire faisait la lecture des réponses de Jeanne, parfois « elle répliquait : "Moi, j'ai répondu autrement et de telle manière" », les assistants s'en reportaient alors à leurs notes du dit jour de la réponse et tous la constataient « conforme à ce qu'elle déclarait, sans la moindre addition ou soustraction, ce qui surprenait, attendu son jeune âge »<sup>2050</sup>. À l'étonnement de ses juges, Jeanne fait preuve d'une bonne mémoire, il est donc plausible qu'elle ait bon souvenir de ne jamais avoir osé dire notamment : « rendez à la pucelle », « je suis chef de guerre ».

L'éclaircissement que nous donnons ici ne sert qu'à satisfaire les interrogations légitimes des lecteurs avertis, elle ne touche de toute manière point l'essentiel. C'est à savoir que, selon Jeanne, il tombe comme une évidence que sa lettre envoyée aux assiégeants d'Orléans le 22 mars 1429 ne pouvait qu'exiger la restitution des villes au *roi*, non point au dauphin. Là est la confirmation irréfutable de la certitude de Jeanne dans la royauté de Charles avant son sacre.

Le statut de Charles s'avère en conclusion complexe dans la pensée de Jeanne. Elle revendique devant la commission d'enquête de Poitiers le droit de le nommer dauphin tant qu'il n'est pas sacré – et elle use de ce titre à l'envi – ; mais paradoxalement, elle lui reconnaît en même temps et pleinement le statut de roi de France. Il convient donc de comprendre les motifs déterminants Jeanne à reconnaître à son prince la qualité de roi de France.

## B. Le fondement juridique positif de la royauté de Charles

Grâce aux précédents développements, nous savons que le fondement de la royauté de Charles n'est pas à chercher dans la cérémonie du sacre. Ce fondement est ailleurs, et il importe

---

<sup>2048</sup> Voir note 1965.

<sup>2049</sup> *Procès en nullité, op. cit.*, t. 4, p. 63.

<sup>2050</sup> *Ibid.*, p. 130-131.

pour le découvrir de s'intéresser aux sources les plus fiables de la pensée de Jeanne, à savoir ses lettres, et spécialement la lettre aux Anglais qui a été corrigée par ses soins lors de son procès, ainsi qu'aux autres sources, dépositions et chroniques, qui peuvent éclairer ou confirmer ces premières. Nous verrons que, pour Jeanne, Charles est le « vray héritier » selon le « sang royal » et le « droit » (1). Pour elle, Charles est et doit être « vray roy de France » : il le deviendra non par le sacre, mais par les armes et la reconnaissance de ses sujets (2). Aussi, selon la Pucelle, le couronnement de Charles consiste en un signe public de sa vraie royauté sur le royaume de France (3).

### 1. Charles « vray héritier » selon le « sang royal » et le « droit »

Jeanne qualifie Charles comme le « vray héritier » (a). Pour cause, il jouit du « sang royal » par lequel lui est dévolu un héritage réglé par la filiation royale (b). Cet héritage et ce sang royal sont pour Jeanne fondés sur le « droit » (c). Elle présente de la sorte une argumentation juridique déstabilisante pour les Anglais (d). Quoique son raisonnement soit simple, il est en phase avec les plus grands juristes (e).

#### a. Charles le « vray héritier »

La lettre aux Anglais<sup>2051</sup> est adressée au « roi d'Angleterre », à son régent le duc de Bedford, au lieutenant de ce dernier, à deux capitaines anglais, et enfin aux Anglais tenant le siège d'Orléans. L'objet concret de cette lettre est d'exiger la restitution de « toutes les bonnes villes [...] prises et violées en France » et le départ en leur « païs » des assiégeants. La Pucelle proclame la légitimité divine de son autorité. Elle se dit trois fois « envoyée/venue de par Dieu le roy du ciel » – « pour reclamer le sang royal », « pour [les] bouter hors de toute France ». Cette expression allégorique du sang contient le cœur de sa mission, la raison de son envoi. C'est aussi l'expression de la volonté même de Dieu formulée dans la première injonction de la lettre : « faites rayson au roy du ciel de son sang royal ». La volonté de Dieu et la cause de la mission de Jeanne sont donc identiques : réclamer le sang royal et à cette fin bouter les Anglais. Cependant, Jeanne ne dit pas *croyez au roi du ciel* mais *faites raison au roi du ciel*. De même, elle dit être « toute preste de faire paix, s[']ils luy voll[ent] faire rayson<sup>2052</sup> ». Ailleurs elle

---

<sup>2051</sup> JEANNE D'ARC, *La lettre aux Anglais, Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 5, p. 96-98.

<sup>2052</sup> Nous soulignons.

prévient : « Se vous ne voulés croire<sup>2053</sup> lez nouvelles de par Dieu de la Pucelle » nous ferons un très grand assaut, mais elle finit sa phrase en disant « se vous ne faictes rayson<sup>2054</sup> ». La croyance dans ses prophéties n'exclut donc pas la raison. Le verbe croire apparaît ensuite une seconde fois : « créés fermement ». Néanmoins, à la fin de la lettre, laissant transparaître son espoir d'une union des forces « pour la crestienté », derechef Jeanne subordonne ce dessein non à la croyance mais à la raison : « Se vous faictes rayson ». Il est donc clair que Jeanne appelle plus ses interlocuteurs à la raison qu'à la croyance : « croire »/« créés » apparaissent deux fois contre quatre fois pour « rayson ». La volonté de Dieu, de l'ordre de la croyance, ne constituerait donc pas en soi le fondement premier des injonctions de la Pucelle.

C'est au milieu de sa lettre que Jeanne expose la *raison* propre de ses sommations :

Et n'aiés point en vostre oppinion, que vous ne tenrés mie le royaulme de France de Dieu, le roy du ciel, filz de sainte Marie ; ains le tenra le roy Charles, vray héritier ; quar Dieu, le roy du ciel, le vieult ainssi, et luy est revelé par la Pucelle	Et ne vous obstinez pas en votre opinion ; vous ne tiendrez pas le royaume de France de Dieu, le roi du Ciel, fils de sainte Marie ; mais le tiendra le roi Charles, vrai héritier ; car Dieu, le roi du Ciel, le veut ainsi, et cela lui est révélé par la Pucelle.
--	--

Ici, la Pucelle se concentre sur l'« oppinion » de ses adversaires, c'est-à-dire sur le jugement qu'ils portent à l'égard de leur prétention. Elle semble donc vouloir les affronter plus sur le plan de la raison que sur celui de la foi. Voilà ce qu'elle annonce : les Anglais ne *tiendront pas le royaume... mais le tiendra* « le roy Charles, vray héritier ». Elle pose par-là une distinction : le roi Charles est « vray héritier », tandis qu'*a contrario* le Lancastre ne l'est pas. Or, selon sa révélation, quelle est la volonté de Dieu ? Sa volonté est précisément celle-ci : que « le roy Charles, vray héritier » *tienne* le royaume. Jeanne ne porte ici aucun jugement moral. On aurait pu imaginer que l'inspirée loue les vertus et la piété de Charles contre les péchés et les infamies des Anglais, justifiant par là le choix de Dieu en faveur du *roi Charles, vrai juste*. Mais il n'en est rien. Le choix de Dieu se porte sur Charles, non pas selon les critères subjectifs du péché, de la vertu ou de la foi des belligérants, mais au motif qu'il est le « vray héritier ». Du point de vue des Anglais, ceux-ci n'ont lu dans cette lettre qu'un seul motif déterminant le choix divin : l'un est *vrai héritier*, l'autre ne l'est pas.

L'héritage semble lié au « sang royal », qu'est-ce que cela signifie ?

---

<sup>2053</sup> *Id.*  
<sup>2054</sup> *Id.*

b. Le « sang royal » ou la dévolution de l'héritage réglée par la filiation royale

Qu'est-ce qui selon Jeanne détermine la dévolution de l'héritage à Charles ? Selon les révélations de Jeanne, Dieu ne veut pas *instituer* Charles comme héritier, il veut que l'héritier tienne le royaume. Du point de vue de Dieu, Charles est donc déjà héritier. La seule volonté divine, c'est que l'héritier tienne le royaume. L'héritage de Charles n'est donc pas déterminé par une décision divine arbitraire.

Par deux fois, Jeanne justifie l'héritage de Charles par cette expression lapidaire : le « sang royal ». La fille de laboureur emprunte ici un « concept » datant des années « 1340 », « inventé pour réagir aux prétentions sur la couronne de France d'Édouard III »<sup>2055</sup>. Lors de la Conférence d'Avignon autour du pape Benoît XII au sujet du conflit entre Philippe VI et Édouard III, les Français arguaient que ce dernier « n'est pas du sang de la maison de France, sinon par sa mère »<sup>2056</sup>. Selon Jeanne donc, serait héritier le plus prochain du défunt roi, dont le sang est *royal*, c'est-à-dire reçu par une ou plusieurs personnes habiles à *régner*. Charles VII en tant que fils du défunt roi Charles VI – lequel est d'ailleurs parfaitement reconnu dans sa royauté par les Anglais conformément au traité de Troyes<sup>2057</sup> – possède un sang royal qui le désigne par-là vrai héritier. L'insistance de Jeanne sur le lien de la filiation royale comme conséquence de l'héritage apparaît dans l'une de ses premières déclarations au roi : « Moi je te le dis, de la part de Messire, que tu es vray héritier de France et fils du roy »<sup>2058</sup>. Les règles considérées par Jeanne pour déterminer l'héritage sont donc parfaitement rationnelles et ne nécessitent nullement une adhésion à ses révélations. Du point de vue de la raison, que l'on croit ou non en ses voix, quiconque admet une succession française héréditaire et indisponible, comprend que Charles en tant que *fils* du roi défunt soit *vrai héritier*, conformément au *sang royal*, et doive en conséquence *tenir* le royaume. Autrement dit, la *révélation* de Jeanne n'ajoute rien en soi à la légitimité de la royauté de Charles. Ses voix ne nous apprennent qu'une chose : désormais ce ne sont pas seulement les partisans du vrai héritier qui combattront, mais aussi Dieu lui-même. C'est ce qu'elle résume dans cette célèbre formule : « En nom Dé, les gens d'armes batailleront et Dieu donnera la victoire »<sup>2059</sup>.

---

<sup>2055</sup> MIRAMON (de) Ch., « Aux origines de la noblesse et des princes du sang. France et Angleterre au XIV<sup>e</sup> siècle », in *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne. Perspectives historiques*, VAN DER LUGT M. et MIRAMON (de) Ch. (dir.), Firenze, 2008, p. 157–210, p. 177.

<sup>2056</sup> Cité et traduit par *ibid.*, p. 195.

<sup>2057</sup> Voir note 2079.

<sup>2058</sup> Selon la déposition de son fidèle confesseur, le frère Jean Pasquerel, dans *Procès en nullité*, *op. cit.*, t. 4, p. 72.

<sup>2059</sup> Réponse « dont fut content » Maître Guillaume Aymeri, qui avait objecté à Jeanne lors de la commission de Poitiers que si telle était la volonté divine, Dieu pouvait fort seul « délivrer le peuple de France ». Déposition de frère Seguin dans *Procès en nullité*, *op. cit.*, t. 4, p. 151.

La question à présent est la suivante : qu'est-ce qui justifie que le « sang royal », c'est-à-dire la filiation royale, puisse à lui seul donner l'héritage du royaume ?

c. Un héritage et un sang royal fondés sur le « droit »

La notion de « sang royal », déterminante dans la pensée de Jeanne, ne semble pas correspondre à une notion juridique<sup>2060</sup>. Pourtant, dans la lettre aux Anglais, par un nouvel avertissement, Jeanne déclare que s'ils ne *font* « rayson », assaut il y aura, et « verront les quielx auront meilleur *droit*<sup>2061</sup>, de Dieu du ciel ou de vous » (c'est-à-dire *du point de vue de Dieu ou du vôtre*). Le terme « droit » présent dans la lettre montre que le juridique tient une place dans le raisonnement de Jeanne. Selon Jeanne le « droit » de Charles serait « meilleur » que celui des Anglais, et Dieu le prouverait par l'issue de la bataille.

Est-ce à dire que la guerre est une sorte d'ordalie où le succès de l'un prouve nécessairement son bon droit et la défaite de l'autre son mauvais droit ? Cette question touche à la théologie de la guerre. Les juges de Rouen interrogent Jeanne à ce propos, ils lui demandent « se Dieu estoit pour les Angloys, quant ilz estoient en prosperité en France ». La guerrière répond « qu'il vouloit permeictre de les laisser battre pour leurs pechiez<sup>2062</sup>, s'ilz y estoient »<sup>2063</sup>. Dieu n'aurait donc pas permis la défaite des Français à cause d'un mauvais droit, mais à cause de leur péché. Un témoin prouve qu'elle en est particulièrement convaincue. Selon la déposition de son fidèle confesseur le frère Jean Pasquerel, elle exige des hommes la confession avant l'attaque et éconduit les femmes « de mauvaise vie » « car Dieu permettrait alors, à cause des péchés, que la guerre fut perdue. »<sup>2064</sup> Il est ainsi évident que pour Jeanne le droit ne change pas en fonction des aléas des victoires et des défaites. Que Charles gagne ou perde, son droit demeure aux yeux de Dieu entier. Dieu permet parfois la défaite en vue d'obtenir un repentir des péchés.

---

<sup>2060</sup> L'argument du sang royal avancé par les Français dans les années 1340 lors de la Conférence d'Avignon est accepté par le pape, « même s'il change le mot 'sang' par *stirps* ». Néanmoins, « le concept de sang héréditaire s'accordait difficilement au droit romain ». Aussi les lettrés de la cour de Charles V dédaignent la référence au sang lorsqu'ils discutent de l'hérédité du pouvoir, tels Nicole Oresme, Évrard de Trémaugon, et ajoutons-nous l'auteur du *Songe du Vergier*. Il faut attendre divers commentaires de Balde (+ 1400) pour que le sang royal trouve une consécration juridique, et soit alors à nouveau accepté en France comme une notion successorale à propos de la royauté (MIRAMON (de) Ch., *op. cit.*, p. 195-204), notamment sous la plume de Jean Juvénal des Ursins en 1435 (voir p. 486).

<sup>2061</sup> Nous soulignons.

<sup>2062</sup> *Id.*

<sup>2063</sup> *Procès de condamnation, op. cit.*, t. 1, p. 170.

<sup>2064</sup> *Procès en nullité, op. cit.*, t. 4, p. 75.

C'est exactement ce que pense Charles. Selon l'abrégiateur du procès (vers 1500), le roi prie que si la cause des souffrances du peuple « procedoyent de [son] peché » que « seul en [soit] pugny », mais que si « le peché du peuple estoit cause desdictes adversitez » qu'il en soit « pardonn[é] »<sup>2065</sup>. Charles veut éviter que les péchés soient cause des malheurs du peuple. Néanmoins, il comprend qu'il est vain de chercher la victoire s'il n'est pas le vrai héritier. Il demande en ce sens à Dieu que s'il n'est « vray héritier du royaume de France », qu'il en perde aussitôt « le courage de le poursuivre »<sup>2066</sup> – (ce doute sur l'héritage s'explique par les accusations de bâtardise dont il fait l'objet en raison des mœurs de sa mère). Deux autres chroniques relatent chacune une version de cette prière secrète (que Jeanne aurait révélée au roi) en décrivant spécialement la question de l'héritage. Selon *Le miroir des femmes vertueuses* Charles prie que « s'il estoit vray filz du roy de France et héritier de sa couronne » il ait secours du Ciel, mais que « s'il n'estoit filz du roy et le royaume ne luy appartenist » il puisse se retirer avec quelques possessions temporelles.<sup>2067</sup> D'après Pierre Sala, le roi demande que s'il est « vray hoir descendu de la noble maison de France, et que le royaume justement luy deust appartenir », il plaise à Dieu « de luy garder et deffendre »<sup>2068</sup>.

Charles comme Jeanne ne voient point la guerre comme une ordalie, le droit ne saurait être conditionné par le succès ou la défaite. En fait, la Pucelle révèle une seule chose : Dieu ne permettra plus la défaite des français due à leur péché, désormais Dieu donnera la victoire à celui qui – au jugement « de Dieu du ciel » et contre le jugement des Anglais (« ou de vous »<sup>2069</sup>) – a le « meilleur droit ».

Avant d'entreprendre la levée du siège d'Orléans, Jeanne envoie deux autres lettres aux Anglais. Il nous reste de la dernière quelques citations rapportées par la déposition du frère Jean Pasquerel son fidèle confesseur. Jeanne déclame :

Vous, hommes d'Angleterre, qui n'avez aucun droit en ce royaume de France, le roi des cieus vous avertit et vous mande par moi, Jeanne la Pucelle, d'abandonner vos fortins et de rentrer dans votre pays, sinon je vous ferai tel *hahu* [assaut] dont on se souviendra toujours.<sup>2070</sup>

---

<sup>2065</sup> Rédigé vers 1500, « L'abrégiateur du procès », *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 258-259.

<sup>2066</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>2067</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>2068</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>2069</sup> Dans la version de la lettre insérée au procès de condamnation (*Procès de condamnation*, *op. cit.*, t. 2, p. 186) ces mots sont absents, ce qui rend la phrase plus simple : « on verra qui aura meilleur droit de Dieu du ciel. » Le « vous » est placé après la ponctuation de cette manière : « . Vous, duc de Bedford [...] » au lieu de « . Duc de Bedford » dans la version proposée par Jules Quicherat.

<sup>2070</sup> *Procès en nullité*, *op. cit.*, t. 4, p. 75.

Le motif de la sommation de Jeanne d'Arc est cette fois plus ramassé : les Anglais n'ont « aucun droit en ce royaume ». Aux yeux de Jeanne, ce défaut de base légale suffit à lui seul à fonder leur départ et ses menaces.

d. Une argumentation juridique déstabilisante pour les Anglais

Il ne faut pas croire que l'argumentation juridique de Jeanne, rappelant la dévolution de l'héritage selon une filiation royale fondée en droit, ne soit pas sans effet sur les Anglais. Enguerran de Monstrelet, bien que son témoignage « respire d'un bout à l'autre la prévention d'un ennemi »<sup>2071</sup>, reconnaît la fragilité des prétentions des Anglais face au « vray héritier ». Commentant le jugement du conseil du roi d'Angleterre et du Parlement de 1420 relatif au crime du duc de Bourgogne, Monstrelet constate que Charles est

jugé indigne de succéder à toutes les seigneuries venues et à venir, et mesmement de la succession et actente qu'il avoit à la couronne de France, non obstant que d'icelle feust *vray héritier* après le trespas du roy Charles son père, *selon les coustumes anciennes de ce noble royaume*.<sup>2072</sup>

Le chroniqueur du camp ennemi emploie donc la même terminologie que Jeanne – « vray héritier » –, lequel héritage est comme chez Jeanne déterminé par la filiation royale – « roy Charles son père », et dont le fondement repose à l'instar de Jeanne sur le « droit en ce royaume de France »<sup>2073</sup>, en l'espèce pour le chroniqueur sur « les coustumes » du royaume. En outre, en parlant de *vrai héritier*, la fille de laboureur emploie une expression consacrée dans le langage des lettrés. Le clerc maître Pierre Soudan ayant mis au propre le *Journal du siège d'Orléans* décrit Charles VII comme « le vray héritier du royaume de France »<sup>2074</sup>. Robert Blondel, clerc et instituteur du fils de Charles VII, reconnaît en ce dernier le « *verus et legitimus sceptri haeres* »<sup>2075</sup>, *vrai et légitime héritier du sceptre* – le second adjectif soulignant la portée juridique de l'expression.

La pensée de Jeanne s'avère être finalement en phase avec les plus grands juristes.

---

<sup>2071</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 360.

<sup>2072</sup> ENGUERRAN DE MONSTRELET, *La chronique d'Enguerran de Monstrelet*, DOUËT-D'ARCQ L. (éd.), t. 4, Paris, Jules Renouard, 1860, 482 p., p. 36 et 37. Nous soulignons.

<sup>2073</sup> Voir note 2070.

<sup>2074</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 200.

<sup>2075</sup> *Ibid.*, p. 349.

e. Un raisonnement simple en phase avec les plus grands juristes

La pensée de Jeanne rejoint les exposés des juristes sur le régime successoral du royaume de France (i), tout en s'accordant avec la théologie de la guerre juste (ii).

i. Sur le régime successoral du royaume de France

À la faveur d'une glose du Digeste, le jurisconsulte italien Balde (1327-1400) donne son avis sur le conflit juridique entre le roi de France et le roi d'Angleterre :

<i>ubi non succedit foemina, non succedit filius eius, extra de re judi. ad apostolicae. lib. vi. in novella. Nam omne quod est ex radice, sequitur naturam proprii genitoris. Et ideo si filia Regis Francorum non succedit in regno ex rationabili consuetudine Francorum, filius eius Rex Anglica inclytae recordationis in regno Francorum nullum ius praetendere potuit, quia in causato non potest esse plus virtutis quam procedat ab influenti potentia causae. et est expressum x. col. qui feudum dare possunt. c. i. § hoc autem notandum est.</i> <sup>2076</sup>	lorsqu'une femme ne succède pas, son fils ne succède pas [...]. Car tout ce qui provient d'une souche suit la nature de son géniteur. C'est pourquoi, si la fille du roi des Francs ne succède pas au royaume comme le veut la coutume raisonnable des Francs, son fils le roi d'Angleterre d'illustre mémoire n'a pu prétendre à aucun droit sur le royaume des Francs, parce que ce qui est causé ne peut avoir plus de force que la puissance infusée en lui de la cause dont il procède [...]. <sup>2077</sup>
---	--

Comme Jeanne, le juriste italien conclut que le roi d'Angleterre n'a « aucun droit »<sup>2078</sup> « sur le royaume des Francs ». Lui, rappelant la « coutume raisonnable des Francs », le justifie par un syllogisme juridique dont la conclusion s'appuie sur le principe philosophique suivant : « ce qui est causé ne peut avoir plus de force que la puissance infusée en lui de la cause dont il procède » ; elle, s'en explique de manière imagée : il n'a pas le « sang royal ». Cette expression tenant en deux mots ramasse de manière plus efficace le juridisme et la scolastique de Balde. En effet, – nonobstant que désormais le traité de Troyes de 1420 reconnaît parfaitement la royauté de Charles VI et ses prédécesseurs<sup>2079</sup> – il va de soi qu'Isabelle de France, fille de

<sup>2076</sup> BALDE, *In primam digest veteris partem commentaria*, Venetiis, 1577, 348 f., 49<sup>v</sup>.

<sup>2077</sup> Nous traduisons.

<sup>2078</sup> Pour Jeanne d'Arc, voir p. 483.

<sup>2079</sup> Le traité est signé entre « Charles, par la grâce de Dieu, roy de France » et « Henry, roy d'Angleterre, héritier de France » ; de plus, selon l'article 21 « le roy Henry, ne se nommera ou escrira aucunement, ou fera nommer ou



Philippe le Bel, ne pouvant *régner*, son sang transmis aux Lancastre ne pouvait être *royal*, ce qui les exclut de la succession. Le raisonnement s'exprime différemment mais demeure le même pour le savant comme pour la paysanne : selon Balde, le roi d'Angleterre n'a pas reçu la *succession* ; selon Jeanne, il n'a pas reçu le *sang royal* ; tous deux en concluent qu'il n'a *aucun* droit sur le royaume de France.

Aussi simple soit-elle, la métaphore du sang royal sera consacrée en 1435 par un illustre esprit, l'ancien avocat général du roi, évêque de Beauvais et futur archevêque de Reims<sup>2080</sup> Jean Juvénal des Ursins :

Au regard de la couronne et des ascendans les heritiers du sanc sont necessaires, et ne peut quiconcques est mon roy prejudicier a son heritier ou successeur, ne alyener ou transporter le royaulme en aultre main que en celle ou elle doyt venir par succession hereditale, et tellement que se il a filz il ne le peut exhereder ne faire que il ne ayt le royaulme apès luy ; [...] car ceulx du *sanc royal* et mesmement le plus prochain du vivant du roy ont droyt ou royaulme<sup>2081</sup>

Pour Jean Juvénal des Ursins, le « sanc royal » désigne « le plus prochain du vivant du roy » qui seul a « droyt ou royaulme » ; ce sang synthétise donc à la fois les règles de dévolution réglée par la filiation et le régime de l'indisponibilité de la succession. Or, c'est exactement de cette manière que Jeanne conçoit le sang royal. D'abord, pour Jeanne le sang royal souligne avant tout la nécessité de la filiation au roi, ce qu'elle aime à souligner en disant à Charles qu'il est « vray héritier » parce que « fils du roy »<sup>2082</sup>. Ensuite, pour elle le sang royal coulant dans les veines de Charles VII ne peut qu'être indisponible aux volontés et violences de quiconque, comme elle l'affirme dans une lettre du 5 août 1429 aux Rémois : « ilz ne rabuseront<sup>2083</sup> point le sang royal »<sup>2084</sup>, chose que les plus simples ne pouvaient que comprendre. Le régime de l'indisponibilité de la succession royale française mise en exergue par Jean de Terrevermeille en 1419 apparaît ainsi parfaitement assimilé chez une fille de laboureur dix ans plus tard.

---

escrire roy de France, mais dudit nom de tout point se abstendra, tant comme nous [Charles VI] vivrons. » ; et l'article suivant ajoute que Charles VI nommera Henri : « nostre très chier fils, Henry, roy d'Angleterre, héritier de France » (*Traité conclu à Troyes entre Charles VI et Henri V le 21 mai 1420*, COSNEAU H. (éd.), *op. cit.*, p. 102 et 110). C'est donc à juste titre que Paul Viollet souligne que ce traité « ne proclama pas les droits d'Édouard III », au contraire il « reconnut implicitement les droits de Philippe de Valois ». En outre, l'arrêt du parlement de janvier 1421, en déclarant l'*indignité* du dauphin, confirme qu'il n'y a pas de « désaveu légal du passé. L'ordre successoral n'est modifié que pour l'avenir, à dater de la mort de Charles VI » (VIOLLET P., « Comment les femmes ont été exclues, en France, de la succession à la couronne », in *Mémoires de l'Institut national de France*, t. 34, 2<sup>e</sup> partie, 1895, p. 125-178, p. 169).

<sup>2080</sup> TYL-LABORY G., « Jean Juvénal des Ursins », *op. cit.*, p. 795 et 796.

<sup>2081</sup> Nous soulignons. JEAN JUVÉNAL DES URSINS, *Audite celi*, *op. cit.*, p. 186-187.

<sup>2082</sup> Voir note 2058.

<sup>2083</sup> *Rabuser* provient sans doute de *cabuser* signifiant « tromper, bernier, leurrer qqn » (*DMF*, entrée « cabuser »).

<sup>2084</sup> *Ibid.*, t. 5, p. 140.

La pensée politique et juridique de Jeanne s'accorde également avec la théologie de la guerre juste.

## ii. Sur la théologie de la guerre juste

La place centrale du droit dans la pensée de Jeanne rejaillit sur sa conception morale de la guerre. Dans une lettre du 25 juin 1429 aux habitants de Tournai, elle les prie de « maintenir la bonne querelle du royaume de France »<sup>2085</sup>. De même, dans une lettre du 5 août 1429 aux habitants de Reims, elle écrit : « faicte nul doubtte en la bonne querelle que [Jehanne la Pucelle] mayne pour le sang royal » ; « ilz ne rabuseront point le sang royal »<sup>2086</sup>. Cette querelle pour le sang royal de Charles est bonne, contrairement aux Anglais qui ne cherchent qu'à tromper le sang royal. Il y a donc une corrélation entre la guerre bonne et le droit. Sa guerre est bonne parce que Charles *a le droit* tandis que celle des Anglais est mauvaise parce qu'ils *n'en n'ont aucun*, si ce n'est par usurpation.

Qu'en pensent les théologiens et juristes français ? Selon l'archevêque d'Embrun Jacques Gélu, un des « principaux ecclésiastiques du royaume »<sup>2087</sup>, les Anglais « occupent le royaume sans titre ni raison valable »<sup>2088</sup> et « déshéritèrent de fait » Charles « contre le droit naturel, le droit divin et le droit humain »<sup>2089</sup>. Il en déduit plus loin cette conséquence : « la guerre est juste [...]. Dieu la veut, parce qu'il est bien d'agir ainsi. »<sup>2090</sup> Le bachelier en droit canonique et licencié en droit civil fonde donc sur des motifs juridiques le caractère juste et bon de la guerre menée par Charles et la Pucelle. Ainsi, tant l'archevêque que Jeanne ont, au fond, raisonné de la même manière : le droit montre où est la guerre juste et bonne.

Les demandeurs au procès en nullité, à leur tour, montrent que « la guerre menée contre les Anglais [fut] juste » pour la raison notable que, comme l'expose Balde<sup>2091</sup>, le « droit » est pour le roi de France<sup>2092</sup>. Se fondant sur le même commentaire de Balde, l'*opinio* de Paul Pontanus, avocat au Consistoire apostolique et « secrétaire de la légation du cardinal d'Estouville »<sup>2093</sup> pour la révision du procès, « prouve que la cause de la guerre était juste

---

<sup>2085</sup> *Ibid.*, t. 5, p. 125.

<sup>2086</sup> *Ibid.*, t. 5, p. 140.

<sup>2087</sup> GÉLU J., *De la venue de Jeanne*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>2088</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>2089</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>2090</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>2091</sup> Les demandeurs transcrivent la glose de Balde que nous citons à la p. 485.

<sup>2092</sup> Article LXIII des demandeurs dans *Procès en nullité*, *op. cit.*, t. 3, p. 128.

<sup>2093</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 5, p. 428.

puisque le roi d'Angleterre ne peut justement prétendre avoir le droit dans, ou au, royaume de France de quelque manière. »<sup>2094</sup> Le même Balde d'ailleurs écrit dans sa fameuse glose que :

<p><i>Et si male cessit regibus Francorum, forte fuit propter aliam causam, quae erat in mente divina non, propter illam, quae est clara pro rege Francorum.</i><sup>2095</sup></p>	<p>Et s'il arriva malheur aux rois des Francs [il écrit après les désastres de Crécy et Poitiers<sup>2096</sup>], peut-être est-ce en raison d'une autre cause qui était dans le projet de Dieu, mais non à cause [du droit], qui est clairement en faveur du roi des Francs.<sup>2097</sup></p>
---	--

Selon Balde, ce n'est pas à « cause [du droit] » que Dieu a permis les défaites des rois de France mais pour une autre raison qui est « dans [son] projet ». C'est également la réponse de Jeanne qui présume que les défaites sont dues aux « pechiez » des français<sup>2098</sup>. Pour comprendre la remarque de Balde, il convient de se souvenir que beaucoup d'Anglais voyaient dans leurs victoires le signe divin de leur bon droit.<sup>2099</sup> Balde rappelle donc implicitement aux Anglais que cette manière de fonder le droit, à la manière des ordalies, n'est pas recevable pour un juriste. La réflexion de Jeanne s'avère donc une nouvelle fois à la hauteur de celle du professeur de Bologne comme des juristes et théologiens de son temps.

En phase avec les juristes, la pensée de Jeanne apparaît en somme centrée sur le droit : elle fonde l'héritage de Charles sur la filiation du « sang royal », et cette filiation sur le « droit ». Quoique fondée juridiquement, dans l'esprit de Jeanne, la royauté de Charles reste toutefois encore une réalité en devenir : non pas en raison de l'attente du sacre, mais du fait de l'occupation anglaise entravant l'effectivité du droit royal.

<sup>2094</sup> « *Præterea quod esset justa causa belli probo ex alio quoniam rex Angliæ non potest prætere juste se habere jus in, seu ad, regnum Franciæ aliquomodo.* » (PAUL PONTANUS, « *opinio domini Pauli Pontani* », LANÉRY D'ARC P. (éd.), *Mémoires et consultations en faveur de Jeanne d'Arc par les juges du procès de réhabilitation d'après les manuscrits authentiques publiés pour la première fois [...] pour servir de complément et de tome VI aux Procès de condamnation et de réhabilitation de Jules Quicherat*, Paris, Alphonse Picard, 1889, p. 35-54, p. 41).

<sup>2095</sup> BALDE, *In primam digest veteris partem commentaria*, Venise, 1577, 348 f., 49<sup>v</sup>. Cet extrait est la suite de la citation de Balde à la page 485.

<sup>2096</sup> Le commentaire serait écrit « après la mort d'Édouard III (1377) » selon VALLET DE VIRIVILLE A., « Avènement de Charles VII, roi de France, à la couronne », *op. cit.*, p. 167, note 2.

<sup>2097</sup> Nous traduisons.

<sup>2098</sup> Voir note 2063.

<sup>2099</sup> CONTAMINE Ph., « la théologie de la guerre à la fin du Moyen Âge : la guerre de cent ans fut-elle une guerre juste ? », in *Jeanne d'Arc. Une époque. Un rayonnement*, *op. cit.*, p. 9-21, p. 16.

2. Charles étant et devant être « vray roy de France » non par le sacre mais par les armes et la reconnaissance de ses sujets

Selon Jeanne d'Arc, la royauté de Charles est encore en devenir après le sacre (a), car elle doit être recouverte par les armes (b) et reconstituée par la reconnaissance et l'obéissance des sujets (c).

a. Une royauté encore en devenir après le sacre

Si, à sa manière, Jeanne d'Arc fonde en droit la royauté de Charles, on ne peut oublier que selon elle cette royauté est aussi en *devenir* : « le gentil dauphin, qui doibt estre et est vray roy de France »<sup>2100</sup> dit-elle selon Cousinot. De même, Jeanne aurait dit au noble « écuyer de la maison du roi de France »<sup>2101</sup> Bertrand de Poulengy, comme il le rapporte dans sa déposition, que « son Seigneur voulait que le dauphin devint roi et tint le royaume en commande » ; que « malgré ses ennemis, le dauphin deviendrait roi et qu'elle le conduirait pour le faire sacrer »<sup>2102</sup>.

Sachant que Jeanne use du titre de dauphin jusqu'au jour de l'auguste cérémonie, d'aucuns pourraient penser que cette royauté en devenir s'accomplit ce jour-là. Mais là aussi, les minutes du procès-verbal éclairent la pensée véritable de la Pucelle. Les juges de Rouen lui demandent « s'elle se veult meictre de tous ses diz et fais, soit de bien ou mal, a la determinacion de nostre mere sainte Eglise »<sup>2103</sup>. Touchée au vif dans la légitimité morale de son action pour le roi, Jeanne d'Arc justifie son œuvre avec zèle et prophétie, révélant par-là quelques mots de sa pensée profonde. Après avoir rappelé son amour et son soutien pour « l'Eglise » et la « foy chrestienne », elle déclare :

Quant aux bonnes œuvres [que j'ai] faictes et de son advenement, il fault [que je m'] en actende au roy du ciel qui [m]'a envoyee a Charles, filz de Charles, roy de France, *qui sera roy de France*<sup>2104</sup>. Et verrés que les François gagneront bien tost une grande besoingne que Dieu enverroit aux François, et tant que il brannera presque tout le royaume de France. Et dit qu'elle le dit afin que, quant ce sera advenu, que on ait mémoire qu'elle l'a dit.<sup>2105</sup>

---

<sup>2100</sup> Voir note 2018.

<sup>2101</sup> *Procès en nullité, op. cit.*, t. 3, p. 291.

<sup>2102</sup> *Ibid.*, p. 292-293.

<sup>2103</sup> *Procès de condamnation, op. cit.*, t. 1, p. 165.

<sup>2104</sup> Nous soulignons.

<sup>2105</sup> *Procès de condamnation, op. cit.*, p. 166.

La minute latine donne une variante : « *qui erat rex Francie* »<sup>2106</sup>, qui *était* roi de France, en lieu et place de « *qui sera*<sup>2107</sup> roy de France » dans la minute française. La vérité se trouve cependant dans la minute française car la version latine est composée tardivement, quatre ans au moins après la condamnation, et sur la base du texte français, qui lui est rédigé au fur et à mesure des interrogatoires.<sup>2108</sup> Les rédacteurs du texte latin ont cru devoir rétablir une incohérence : dire *un roi qui sera roi* pour désigner Charles VII, n'est-ce pas contradictoire ? Ils corrigent donc le texte en écrivant « roi de France, qui était roi de France », de sorte que ces mots désignent désormais le défunt Charles VI. Mais nous savons grâce à la chronique de Cousinot et à la déposition de Bertrand de Poulengy précitées que Charles VII est bien à la fois roi actuel et roi en devenir dans la pensée de Jeanne. Les traducteurs auraient donc dû respecter la version originale de la réponse de la prévenue, enregistrée dans la minute française, selon laquelle Charles est un « roy de France, qui sera roy de France ». Et ceci donne la preuve que la royauté de Charles est en 1431, deux ans après son sacre, encore en devenir dans l'esprit de Jeanne. Le contenu de la réponse de Jeanne en offre l'explication.

#### b. Une royauté recouverte par les armes

Après avoir affirmé devant ses juges ennemis l'accomplissement futur de la royauté de Charles, Jeanne ajoute aussitôt en forme de prophétie que « les François gagneront bien tost une grande besoingne » c'est-à-dire, le recouvrement de « presque tout le royaume de France »<sup>2109</sup>. De la sorte, Jeanne révèle deux prophéties jointes par l'espace d'une seule respiration : l'une que Charles *sera roi de France*, l'autre que les Français *gagneront tout le royaume*. Voilà donc le lien de cause à effet : grâce à la *cause* de la victoire des Français sur le royaume, viendra l'*effet* d'une royauté accomplie. Pour Jeanne, l'accomplissement de la royauté de Charles ne dépend donc pas de son sacre, elle dépend du recouvrement de son autorité sur tout le royaume. Elle exprime encore cela dans les paroles rapportées par Bertrand de Poulengy ; elle promet « que, *malgré*<sup>2110</sup> ses ennemis, le dauphin deviendrait roi et qu'elle le conduirait pour le faire sacrer »<sup>2111</sup>. Ce qui empêche Charles de devenir roi ce sont ses ennemis, ce n'est pas l'absence de sacre – objectif qui représente une mission distincte : « et ». Perceval

---

<sup>2106</sup> *Id.*

<sup>2107</sup> Nous soulignons.

<sup>2108</sup> Voir note 1959.

<sup>2109</sup> Voir la citation complète au paragraphe précédent.

<sup>2110</sup> Nous soulignons.

<sup>2111</sup> *Procès en nullité, op. cit.*, t. 3, p. 293.

de Cagny, témoin privilégié de Jeanne<sup>2112</sup>, montre combien une fois l'évènement du sacre passé, « La Pucelle avoit intencion de remetre le roy en sa seigneurie, et son royaume en son obéissance »<sup>2113</sup>. Il y a donc d'un côté la royauté actuelle de Charles que Jeanne fonde sur le droit, et de l'autre sa royauté en devenir que Jeanne subordonne à l'effectivité de ce droit sur tout le territoire français.

Si pour Jeanne l'effectivité du droit royal dépend des campagnes militaires, elle montre aussi qu'il est conditionné par la volonté des sujets.

### c. Une royauté reconstituée par la reconnaissance et l'obéissance des sujets

L'enjeu de la reconnaissance et de l'obéissance des sujets pour la reconstitution de la royauté apparaît dans la lettre de Jeanne aux habitants de Troyes datée du 25 juin 1429 (i). De fait, les chroniques admettent au peuple un rôle dans la reconquête des villes (ii). Mieux, les sujets reconstituent la souveraineté du roi de France (iii).

#### i. La lettre de Jeanne aux habitants de Troyes (25 juin 1429)

Aux habitants de Troyes, ville située sur le chemin de Reims, le 25 juin 1429, Jeanne d'Arc envoie ces mots :

Très chiers et bons amis, s'il ne tient à vous, seigneurs, bourgeois et habitans de la ville de Troies, Jehanne la Pucelle vous mande et fait sçavoir de par le roy du ciel [...] que vous fassiez vraye obéissance et recongnissance au gentil roy de France<sup>2114</sup>

Trois éléments sont à retenir. Premièrement, Jeanne s'adresse à toute la communauté de la ville : les « seigneurs », les « bourgeois » et les « habitants ». Secondement, elle leur demande de faire « vraye obéissance et recongnissance ». Troisièmement, cela doit se faire au « roy de France ». Il est à noter que la lettre est rédigée avant le sacre. Il est donc convenu pour Jeanne que le peuple puisse reconnaître en Charles le *roi de France* et non simplement un dauphin. De fait, lorsque la ville ouvrit ses portes, le greffier de La Rochelle note dans sa relation que « tous crièrent à vive voix : "Vive le roi Charles de France !" »<sup>2115</sup>. Il importe peu de savoir si le greffier est bien renseigné de ce détail. Le seul fait qu'il admette que la population puisse

---

<sup>2112</sup> Voir note 2041.

<sup>2113</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 20.

<sup>2114</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 287.

<sup>2115</sup> AYROLES J.-B.J., *op. cit.*, t. 3, p. 210.

acclamer Charles comme *roi* avant son sacre témoigne de la réalité de ces sentiments. En disant « que vous fassiez » est souligné le caractère proactif de l' « obéissance et reconnoissance » au roi. Par ailleurs, en coordonnant l' « obéissance » – qui peut être contrainte – avec la « reconnoissance », Jeanne d'Arc fait appel à un assentiment. En effet, d'après le *Dictionnaire du moyen français (1330-1500)*, en son deuxième sens, la *reconnaissance* se définit comme le « fait d'admettre qqc. »<sup>2116</sup>. Or, cette reconnaissance doit venir pour Jeanne de la communauté de la ville. C'est donc toute la communauté qui doit en somme consentir à la royauté de Charles.

Si toutefois une partie des sujets du royaume demeure opiniâtrement contraire au roi de France, alors elle ne craint pas de justifier à leur encontre l'usage de la force : « se monseigneur de Bourgongne et les autres subjectz du royaume ne venoient en obeissance, que le roy les y feroit venir par force »<sup>2117</sup> dit-elle à ses juges de Rouen. La « force » peut sans doute permettre le retour à l'obéissance d'un certain nombre, mais elle ne saurait suffire à conquérir tous les sujets sans un assentiment général de leur part. Et ceci nous est prouvé par les chroniques.

## ii. Le rôle du peuple dans le recouvrement des villes selon les chroniques

La relation de Chartier sur la manière dont « *Paris fut François* » en 1436 est intéressante par ses détails. L'élément déclencheur est le suivant :

ledit connestable fut deument informé que les grigneurs bourgeois et de plus grant auctorité de la cité de Paris avoient bonne amour au roy de France, et que volentiers ilz se mettroient soubz lui et en son obéissance, et que longtemps par avant l'eussent fait c'ilz eussent eu aide et secours d'icelui connestable, car ilz craignoient fort [...] les Angloiz [...]. [...] presque tous les bourgeois et peuple désiroient fort eulx mettre en l'obbéissance du roy de France<sup>2118</sup>.

Deux acteurs sont mis en scène, d'un côté des bourgeois voulant faire obéissance au roi de France, de l'autre les Anglais les gardant par la crainte armée dans leur obéissance. Mais le rapport de force s'inverse. En effet, Paris ne peut plus s'approvisionner en « vivres »<sup>2119</sup> car les villes et terres entourant la capitale sont « en la main et obéissance du roy de France » ; de plus, les parisiens sont « fort troublez et esbahiz » par les « grosses garnissons de François ». Le connétable fait alors savoir à certains bourgeois parisiens de confiance dont Chartier en dresse la liste « qu'ilz entreprenissent seurement ce qu'ilz adviseroient estre bon et prouffitable pour

---

<sup>2116</sup> DMF, entrée « reconnaissance ».

<sup>2117</sup> *Procès de condamnation, op. cit.*, t. 1, p. 214.

<sup>2118</sup> CHARTIER J., *Chronique de Charles VII roi de France*, VALLET DE VIRIVILLE A. (éd.), t. 1, Paris, Jannet, 1858, 272 p., p. 223.

<sup>2119</sup> *Id.*

le roy » car le « landemain » il viendrait les « secourir ». Le lendemain « se meult tout le peuple [...] contre les Angloiz et leurs aliez »<sup>2120</sup> et les dirigeants anglais sont contraints de se réfugier. Pendant ce temps, des parisiens rompent « la porte Saint-Jacques » par laquelle s'engouffre l'armée royale.<sup>2121</sup> L'élite anglaise recluse dans sa forteresse négocie un saufconduit pour fuir « eux et leurs biens »<sup>2122</sup>. Selon le chroniqueur, la cause déterminante de la reprise de Paris par les Français apparaît comme la volonté des parisiens de revenir à l'obéissance du roi de France. L'avantage militaire et stratégique des Français sur les Anglais ne serait que l'occasion incidente, le moyen circonstanciel, de parvenir à cette obéissance dont la cause première est la volonté du « peuple ». L'intention du peuple comme point de départ d'un retour à l'obéissance se lit ailleurs chez Jean Chartier. Suivant la version latine de la chronique :

De Crépy, le roi aurait envoyé sonder secrètement les dispositions des habitants de Beauvais et de Compiègne qui, secrètement aussi, lui auraient fait savoir qu'ils étaient disposés à lui rendre obéissance.<sup>2123</sup>

La bonne disposition des habitants décide Charles VII à réclamer publiquement l'obéissance de ces deux villes. Dans une autre circonstance, Chartier montre comment grâce à l'initiative de ses habitants « Melun se rendit François » en 1430. Une grande partie de la garnison anglaise sort de la ville pour « courir sur les François »<sup>2124</sup>. Les « bourgeois » voyant qu'il restait « pou » d'Anglais dans la ville « s'esmeurent et rebellèrent contre iceulx ». Alors

ung vieil homme [...] sonna sa trompette en disant *vive le roy !* Et à celle voix s'eslevèrent lesdits bourgeois et habitans, qui tousjours avoient eu bonne voullenté envers le roy de France, et qui par force et par siège avoient esté conquis.<sup>2125</sup>

Des chevaliers et hommes d'armes avertis par les habitants leur portent secours, les Anglais revenus à la charge en hâte sont déboutés et Melun revint à l'obéissance du roi de France.<sup>2126</sup> La volonté des habitants de la ville est ainsi à nouveau présentée comme le moteur du changement d'obéissance. Ailleurs, relatant dans l'espace d'une page la soumission de Troyes assiégée par la Pucelle, le chroniqueur souligne que « parlementèrent ceulx de ladite ville » à savoir « l'évesque et plusieurs autres de ladite ville, tant de gens de guerre que de bourgeois ».

---

<sup>2120</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>2121</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>2122</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>2123</sup> Traduit par : AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, t. 4, p. 167).

<sup>2124</sup> CHARTIER J., *op. cit.*, p. 125.

<sup>2125</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>2126</sup> *Ibid.*, p. 127.



Ils ratifient un « traictié » stipulant notamment que « ceux de ladite ville demoureroient en l'obéissance du roy, et luy rendoient ladite ville, laquelle il reçeut. »<sup>2127</sup> Ce n'est donc pas, dans l'esprit du chroniqueur, le siège qui donne la ville à Charles VII, mais ses habitants par la voie d'un traité. L'état de siège est seulement le motif de la délibération des Troyens. Il est frappant de constater que Chartier, dans des descriptions particulièrement succinctes de villes revenant à l'obéissance au roi de France, ne manque pas de rappeler le rôle central de ses habitants. Ainsi, relatant en cinq lignes la mise en obéissance de Châlons en 1429, il tient à préciser que « l'évesque avec grant nombre bourgeois d'icelle ville [...] lui firent obéissance »<sup>2128</sup>. La manière dont « Bray sur Saine » se soumet est décrite par ces quelques mots : il « fut promis [au roi] passage et obeissance en ladite ville par les habitans d'icelle »<sup>2129</sup>. Cette manière succincte de présenter l'obéissance de la ville se retrouve également pour Beauvais et Senlis (en 1429) :

là vindrent devers luy les bourgeois de Beauvaiz, lesquelz mirent icelle ville de Beauvaiz en son obéissance. Et s'assemblèrent les evesque, bourgeois de Senliz, et vindrent devers le roy, et pareillement mirent ladite ville de Senliz en son obéissance.<sup>2130</sup>

Le chroniqueur dit encore à propos de « Laigny » : « aucuns<sup>2131</sup> de ladite ville [...] vindrent [...] devers le roy de France pour mettre ladite ville [...] en son obéissance. »<sup>2132</sup>

La *Chronique de la Pucelle* de Cousinot donne une place tout aussi importante aux habitants. Par exemple, « les manans et habitans de la ville de Beauvais [...] mirent eulx et la ville en son obéissance », tout comme à « Senlis »<sup>2133</sup>. Le chroniqueur dit encore qu'« à Saint-Denys, [...] ceux de la ville luy firent ouverture et pleine obéissance »<sup>2134</sup>. Suivant le vœu d'une délégation de la ville de « Laigny » pour faire obéissance au roi, celui-ci envoie « Ambroise de Loré, lequel fut receu par les habitans à grand joys, et quand il y ent eu plainiere obéissance il fit faire aux habitans le serment en tel cas accoustumé. »<sup>2135</sup> L'obéissance de la ville est ici solennisée par le serment de ses habitants.

Dans le *Journal du siège*, on lit sur le même ton qu'à « Chaalons » « l'évesque et les bourgeois luy vindrent au devant, et luy feirent plaine obeysance »<sup>2136</sup> ; « à Bray sur Seine [...]

---

<sup>2127</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>2128</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>2129</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>2130</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>2131</sup> Lire : tout ceux.

<sup>2132</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>2133</sup> *Chronique de la Pucelle, op. cit.*, p. 331.

<sup>2134</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>2135</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>2136</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 184.

les habitans réduirent [la ville] à son obéissance »<sup>2137</sup> ; et « Les bourgeois de laquelle cité de Soissons luy apportèrent là les clefz »<sup>2138</sup>. Perceval de Cagny tient aussi un discours semblable. À propos de Troyes, il écrit qu'ils « luy furent [obéissance] ceulx de la garnison et les bourgeois de la ville désobéissans »<sup>2139</sup>. Le greffier de La Rochelle, quant à lui, relate à propos du siège de Troyes que par suite des conseils de leur évêque « tous ceux de la ville étaient d'accord » pour « faire obéissance »<sup>2140</sup>. L'obéissance de Troyes résulte donc selon le greffier avant tout d'un accord de volonté entre ses habitants. L'abrégiateur du procès, pour sa part, évoque le « serment de fidélité » des « habitants » de Saint-Florentin, Troyes, Châlons et Reims qui solennisent par ce moyen l'obéissance de la ville<sup>2141</sup>. En outre, Jean Rogier, dans son recueil de documents administratifs de l'hôtel de ville de Reims, rapporte qu'

en unne grande assemblée fut conclud et delibéré de luy [Charles VII] rendre plénière obéissance, attendu son bon droict [...] moyennant qu'il leur feroit abolition générale de tous cas [...] ; de quoy luy et son conseil furent d'accord<sup>2142</sup>.

L'obéissance est là l'objet d'un contrat entre la grande assemblée de la ville et le roi.

En 1440, dans son *Loquar in tribulacione*, le conseiller de Charles VII Jean Juvénal des Ursins se remémore les nombreuses « obeissances [...] faictes » au roi grâce auxquels il put « sans difficulté recouvr[er] toute [sa] seigneurie ». Or, de qui vient ces obéissances ayant rétabli le pouvoir royal ? Elle vient du « povre et loyal peuple, [qui] joyeux de [la] venue [de Charles VII] [...] faisoit ouverture des villes comme Troi'e'z, Cha'a'lons, Laon, Reins, Senliz, Compiengne, Beauvais, Melun, Laigny et plusieurs aultres »<sup>2143</sup>.

Du côté des adversaires, le rôle de la communauté dans l'obéissance est également mis en exergue. Dans son rapport au roi d'Angleterre, le régent de Bedford lui assure que « malgré » les « dévastations causées par la guerre », ses sujets « n'en [sont] que plus encouragé[s] à [lui] conserver foi et obéissance, et cela de tout son cœur »<sup>2144</sup>. C'est dire combien l'opinion de la population conditionne la sauvegarde de l'obéissance du souverain. La lettre de pouvoir de Charles VI aux ambassadeurs aux fins de recevoir les serments pour la « paix finale et

---

<sup>2137</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>2138</sup> *Journal du siège d'Orléans. 1428-1429*, CHARPENTIER P. et CUISSARD Ch. (éd.), Orléans, Herluison, 1896, 410 p., p. 115.

<sup>2139</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, p. 18.

<sup>2140</sup> Traduit en français moderne par : AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, t. 3, p. 210.

<sup>2141</sup> *L'abrégiateur du procès*, DONCOEUR P. (éd.), *La minute française des interrogatoires de Jeanne la Pucelle*, Paris, Argences, 1952, 310 p., p. 65 et 66.

<sup>2142</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, p. 296.

<sup>2143</sup> JEAN JUVÉNAL DES URSINS, *Loquar in tribulacione*, LEWIS P. S. (éd.), *op. cit.*, p. 295-435, p. 321. Sur l'importance de l'obéissance des sujets chez Jean Juvénal des Ursins, voir note 1184.

<sup>2144</sup> Traduit par Chauvin dans : AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, t. 3, p. 564. Version originelle : « causeth hem that with alle her hertes desire to kepe hir trouthes and obeissance unto you » (*Id.*, p. 643).

perpétuelle »<sup>2145</sup> du traité de Troyes montre concrètement la manière dont s'acquiert l'obéissance. Les ambassadeurs doivent faire « commandement » « en toutes les citez, bonnes villes, fortresses et lieux notables » auprès des « prélas, capitaines, doiens et autres nobles et gens d'église, bourgeois et communaultez » de « jure[r] [de] [...] tenir fermement et inviolablement garder ladite paix » « sur peine d'estre réputez rebelles et désobéissans »<sup>2146</sup>. Ces mots indiquent clairement la cause de l'obéissance : la reconnaissance par les sujets d'un droit, en l'espèce le traité de Troyes. En effet, quiconque ne consent pas à ce droit sous les formes du serment est réputé *désobéissant*, c'est-à-dire hors de l'obéissance du roi. L'obéissance apparaît donc ici inconcevable sans la reconnaissance des sujets. C'est ainsi que de nombreuses villes passent en l'obéissance du « roy d'Angleterre »<sup>2147</sup> du simple fait que les « habitans » acceptent de « prindrent d'eulx lessermens »<sup>2148</sup>. Monstrelet, qui retranscrit cette lettre au début de sa chronique, exprime de manière très cohérente le revirement d'obéissance de La Ferté-Milon : il « fut prinse la ville de La Ferté-Milon, des François, par le consentement des habitans d'icelle »<sup>2149</sup>. Le chroniqueur conserve le parallélisme des formes : la ville est devenue anglaise par le serment de ses habitants, elle redeviendra française par ce même consentement. Le moine Gilles de Roy sujet du duc de Bourgogne, décrivant en trois lignes le retour à l'obéissance de trois villes, met à l'honneur le rôle décisif des habitants :

Le roi vint à Compiègne dont les clefs lui furent spontanément remises. Pendant qu'il s'y trouvait, l'évêque et les bourgeois de Senlis ainsi que les citoyens de Beauvais, vinrent lui promettre obéissance.<sup>2150</sup>

Si la menace armée peut être le motif de l'assentiment des habitants, il reste plus judicieux de recueillir pacifiquement leur consentement. Ainsi, le bourguignon auteur de la *Chronique des cordeliers* dit de Jeanne qu'elle « amonnestoit [...] et faisoit preschemens affin de actraire le peuple à luy rendre [les places], et obéir audit daulphin »<sup>2151</sup>. Semblablement, le *Journal d'un bourgeois de Paris* rapporte qu'un « cordelier [...] tant assembloit de peuple à son sermon » qu'« il faisoit ainsi tourner les cités qui avoient faiz les seremens au regent de France [le duc de Bedford] ou à ses commis »<sup>2152</sup>. Cela illustre que la force armée ne fait pas à elle seule

---

<sup>2145</sup> ENGUERRAN DE MONSTRELET, *op. cit.*, p. 2.

<sup>2146</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>2147</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>2148</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>2149</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>2150</sup> Traduit par : AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, t. 3, p. 458.

<sup>2151</sup> QUICHERAT J., « Mélanges et documents. Supplément aux témoignages contemporains sur Jeanne d'Arc », in *RH*, t. 19, mai-août 1882, p. 60-83.

<sup>2152</sup> *Journal d'un bourgeois de Paris. 1405-1449*, TUETÉY A. (éd.), Paris, Champion, 1881, 414 p., 242.

l'obéissance, un seul discours peut retourner l'allégeance des populations et à terme l'obéissance de la ville. Les chefs de guerre ont d'ailleurs besoin du soutien des habitants, surtout dans un siège où le manque de vivres éprouve la patience du commun. Le greffier du Parlement de Paris Clément de Fauquembergue rend compte de cette préoccupation : « estoient les habitans bien uniz avec les gens d'armes de [Paris] pour resister à l'assault »<sup>2153</sup>.

Depuis l'Italie, la chronique du noble Morosini ne dénote pas. D'après lui, lorsque Jeanne d'Arc arrive devant la ville d'Auxerre « aussitôt les bourgeois lui mandèrent douze ambassadeurs [...] montrant leur intention de traiter et de faire obéissance au roi »<sup>2154</sup>. Le pape Pie II considère aussi hautement dans ses mémoires le rôle du peuple dans cette guerre de légitimité : « le peuple aspirait à un changement de régime »<sup>2155</sup> souligne-t-il. Il dit encore que par le « conseil » de la Pucelle « les habitants de Reims sont revenus à l'obéissance et le couronnement s'est effectué parmi eux »<sup>2156</sup>.

On le voit, de tous ces auteurs ressort une unanimité : l'obéissance qu'elle soit provoquée par un siège ou pacifiquement négociée résulte du consentement des habitants, de leur reconnaissance du droit royal. D'ailleurs, quand la ville est réduite en obéissance par force, il est d'usage de laisser partir librement ceux qui le souhaitent. D'après Guillaume Cousinot, lorsque Sainte-Suzanne cède en 1425 au siège des Anglais, il est conclu une « composition » selon laquelle « ceux qui s'en voulurent aller s'en allèrent, et ceux qui voulurent demeurer demeurèrent »<sup>2157</sup>. Dans le cas d'une obéissance volontaire, si une minorité d'habitants s'oppose à la décision de la majorité, il est également d'usage de laisser ces premiers quitter la ville. Le chroniqueur écrit à ce propos qu'à Compiègne les habitants nouvellement obéissants au roi de France « laissèrent aller avec leurs biens » « ceux qui ne voulurent aller en ladite obéissance »<sup>2158</sup>. Le même fait est signalé par le *Journal du siège* à propos de Beauvais<sup>2159</sup>, ainsi que par Jean Chartier à propos de Troyes<sup>2160</sup>.

Comment expliquer cet attachement de Jeanne d'Arc et ses contemporains à conjuguer obéissance et reconnaissance des sujets ? La raison en est que les mœurs du temps sont pétries d'une réalité fort simple que Jean de Montreuil résume ainsi :

---

<sup>2153</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 458.

<sup>2154</sup> ANTONIO MOROSINI, *Chronique d'Antonio Morosini*, LEFÈVRE-PONTALIS G. (éd.), DOREZ L. (trad.), t. 3, Paris, Renouard, 1901, 392 p., p. 145.

<sup>2155</sup> Traduit par : AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, t. 4, p. 252 ; « *plebis animos res novae allicere* » (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 513).

<sup>2156</sup> AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, p. 257 ; « *consilio Remenses in potestatem recepli sunt et coronatio apud eos celebrata* » (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, p. 518).

<sup>2157</sup> *Chronique de la Pucelle*, *op. cit.*, p. 229.

<sup>2158</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>2159</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, p. 190.

<sup>2160</sup> CHARTIER J., *op. cit.*, p. 95-96.

n'est il nulle terre ne si vraye seigneurie que du consentement des subgiez car, se tous ceulx du royaume d'Angleterre ne tenoyent leur seigneur a roy nesque les François le tiennent roy de France, il ne seroit roy d'Angleterre ne qu'il est de Houssemaigne.<sup>2161</sup>

Si cependant, un roi disposait des moyens d'imposer son autorité en dépit de l'absence de consentement des sujets, alors il ne saurait être question d'un roi mais plutôt d'un tyran : il n'est « nulle droite ne permanent seigneurie que du consentement des subgiez, car le contraire est tyrannie. »<sup>2162</sup>

De la sorte, c'est en définitive aux sujets que revient de reconstituer la souveraineté du roi de France.

### iii. Des sujets reconstituant la souveraineté du roi de France

D'après Jeanne d'Arc, les troyens doivent « obéissance et reconnoissance au gentil roy de France »<sup>2163</sup>. Convient-il d'en déduire que le but de l'obéissance est de rendre effective une royauté particulière ? D'après Jean Rogier, « en [la] générale assemblée » de « Chaalons » « ilz avoient tous conclud de recevoir ledict roy Charles, et luy rendre entière obéissance, comme à leur souverain »<sup>2164</sup>. De même, « les habitans de la ville de Reims [...] offriront au roy plaine et entière obéissance comme à leur souverain »<sup>2165</sup>. Selon Jean Chartier, l'élite parisienne et le commun accueillent Henri d'Angleterre venu pour son couronnement (en 1430) « en lui faisant révérence comme à leur souverain seigneur »<sup>2166</sup>. Suivant Guillaume Cousinot, les habitants de Compiègne répondent aux hérauts du roi qu'ils sont « prests et appareillez de le recevoir et luy obéir comme à leur souverain seigneur »<sup>2167</sup>. Aux dires de l'abrégiateur du procès, « les habitans d'icelle le receurent tres ioyeusement, en le reconnoissant leur roy et souverain seigneur »<sup>2168</sup>. Enguerrand de Monstrelet relate que l'ambassadeur de Charles VI réclame des bonnes villes le serment d' « obéi[r] libéralement au roy d'Angleterre comme régent et héritier de France »<sup>2169</sup>. La lettre des ambassadeurs dispose qu'aussitôt « le décès » de Charles VI, les sujets doivent « recev[oir] » le roi d'Angleterre « comme [leur] droicturier seigneur et vray roy

---

<sup>2161</sup> JEAN DE MONTREUIL, *Traité "À toute la chevalerie"*, ORNATO E., PONS N., OUY G. (éd.), *op. cit.*, p. 89-149, p. 108.

<sup>2162</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>2163</sup> Voir p. 491.

<sup>2164</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 298.

<sup>2165</sup> *Id.*

<sup>2166</sup> CHARTIER J., *op. cit.*, p. 131.

<sup>2167</sup> *Chronique de la Pucelle*, *op. cit.*, p. 327.

<sup>2168</sup> *L'abrégiateur du procès*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>2169</sup> ENGUERRAN DE MONSTRELET, *op. cit.*, p. 2.

de France, et comme tel obéir[...] »<sup>2170</sup>. À Auxerre (en 1429), Charles VII « envoya sommer ceulx de la ville qu'ilz le volsissent recevoir comme leur naturel et doiturier seigneur »<sup>2171</sup>. À Troyes : « ceulx de la ville le [...] recepv[ent] à seigneur ».<sup>2172</sup> Les « habitans [...] de Rains [...] luy promet[ent] [...] faire tout obéyssance, et le recevoir comme leur naturel seigneur »<sup>2173</sup>. À Crépy (en 1429), le roi de France est « reçu et obéy comme souverain »<sup>2174</sup>. Enfin, Monstrelet raconte qu'en « plusieurs aultres fortes villes [...] la plus grand partie des habitans d'ycelles estoient tous pretz de le recevoir à seigneur, et ne désiroient [...] que de luy faire obéyssance et plaine ouverture »<sup>2175</sup>. D'après la chronique des Cordeliers de Paris, « ceulx de Rains [...] allèrent à conseil, auquel ilz se conclurent tantost de faire ouverture et obéissance audit daulphin comme à leur seigneur naturel. »<sup>2176</sup> L'italien Morosini dit que le « dauphin » est partout « acclamé comme souverain »<sup>2177</sup>. Pie II dit que grâce à la vierge, « les peuples accourent vers le dauphin, et le saluent comme leur [seigneur] »<sup>2178</sup>.

Toutes les fois où dans ces citations est écrit « comme » ou son équivalent, on pourrait sans en altérer le sens remplacer cet adverbe par *en qualité de* ou *au titre de*. L'obéissance est ordonnée à une fin, celle – selon les termes des chroniqueurs – de *reconnaître* ou de *recevoir* tel ou tel autre prince selon le titre qu'il revendique. D'ailleurs ce titre n'est pas nécessairement royal. Par exemple, du vivant de Charles VI, le roy d'Angleterre n'est pas obéi « comme » roi, mais « comme régent et héritier de France ». Ainsi, bien que l'obéissance de la ville n'a pas vocation à constituer un roi, puisqu'il jouit déjà de cette qualité aux yeux de ses partisans, cette obéissance le constitue cependant roi *sur* la ville. Car sans l'obéissance de la ville, le prince n'y est ni *reconnu*, ni *reçu*, à savoir *comme souverain*. Ainsi, du moment qu'une communauté, aussi petite soit-elle, fait obéissance à un prince « comme » roi, alors son droit devient effectif sur cette portion du royaume, et même positif si ce droit est valablement fondé. Et, si tout le reste des communautés du royaume consent à entrer en obéissance, on peut alors dire – pour paraphraser l'expression de Jeanne d'Arc – que *le roi est devenu roi de son royaume*, en l'espèce que *le roi de France est devenu roi de France*.<sup>2179</sup> Ainsi lorsque Jeanne écrit en sa lettre :

<sup>2170</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>2171</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>2172</sup> *Id.*

<sup>2173</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>2174</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>2175</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>2176</sup> QUICHERAT J., « Mélanges et documents. Supplément aux témoignages contemporains sur Jeanne d'Arc », *op. cit.*, p. 74.

<sup>2177</sup> ANTONIO MOROSINI, *op. cit.*, p. 63.

<sup>2178</sup> Traduit par : AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, t. 4, p. 252 ; « *Quocumque ventum est, effuse obviam plebes Delphinum, tanquam dominum, salutarunt* » (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 513).

<sup>2179</sup> « Charles, roy de France, qui sera roy de France » (voir note 2105) dit-elle à ses juges en annonçant les victoires à venir de son roi sur le reste du royaume.

« fa[ites] vraie obéissance et reconnoissance au gentil roy de France »<sup>2180</sup>, elle résume tout ce qui rend effectif le droit royal. Que ce droit ait une origine divine, elle n'en doute pas, puisque pour cette chrétienne qui récite le *Pater* tout doit être fait selon la volonté de Dieu<sup>2181</sup>. Mais il n'en demeure pas moins que la consistance du droit royal réside dans *l'obéissance et la reconnaissance des habitants du royaume*.

En conclusion, Jeanne montre que si Charles est en « droit » le vrai roi en vertu de l'héritage du royaume dévolu selon les liens du « sang royal », il n'en demeure pas moins que sa royauté reste en devenir tant qu'il n'a pas recouvert par les armes son territoire et reconquis ses sujets par leur reconnaissance et obéissance. Quoi qu'il favorise le ralliement des populations, le sacre n'ajoute donc en lui-même rien à l'effectivité de la royauté de Charles. Le fondement de la royauté de Charles réside seulement dans le droit et un droit appelé à devenir effectif. De la sorte, la pensée de Jeanne s'avère remarquablement équilibrée entre d'une part la *validité* du droit et l'*effectivité* du droit, deux conditions constitutives du *droit positif*.<sup>2182</sup> En définitive, sans qu'elle en connaisse la notion, Jeanne fonde la royauté de Charles sur le *droit positif*.

Aussi, le couronnement de Charles s'inscrit dans cette idée selon laquelle la cérémonie rémoise ambitionne de montrer à tous qui est le vrai roi selon le droit.

### 3. Charles couronné comme signe public de sa vraie royauté sur le royaume de France

Face à l'obstination de ses juges voulant à tout prix percer la révélation secrète qu'elle fit à Charles pour emporter sa confiance<sup>2183</sup>, Jeanne concède à son auditoire une partie du signe qu'elle bailla au roi, conservant l'autre sous le sceau du serment à ses saintes.<sup>2184</sup> Or, le signe en question se rapporte, selon ce qu'elle accepte d'en dire, à l'objet d'une « couronne » baillé par un ange<sup>2185</sup>. À cette occasion, Jeanne d'Arc exprime le fond de sa pensée sur le sens de cet insigne royal que le roi de France reçoit à Reims :

---

<sup>2180</sup> Voir note 2114.

<sup>2181</sup> « Tout ce que j'ai fait est par le commandement du Seigneur » (*Procès de condamnation, op. cit.*, t. 2, p. 74).

<sup>2182</sup> « La positivité de la norme comprend deux versants, l'effectivité d'une part, la validité formelle d'autre part. » (RICHARD V., *op. cit.*, quatrième de couverture).

<sup>2183</sup> Aux séances du 27 février, des 1<sup>er</sup>, 10 et 12 mars.

<sup>2184</sup> Séance du 13 mars (*ibid.*, p. 133-134).

<sup>2185</sup> Cet ange c'est « elle-même » (*ibid.*, p. 364, 365, 367) et la couronne c'est la « promesse du couronnement » (*ibid.*, p. 367), selon ce qu'elle avoue avant d'être conduite au supplice du feu, d'après les dépositions posthumes de ses juges du 7 juin, « dont la rédaction est manifestement frelatée » (LEROY O., *op. cit.*, p. 183) mais donnant cependant une certitude sur le sujet. Les demandeurs au procès en annulation y voient non pas un mensonge mais

le signe, ce fut que l'angle<sup>2186</sup> certiffioit a [m]on roy en luy apportant la couronne et luy disant que il arroit tout le royaume de France entierement, a l'aide de Dieu et moyennant [m]on labour ; et qu'il [me] meist en besoingne, c'est assavoir que autrement il [me] baillast de gens d'armes, il ne seroit mye si tost couronné et sacré.<sup>2187</sup> [...]

La couronne signifioit qu'il tiendrait le royaume de France.<sup>2188</sup>

Le signe de la couronne baillée par l'ange ne constitue pas un couronnement en tant que tel, mais plutôt l'annonce que le roi sera bien « tost couronné et sacré ». Tout ce que dit l'ange ou Jeanne sur le signe de la couronne se rapporte donc, par préfiguration, au couronnement de Reims lui-même. Le signe de la couronne, prophétisant que le roi « arroit tout le royaume de France entierement » / « tiendrait le royaume de France », traduit donc que l'acte du couronnement manifeste l'autorité du roi sur tout son royaume.

Or, la couronne tout comme l'acte du couronnement de Reims, en tant que signes, ont vocation par définition à toucher les sens. Et c'est justement cela qui transparaît dans son émotion, à l'issue de la cérémonie, laquelle dit devant tous : « vostre digne sacre<sup>2189</sup> » « montr[e] que vous estes vray roy, et celuy auquel le royaume doit appartenir ! »<sup>2190</sup>. Elle dit « montrant » : les rites ont donc vocation à *montrer*, autrement dit, à *faire voir* selon le sens premier du verbe, à rendre manifeste et publique leur signification, à savoir que « le royaume doit appartenir » à Charles. Or, la lettre aux habitants de Tournai confirme l'intention de Jeanne de donner le plus de publicité possible à l'évènement. Elle leur écrit, au motif de leur qualité de « loiaux Franchois », donc à travers eux à tout le peuple français :

je vous en pry, et vous pry et vous requiers que vous soiés tous prestz de venir au sacre du gentil roy Charles à Rains où nous serons briefment.<sup>2191</sup>

Jeanne insiste trois fois sur sa demande et réclame la présence de « tous ». Derechef, exhortant les habitants de Troyes à faire obéissance au roi, ce qu'ils feront, elle les somme de « ven[ir] au devant du roy Charles » « quy sera bien brief à Reins »<sup>2192</sup>. Cet effort de publicité porte des fruits. Le faste de la cérémonie marque si bien les esprits que désormais les villes se rendent

---

une feinte, une manière « de cacher la vérité », puisque ange signifie « envoyé de Dieu » ce qu'elle dit être, et que la couronne pouvait être une allégorie de la « palme de la victoire » (*Procès en nullité, op. cit.*, t. 3, art. LXXIII, p. 132).

<sup>2186</sup> « angle » : lire *ange*.

<sup>2187</sup> *Procès de condamnation, op. cit.*, t. 1, p. 133.

<sup>2188</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>2189</sup> Au sens large de la cérémonie.

<sup>2190</sup> Voir note 2017.

<sup>2191</sup> *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 5, p. 125.

<sup>2192</sup> *Ibid.*, t. 4, p. 287 et 288.



sans effort.<sup>2193</sup> La Pucelle réclame donc à juste titre, contre l'avis des « princes » et des « capitaines », d' « aller à Reims pour faire sacrer le roi » pour la « raison » qu'

une fois le roi couronné et sacré, la puissance de ses ennemis ira toujours en diminuant, et que ceux-ci à la fin ne pourrait plus nuire ni au roi ni au royaume.<sup>2194</sup>

Si après Reims la « puissance » des ennemis ira « toujours en diminuant », c'est parce qu'elle sait, elle qui vient du peuple, que l'éclat de l'antique liturgie dissipera les doutes des gens simples sur l'identité du vrai roi de France. C'est ce que conçoit également le clerc et instituteur Robert Blondel : le « couronnement [...] enlève tout argument et tout doute aux hommes de sens. »<sup>2195</sup> Et, d'accord avec cela, l'abrégiateur du procès en déduit comme Jeanne un grand effet sur les ennemis, lui qui fait dire à la Pucelle de manière romancée mais cohérente :

apprez vostre consecration, vostre nom [Charles VII] sera en plus grand veneracion et honneur envers le peuple de France ; et en auront les ennemys plus grand craincte et formidacion.<sup>2196</sup>

En somme, le couronnement est un signe public du droit de Charles VII : il traduit l'autorité du roi sur tout son royaume, et il montre à tous les français qui est le vrai roi et qui doit tenir le royaume. Comme l'annonce Jeanne, grâce à ce signe du droit, la fidélité des Français est augmentée ou acquise et la puissance des ennemis proportionnellement diminuée.

Dès lors, puisque le couronnement montre mais ne fonde pas la royauté, comment expliquer que, dans l'esprit de Jeanne, Charles soit à la fois dauphin et vrai roi avant le sacre, puis tout à coup seulement vrai roi après ? La raison est vraisemblablement non juridique mais symbolique ou spirituelle. Jeanne agit en fait au diapason des Valois qui semblablement, tout en assumant parfaitement leur royauté juridique dès l'instant de la succession, réservent cependant symboliquement l'usage du grand sceau de majesté à compter du jour du sacre, se contentant alors d'un sceau *ante susceptum*, c'est-à-dire d'un « sceau féodal antérieur à [leur] avènement »<sup>2197</sup>, dont notamment celui relatif au Dauphiné.

Une fois éclaircie la raison d'être symbolique du titre de dauphin avant le sacre, le fondement juridique positif de la royauté de Charles en ressort que plus évident dans la pensée de Jeanne et, par suite, du peuple qui clame « Vive le roi » avant la solennité de Reims<sup>2198</sup>.

---

<sup>2193</sup> Voir p. 468.

<sup>2194</sup> Déposition du comte de Dunois dans *Procès en nullité*, *op. cit.*, t. 4, p. 9.

<sup>2195</sup> Traduit par : AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, t. 3, p. 387.

<sup>2196</sup> *L'abrégiateur du procès*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>2197</sup> BAUTIER R.-H., « Recherches sur la chancellerie royale au temps de Philippe VI », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1964, t. 122, p. 89-176, p. 125-129.

<sup>2198</sup> Voir note 2115.

Aussi, le fait que Charles soit vrai roi de France dès la succession renforce aux yeux des populations le sens du dépôt des ornements sur l'autel du sacre : par ce geste le roi se dépouille de sa royauté et l'offre à Dieu, afin de recevoir tout son pouvoir du Ciel. Jeanne d'Arc conçoit-elle donc la nature de la consécration royale comme une double donation entre le prince et Dieu ?



## Section 2 : Le sacre de Charles VII ou la lieutenance divine par la double donation et non par la Sainte Ampoule selon Jeanne d'Arc

Si Jeanne d'Arc a pour objectif de bouter les Anglais, de restaurer l'autorité de Charles VII et, bien sûr, de le faire sacrer, il faut savoir que le cœur de sa mission tient en ceci : établir la lieutenance divine de Charles VII par la double donation du royaume avec Jésus-Christ (A). Il faut remarquer que cette pensée populaire sur la double donation du sacre n'est pas forcément en phase avec la doctrine officielle. En effet, en établissant la lieutenance divine du roi de France par le moyen de la double donation du sacre, Jeanne passe sous silence la théologie de la Sainte Ampoule du *Songe du Vergier* (B).

### A. La lieutenance divine de Charles VII par la double donation du royaume avec Jésus-Christ ou le cœur de la mission de Jeanne d'Arc

Pour Jeanne, Jésus-Christ est « roi de France » et de « tout le monde » (1) et elle veut que, grâce au sacre, Charles devienne son « lieutenant » (2). Ceci serait rendu possible par la liturgie du sacre qui réalise selon elle une double donation (3). La route de Reims étant gardée par les Anglais, elle met en scène une double donation anticipée de Charles VII par son intermédiaire (4).

#### 1. Jésus-Christ « roi de France » et de « tout le monde »

Nous nous sommes longuement intéressé au statut de Charles avant son sacre. Il n'est pas inutile aussi de clarifier le statut de Jésus-Christ par rapport à la France. Un fils de Dieu a-t-il besoin de sacrer les rois pour régner sur les royaumes et les posséder ? Pour répondre, voyons comment Jeanne aime à qualifier ou nommer Dieu.

Dans ses lettres, on trouve onze fois l'occurrence « roy du ciel »<sup>2199</sup>, avec plusieurs variantes : « Dieu, le roy du ciel »<sup>2200</sup> ou « Dieu, le roy du ciel, filz sainte Marie »<sup>2201</sup> ou « le

---

<sup>2199</sup> Sept fois dans la lettre aux Anglais (*Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 5, p. 96 et 97) ; trois fois dans la lettre au duc de Bourgogne (*ibid.*, p. 126 et 127) ; une fois dans la lettre aux habitants de Troyes (*ibid.*, t. 4, p. 287).

<sup>2200</sup> Cinq fois dans la lettre aux Anglais (*ibid.*, t. 5, p. 96 et 97).

<sup>2201</sup> Une fois dans la lettre aux Anglais (*ibid.*, p. 97).

roy Jhesus, roy du ciel et de tout le monde »<sup>2202</sup>. Elle dit aussi le « roy Jhesus »<sup>2203</sup> ou encore « le roy de tout le monde »<sup>2204</sup>. Elle ajoute par cinq fois à ces titres : mon « droitturier et souverain seigneur »<sup>2205</sup> ; et de surcroît à un endroit : « duquel elle est chascun jour en son service roial »<sup>2206</sup>. Dans les minutes de son interrogatoire, elle confirme par deux fois l'appellation « roy du ciel »<sup>2207</sup>. Jeanne d'Arc proclame ainsi la royauté de Dieu, et plus précisément de Jésus-Christ qu'elle reconnaît comme Dieu, conformément au *Credo* enseignant que celui-ci est « vrai Dieu » et « fait homme » par son incarnation. Cette royauté qui est céleste s'étend à « tout le monde ». Jeanne d'Arc se considère être en toute chose « en son service roial », et c'est selon le mandat de ce roi qu'elle accomplit sa mission auprès de Charles VII. La chose est si concrète qu'elle se décrit telle un vassal à l'égard d'un « souverain seigneur ». S'adressant à des chrétiens, Jeanne n'a pas besoin de justifier le fondement de la royauté de son Seigneur. On devine cependant aisément la cause de ce fondement, puisque par six fois elle fait précéder le titre « roy du ciel » par « Dieu ». Pour Jeanne, l'homme Jésus de Nazareth est roi parce qu'il est Dieu. Ce raisonnement, aussi simple soit-il, est catholiquement parlant juste. Conformément au concile d'Éphèse de 431, la nature divine et la nature humaine forment une union hypostatique en Jésus-Christ. Or, en théologie, le pouvoir royal de Jésus se fonde justement sur cette union. La nature humaine de Jésus, par la vertu de son union à la nature divine, est élevée à la dignité royale et à un empire universel.<sup>2208</sup> C'est également sur le même fondement de l'union hypostatique que Jésus est considéré comme le prêtre « médiateur véritable et parfait »<sup>2209</sup>. La royauté de Jésus-Christ parce qu'universelle embrasse les royaumes

<sup>2202</sup> Une fois dans la lettre au duc de Bourgogne (*ibid.*, p. 127) ; une fois dans la lettre aux habitants de Troyes (*ibid.*, t. 4, p. 287).

<sup>2203</sup> Une fois dans la lettre aux habitants de Troyes (*ibid.*, p. 288).

<sup>2204</sup> Une fois dans la lettre au comte d'Armagnac (*ibid.*, t. 1, p. 246).

<sup>2205</sup> Trois fois dans la lettre au duc de Bourgogne (*ibid.*, t. 5, p. 126) ; une fois dans la lettre au comte d'Armagnac (*ibid.*, t. 1, p. 246) ; une fois dans la lettre aux habitants de Troyes (*ibid.*, t. 4, p. 287).

<sup>2206</sup> Dans la lettre aux habitants de Troyes (*id.*).

<sup>2207</sup> *Procès de condamnation*, *op. cit.*, t. 1, p. 166 et 173.

<sup>2208</sup> Saint Cyrille d'Alexandrie l'exprime ainsi : « *Omnium, ut verbo dicam, creaturarum dominatum obtinet, non per vim extortum, nec aliunde invecum, sed essentia sua et natura* » (CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Sancti Cyrilli commentariorum in Joannem continuatio*, MIGNE J.-P. (éd.), *Patrologiae graecae*, t. 74, Paris, Bibliothecae cleri universae, 1863, col. 9-757, col. 622, livre 12, § 1039, sur Jean 18, 37) ; nous traduisons : « Pour le dire en un mot, Jésus possède la souveraineté sur toutes les créatures, non en l'ayant ravie par la force, ni en l'ayant reçue d'un autre, mais par la vertu de son essence et de sa nature. »

De même, considérant que « le pouvoir judiciaire [...] relève de la dignité royale » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 59, art. 4, sol. 1), saint Thomas énonce que ce « pouvoir judiciaire appartient tout ensemble au Christ-Homme en raison de sa personne divine » (*ibid.*, art. 3, concl.), qu'il lui « est dû [...] à cause de l'union elle-même au Verbe de Dieu » (*ibid.*, sol. 1). Il ajoute qu'il le reçoit aussi par surcroît « en vertu de ses mérites » (*ibid.*, concl.).

<sup>2209</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 26, art. 1, sol. 1. En effet, « L'office propre du prêtre est d'être médiateur entre Dieu et le peuple » (*ibid.*, q. 22, art. 1, concl.) ; or, il est « propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes » car « le Christ, lui, a en commun avec Dieu la béatitude, et avec l'homme la nature mortelle » (*Ibid.*, q. 26, art. 1, titre et sol. 2). Pour comprendre cette théologie, lire dans son ensemble *ibid.*, q. 22 et 26.

de la terre. C'est ainsi qu'elle le conçoit, comme en témoigne la déposition du noble Bertrand de Poulengy : elle disait que

le royaume n'appartenait pas au dauphin, mais à son Seigneur ; ce dernier cependant voulait que le dauphin devint roi et tint le royaume en commande ; elle ajoutait que, malgré ses ennemis, le dauphin deviendrait roi et qu'elle le conduirait pour le faire sacrer. [...] lui ayant demandé quel était son Seigneur, elle répondit : "Le roi du ciel."<sup>2210</sup>

Jeanne rappelle ici cette donnée théologique : le royaume de France, comme tout royaume, appartient au « roi du ciel ». Elle révèle l'intention de son Seigneur que le dauphin Charles devienne roi et tienne le royaume « en commande », « malgré ses ennemis » – lesquels entravent l'accomplissement de sa royauté comme nous l'avons déjà souligné. Jeanne d'Arc reconnaît donc au « roi du ciel » un gouvernement providentiel effectif sur ce royaume qui lui appartient. Selon la déposition de son confesseur, la Pucelle qualifie même directement le « roi des cieux » de « roi de France »<sup>2211</sup>. Par ce titre, Jeanne renforce et confirme la royauté de Jésus-Christ sur le royaume de France.

Selon Jeanne, il y a donc deux rois de France : Jésus-Christ et Charles VII. Or, ce que veut Jeanne, c'est que la royauté de Charles devienne une lieutenante de la royauté de Jésus-Christ.

## 2. La grâce du sacre : devenir « lieutenant » de Jésus-Christ

D'après la déposition du frère Pasquerel, voici comment Jeanne d'Arc exposa sa mission à Charles VII :

Gentils dauphin, j'ay nom Jehanne la Pucelle ; et le roy des cieux vous mande<sup>2212</sup> par moi que vous serez sacré et couronné dans la ville de Reims, et vous serez le lieutenant du roi des cieux, qui est roi de France.<sup>2213</sup>

Selon Jeanne, le dauphin doit devenir « lieutenant » de celui qui est « roi de France » – « *et eritis locum tenens Regis celorum, qui est rex Francie* ». Même s'il n'y a qu'une occurrence du mot lieutenante à propos de Charles VII au sein de la littérature johannique, il reste probable que Jeanne l'ait employé. Elle connaît en effet le terme et sa signification. Dans sa lettre aux Anglais, elle s'adresse ainsi au « sire d'Escalles » : « qui vous dictes lieutenans dudit de

---

<sup>2210</sup> *Procès en nullité, op. cit.*, t. 3, p. 292 et 293.

<sup>2211</sup> *Ibid.*, t. 4, p. 72.

<sup>2212</sup> Jusque-là la déposition conserve le français originel.

<sup>2213</sup> Voir note 2211.

Bethfort [le régent du royaume de France] »<sup>2214</sup>. En son esprit, il est clair que le sire d'Escalles *tient lieu* du régent, comme le terme le montre par transparence *lieu - tenans*. En parlant de lieutenance, Jeanne ne souhaite donc pas que le royaume soit simplement *confié* – comme l'expression « en commande » rapportée par Poulengy le suggère<sup>2215</sup> – elle veut davantage : que Jésus-Christ délègue à Charles le royaume de sorte qu'il le tienne désormais en son lieu.

Or, Jeanne ne dit pas que Charles est actuellement lieutenant, elle croît qu'il « ser[a] » lieutenant. Comment ? Cette réalisation se trouve être précisément liée à l'évènement du sacre : « vous serez sacré [...] et vous serez le lieutenant » prédit-elle.

Il importe donc de comprendre comment le sacre peut rendre Charles lieutenant de Jésus-Christ. C'est là que Jeanne nous fait entrer au cœur de la double donation.

### 3. La liturgie du sacre : une double donation du royaume entre le roi et Jésus-Christ

Le lendemain de l'arrivée de Jeanne à Chinon, le roi accepte de lui accorder un entretien en sa chambre royale, avec la seule présence du duc d'Alençon et du sire de La Trémouille. En sa déposition, le duc en rapporte le propos principal qui marqua sa mémoire<sup>2216</sup> :

<p><i>Tunc ipsa Johanna fecit regi plures requestas, et inter alias quod donaret regnum suum Regi coelorum, et quod Rex coelorum, post hujusmodi donationem, sibi faceret prout fecerat suis prædecessoribus, et eum reponeret in pristinum statum</i><sup>2217</sup></p>	<p>Alors Jeanne adressa au roi plusieurs requêtes en personne, et entre autres pour qu'il donne son royaume au roi des cieux, et pour que le roi des cieux, après une telle donation, fasse pour lui comme il l'avait fait pour ses prédécesseurs, et qu'il le [le roi] remette dans son état premier<sup>2218</sup></p>
---	--

En cet entretien solennel, Jeanne confirme une fois de plus la royauté de Charles : s'il peut donner à Dieu « son royaume » c'est assurément parce qu'il en est le roi. Considérons le contexte de cette requête. Elle qui est une fille de laboureur a le privilège exceptionnel de rencontrer le roi en audience privée. Le seul fait que Charles ait accepté cette entrevue montre qu'il est prêt à l'écouter, à considérer sérieusement sa personne. C'est donc l'occasion unique

<sup>2214</sup> JEANNE D'ARC, *La lettre aux Anglais*, op. cit., p. 97.

<sup>2215</sup> Les termes « il tint le royaume en commande » – « *in commendam* » (*Procès en nullité*, op. cit., t. 1, p. 305) – peuvent en effet signifier : qu'il *tienne le royaume de manière confiée*, sous-entendu par le « roi du ciel » ; comme le remarque LEROY O., op. cit., p. 157-158.

<sup>2216</sup> « il y eut aussi beaucoup d'autres choses, que le témoin ne se rappelle pas, mais dont on parla jusqu'au repas » (*Procès en nullité*, op. cit., t. 4, p. 64).

<sup>2217</sup> *Ibid.*, t. 1, p. 381.

<sup>2218</sup> Nous traduisons.

pour Jeanne de conquérir sa confiance royale mais aussi d'exprimer ce qu'il y a de plus essentiel dans sa mission. Ses requêtes sont donc mûrement pesées et réfléchies. Au regard de ce contexte, la demande de la « donation » apparaît comme le cœur véritable de sa mission.

La « donation » du « royaume » à Jésus-Christ devrait avoir pour conséquence le fait que Charles perde sa qualité de roi. Or, il n'en est rien : selon Jeanne, « après une telle donation », Dieu « remett[ra] [Charles] dans son état premier », c'est-à-dire dans son état *royal*. La royauté que perd Charles en donnant son royaume à Dieu, voilà qu'il est censé la retrouver ensuite aussitôt. La donation apparaît donc bien double. La première est du roi de France au roi des cieux, la seconde de ce dernier à ce premier.

Or, cette « donation » – en fait double – serait l'actualisation d'une tradition accomplie par les « prédécesseurs » de Charles. Or, qu'est-ce qui chez les prédécesseurs de Charles VII a pu mettre en scène une double donation du royaume entre le roi et Jésus-Christ ? Nous le savons, c'est bien sûr le sacre, qui met en scène l'offrande des insignes royaux sur l'autel pour que Dieu en investisse le roi et l'oigne. Souvenons-nous à ce sujet que, pour Jeanne, l'objet de la couronne incarne « le royaume »<sup>2219</sup>, et qu'en conséquence à ses yeux c'est bien le « royaume » qui est offert au « roi des cieux » lorsque l'on dépose la couronne sur l'autel. La « donation » demandée par Jeanne est donc une imitation du sacre royal d'où découlera, comme on l'a vu, la lieutenance : « vous serez sacré [...] et vous serez le lieutenant » dit-elle à Charles.

La « donation » désirée par Jeanne présente de manière concrète la manière dont elle conçoit que le roi puisse devenir le *lieutenant* de Jésus-Christ. Le pouvoir que Charles reçoit de Dieu à Reims n'est rien d'autre que celui qu'il lui a préalablement offert. De la sorte, pour Jeanne, Charles n'est pas censé recevoir la royauté propre de Jésus-Christ dérivant de sa divinité. Avant comme après, Charles jouira toujours d'une royauté terrestre dont le seul prestige est d'être passée, selon elle, entre les mains de Jésus-Christ. Le droit positif, fondement de la royauté de Charles dans la pensée de Jeanne, demeure donc le même.

Mieux, pour Jeanne, la double donation contribue à rendre plus ferme – plus positif – le droit de Charles. Car en vertu de la seconde donation, ce n'est plus seulement Charles qui par ses seules forces humaines doit recouvrer son royaume, c'est désormais Dieu lui-même qui s'engage à le rendre à Charles. On peut donc voir un sens métaphorique à l'incise « dans son état premier », qui pourrait signifier le retour à un état royal *restauré*, tel qu'il était avant les affres de la guerre. Pour Jeanne, en passant par les mains de Jésus-Christ, le royaume bénéficiera des grâces nécessaires à son recouvrement. Et ceci explique pourquoi, en

---

<sup>2219</sup> Voir p. 501.



rencontrant Charles la première fois, Jeanne a tant insisté sur l'importance de la « donation », seul gage à ses yeux du succès de la restauration du droit royal.

À l'heure où Jeanne entrevoit le roi à Chinon, la route de Reims est encore barrée par les Anglais. C'est la raison pour laquelle la Pucelle exhorte le roi à anticiper la liturgie de Reims en accomplissant lui-même et sans tarder la double donation, de sorte à bénéficier par avance des grâces du sacre.

#### 4. La double donation anticipée de Charles VII par l'intermédiaire de Jeanne

La déposition du duc d'Alençon montre que Charles n'a pas accédé le jour même à la requête de la jeune fille. En effet, après le repas qui suivit l'entretien, le roi décide de faire examiner cette inconnue par des « gens d'Église »<sup>2220</sup>. C'est après avoir conquis la confiance de la commission d'enquête et forte de sa célèbre victoire à Orléans que la Pucelle obtient de Charles la fameuse double donation. Une seule source relate cette donation, un chapitre du *Collectarium Historiarum* relatif à la geste de Jeanne d'Arc<sup>2221</sup>. S'il n'y a pas d'autres sources confirmant l'évènement, il est cependant démontré que ce document est historiquement digne de foi. Sur la datation, Antoine Dondaine montre que la rédaction de ce chapitre, au regard du contenu, est composée au plus proche de la délivrance d'Orléans (8 mai), puisqu'il ignore les succès militaires qui suivirent rapidement, ni n'évoque le sacre du roi (17 juillet) que l'auteur n'aurait pas manqué de relever à l'appui de sa conviction dans le caractère divin et miraculeux de la mission de Jeanne.<sup>2222</sup> Dondaine date en conséquence la rédaction du chapitre sur Jeanne d'Arc « à la fin du mois de mai 1429 ou des premières semaines de juin »<sup>2223</sup>. L'historien parvient en outre à déterminer l'identité de l'auteur : Jean Dupuy « maître en sacrée théologie, inquisiteur de la foi à Toulouse, évêque de Cahors »<sup>2224</sup>, qui écrit depuis la cour de Rome<sup>2225</sup>.

La question concerne donc les sources de l'évêque : comment aurait-il eu connaissance d'un fait si précis à une telle distance ? Il se trouve que Jean Dupuy expose un long développement sur Jeanne « procuré par le célèbre opusculé du chancelier Gerson, le *De*

---

<sup>2220</sup> *Ibid.*, t. 4, p. 64 et 65.

<sup>2221</sup> Ce chapitre est retranscrit in extenso dans DELISLE L., « Nouveau témoignage relatif à la mission de Jeanne d'Arc », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 46, 1885, p. 649-668, p. 662-665.

<sup>2222</sup> DONDAINE A., « Le frère prêcheur Jean Dupuy évêque de Cahors et son témoignage sur Jeanne d'Arc », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 12, 1942, p. 118-183 – ayant connaissance de l'article par sa réimpression dans REMY L.-H., « *La triple donation* ». *Le plus grand évènement de l'histoire de France*, Paris, ACRF, 2017, p. 107-184, notez que nous nous référons à la pagination de cet ouvrage – p. 168.

<sup>2223</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>2224</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>2225</sup> « Pendant que je demeurais à Rome, après l'achèvement de ce travail », il se produit un évènement « si grand, si considérable et si inouï » qu'il me fallait faire « une addition à mon ouvrage » (DELISLE L., *op. cit.*, p. 649).

*mirabili victoria* », qui est composé le 14 mai, donc quelques semaines avant la rédaction du chapitre. Le document du chancelier a donc été immédiatement envoyé à la cour de Martin V, dans un contexte où l'université de Paris accuse la Pucelle de sorcellerie. En outre, d'après la chronique du noble vénitien Antonio Morosini, Charles VII ne manquerait pas d'informer régulièrement le pape Martin V.<sup>2226</sup> Ainsi, ont pu être communiquées à Rome, par la même voie que le *De mirabili*, des informations inédites sur Jeanne d'Arc, dont l'évêque de Cahors alors résidant à Rome se sert pour dresser son récit.<sup>2227</sup>

Voici sa relation de la donation :

<p><i>Dicta puella a Francorum rege unum donum sibi dari impetravit. Quod et rex spondit. Et ipsa petiit tunc regnum sibi dari. Quo[d] rex admiratus, post tractus temporis, illi dedit et ipsa acceptavit, voluitque sibi litteras per quatuor regis secretarios confici et recitari sollempniter. Quo facto, rex remansit aliquantulum admiratus. Et ipsa circumstantibus ait : « En hic est pauperior miles sui regni ! » Et post pusillum temporis, coram dictis notariis, tanquam donataria regni Francie, illud remisit Deo omnipotenti. Post autem alium temporis tractum, Dei jussu, ipsum regem Karolum de regno Francie investivit, et de omnibus voluit litteras sollempniter confici.<sup>2228</sup></i></p>	<p>Un jour, la Pucelle demanda au roi des Francs de lui faire un présent. Le roi le lui promit. Et elle réclama alors le royaume de France. Le roi, étonné, le lui donna après un long moment. Jeanne l'accepta, et voulut que les quatre secrétaires du roi lui fassent une charte et qu'elle soit lue solennellement. Une fois cela accompli, le roi resta quelque peu étonné. Et elle dit à l'assistance : « Voilà le plus pauvre chevalier de son royaume ! » Après un court moment, par-devant les mêmes notaires, en tant que donataire du royaume de France, elle livra ce dernier au Dieu tout-puissant. Et après un moment encore, obéissant à un ordre de Dieu, elle investit le roi Charles lui-même du royaume de France ; et de tout cela elle voulut qu'une charte soit faite solennellement.<sup>2229</sup></p>
--	--

La forme du récit correspond bien à l'aspiration initiale de Jeanne exprimée au roi à Chinon. La différence tient cependant dans le fait que Jeanne tient une place d'intermédiaire dans la double donation. Le royaume est donné de Charles à Jeanne par acte notarial (relevons là encore le sens juridique pratique de Jeanne), d'elle à Dieu, puis de celui-ci à ce premier par la voix de

<sup>2226</sup> « nous apprîmes que messire le dauphin [...] avait écrit une lettre à messire le pape Martin [V], de Rome ; on n'a pas encore pu savoir la teneur de cette lettre ; mais on dit que messer Paolo Correr a pu en avoir copie par les siens qui sont en cour [de Rome] » (ANTONIO MOROSINI, *op. cit.*, p. 59 et 61).

<sup>2227</sup> Voir DONDAINE A., « Le témoignage de Jean Dupuy O.P. sur Jeanne d'Arc. Note additionnelle à AFP XII (1942), 167-184 », in *Archivum fratrum praedicatorum*, 1968, vol. 38, p. 31-41.

<sup>2228</sup> DELISLE L., *op. cit.*, p. 665.

<sup>2229</sup> Traduit par : *ibid.*, p. 652.

la Pucelle. Cette possibilité de placer un intermédiaire dans la donation montre qu'elle peut *a fortiori* s'opérer par la médiation de l'Église, comme dans le sacre. Le verbe *investir* souligne la transformation opérée par la double donation. Désormais Charles ne tient pas seulement sa royauté du droit du royaume, car étant investi de cette royauté par Dieu via le truchement de la double donation, il devient son « lieutenant » comme le souhaitait Jeanne<sup>2230</sup>, sans qu'en soit altéré le fondement juridique originel. Ce faisant, le verbe *investir* renvoyant chez Jeanne à l'idée de lieutenance souligne que la seconde donation consiste aussi en une délégation, de sorte que le roi n'est pas pleinement propriétaire de son royaume. Ce déséquilibre dans la double donation n'est pas nouveau : on le voit de manière beaucoup plus marquée au profit de l'Église ou du pape chez Jean de Salisbury, et dans la glose canonique parisienne *Summa Animal est substantia* à propos de l'empereur<sup>2231</sup>. Toutefois, dans la pensée de Jeanne, la souveraineté royale ne change pas de statut juridique après le sacre, car précisément après la première donation Jésus-Christ est censé « remett[re] [le roi] dans son *état premier* »<sup>2232</sup>. Chez Jeanne, il y a donc bien juridiquement une seconde donation, quoiqu'elle puisse aussi se lire théologiquement comme une délégation.

Après cette double donation orchestrée par ses soins, Jeanne continue à nommer son roi sous le nom de dauphin. Il est donc clair que cette double donation représente une anticipation de la véritable double donation liturgique et ecclésiastique de Reims. Cette anticipation du sacre vient d'une raison simple : la route de Reims est pour l'heure barrée par les Anglais. Mais pour Jeanne, la force des armes ne saurait empêcher la grâce de Reims de venir jusqu'au roi, d'une manière anticipée. De la sorte, la Pucelle a foi dans la force d'un sacre de désir. N'est-ce pas là une théologie des plus orthodoxe ? Au Moyen Âge, la communion de désir ou dite encore spirituelle, tout comme le baptême de désir, sont reconnus et approuvés par la théologie<sup>2233</sup>. En ce temps où l'on communique rarement<sup>2234</sup>, on ne participe pas moins à la messe en communiant spirituellement. Ainsi, de même que Dieu peut donner une grâce sacramentelle en sus des sacrements à celui qui la désire<sup>2235</sup>, de même Dieu peut donner au roi la grâce du sacre de Reims pourvu qu'elle soit désirée. Ce désir enseigne saint Thomas « procède de la foi "qui agit par la

---

<sup>2230</sup> Voir p. 507.

<sup>2231</sup> Voir p. 394.

<sup>2232</sup> Voir p. 508.

<sup>2233</sup> En témoigne entre autres exemples la *Somme théologique* de saint Thomas : « un homme peut percevoir l'effet du sacrement s'il possède celui-ci par vœu, bien qu'il ne le reçoive pas en réalité. C'est ainsi que certains sont baptisés du "baptême d'Esprit", à cause de leur désir du baptême, avant d'être baptisés du baptême d'eau ; et de même, certains mangent spirituellement ce sacrement [de l'eucharistie] avant de le consommer sacramentellement. » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 80, art. 1, sol. 3).

<sup>2234</sup> Voir note 1935.

<sup>2235</sup> Le « désir du baptême [...] procède de la foi "qui agit par la charité", et par laquelle Dieu, dont la puissance n'est pas liée aux sacrements visibles, sanctifie intérieurement l'homme » (*ibid.*, q. 68, art. 2, concl.).

charité" »<sup>2236</sup>. En accord avec la théologie de son temps, Jeanne croit en l'efficacité d'un sacre royal de désir. Or, en mettant en scène ce sacre de désir, Jeanne manifeste en même temps ce qui est à ses yeux le plus essentiel et le plus important dans cette cérémonie, à savoir ni plus ni moins : la double donation<sup>2237</sup> du royaume entre Charles VII et Jésus-Christ pour que le roi de France devienne lieutenant du roi des cieux.

En insistant sur le lien entre la lieutenante divine et la double donation, Jeanne met à jour sans le savoir une pensée populaire propre qui la distingue de la pensée officielle du *Songe du Vergier*.

B. La lieutenante divine du roi de France par la double donation du sacre ou le silence de Jeanne sur la théologie de la Sainte Ampoule du *Songe du Vergier*

Le concept de lieutenante, du latin *locum tenens* signifiant *tenant lieu (à la place d'un autre)*, a pour équivalent le terme *vicaire*. Le *vicarius* désigne le « remplaçant », le « représentant des droits d'un autre »<sup>2238</sup>. Jean Rivière propose un recueil de citations de l'expression « *vicarius Dei* » et ses équivalents pour les périodes patristique, carolingienne et médiévale que nous reprenons ici.<sup>2239</sup>

Selon le Pseudo-Augustin, identifié à l'Ambrosiaster de la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2240</sup>, « *Rex enim adoratur in terris quasi vicarius Dei* »<sup>2241</sup> – « Le roi est adoré sur terre comme vicaire de Dieu ». Le pape Anastase II (496-498) affirme également le vicariat divin de l'empereur.

Lors de la période carolingienne, l'expression se lit : dans une lettre de Cathulfus à Carloman II vers 775 « *vicem tenes* », dans le traité *De rectoribus christianis* de Sedulius Scotus (+ 858) « *vicarium suum* », dans la *Via regia* de Smaragde sous Louis le Débonnaire « *vice Chrisiti* » et dans les *Capitula Pistensia* de 862 « *vice sua regem in terris* ». Pour ce dernier

---

<sup>2236</sup> Voir note précédente.

<sup>2237</sup> Jean-Baptiste-Joseph Ayroles, l'historien qui a certainement le plus écrit sur Jeanne d'Arc, est le seul à notre connaissance qui ait proposé une interprétation du récit de Jean Dupuy, quoi qu'elle ne dépasse pas deux pages (AYROLES J.-B.-J., *op. cit.*, 1890, t. 1, 754 p., p. 58 et 59). Selon lui, l'acte illustre que la « mission de Jeanne était, avant tout, de consacrer [...] la royauté de Jésus-Christ au saint royaume de France. » Charles fait un « hommage très explicite » de sa « couronne » envers Dieu, une sorte de « renonciation » ou de « démission », afin que ce dernier l'investisse du royaume. « Tout solennel qu'il était, cet acte l'était moins que celui » de Reims ajoute-t-il. Cette analyse nous paraît juste mais peut être complétée en ce sens que cet hommage n'exclut pas aussi l'idée de la donation du royaume. Car, ici Jeanne réclame non pas une promesse d'hommage mais exactement un « *donum* ».

<sup>2238</sup> GAFFIOT F., *op. cit.*, entrée « *vicarius* ».

<sup>2239</sup> RIVIÈRE J., *op. cit.*, « Appendice VI « *Vicarius Dei* » », p. 435-440.

<sup>2240</sup> *Ibid.*, p. 435.

<sup>2241</sup> PSEUDO-AUGUSTIN, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, 91, PL 35, 2284.

texte, l'affirmation est fondée sur les Écritures en 1 Timothée 6, 15 : Dieu est « roi des rois et seigneur des seigneurs ».

Au Moyen Âge, la notion apparaît : dans le *Defensio Heinrici* de Pierre Crassus en 1084 « *vicem Dei* » ; dans les *Tractatus Eboracenses* vers 1100-1103 « *vicarium suum* » où « le prêtre et le roi » sont dits chacun « *vices Christi* » ; dans l'ordonnance du 2 juillet 1173 de Frédéric Barberousse « *vicem* » ; dans le *De legibus et consuetudinibus Angliae* de Henri de Bracton vers 1256-1257 où les titres « *Dei vicarius* », « *Dei minister et vicarius* » et autres sont reconnus pour toute royauté ; dans le traité *Rex pacificus* sous Philippe le Bel « *vicarius* » ; dans le discours d'Aribon, archevêque de Mayence, prononcé au couronnement de l'empereur Conrad II en 1024 « *vicarius es Christi* », mais sans que ce titre soit fondé sur la cérémonie en elle-même ; chez Yves de Chartres ; dans le *De regimine principum* de saint Thomas « *loco Dei* » ; dans le *Postilla super totam Bibliam* de Nicolas de Lyre « *in temporalibus est Dei vicarius* » ; dans la suite du traité de saint Thomas par Toloméo de Lucques « *Reges et principes vices Dei* » ; dans le *Songe du Vergier* en 1378 où le pape et le roi « sont vicaires de Dieu, l'un en l'espiritualité et l'autre en la temporalité »<sup>2242</sup> ; dans les *Tractatus* en 1419 de Jean de Terrevermeille où « le seigneur en la temporalité [...] est dieu en terre [...] c'est-à-dire lieutenant de Dieu en terre » conformément aux épîtres des saints Paul et Pierre (Rm 13, 1 ; 1 Pierre 2, 13-14)<sup>2243</sup> ; et dans le *De ortu et autoritate imperii* de Aeneas Sylvius, futur Pie II, « *Dei vicem in temporalibus* ».

Toutes ces citations concordent vers deux choses. Premièrement, tous les rois sont considérés comme vicaires de Dieu en la temporalité. Secondement, ce vicariat ne se fonde pas sur une cérémonie de sacre ou de couronnement mais simplement sur la théologie et l'Écriture. En effet, comme l'illustre les *Capitula Pistensia* de 862, puisque d'après la théologie Dieu est « roi des rois », ces derniers ne peuvent qu'être, du simple fait de leur titre, les représentants en leur royaume du roi qui les gouverne tous.

Or, en différant la lieutenance de Charles VII au jour de son sacre, Jeanne ne contredit-elle pas la théologie selon laquelle le vicariat d'un souverain existe indépendamment de son sacre ? Il faut bien voir que Jeanne adhère en réalité à la théologie de la royauté universelle de Jésus-Christ, comme nous l'avons souligné<sup>2244</sup>. Elle reconnaît et identifie donc le fondement théologique traditionnel et scripturaire du vicariat de tout souverain. Selon Jeanne d'Arc, les rois demeurent qu'ils le veuillent ou non entièrement soumis à la volonté du Christ. Cette

---

<sup>2242</sup> *Le Songe du vergier, op. cit.*, t. 1, Livre I, chap. LXXII.

<sup>2243</sup> *Tract.* III, art. III, primum.

<sup>2244</sup> Voir p. 505.

soumission est très concrète : l'issue d'une guerre par exemple dépend toujours de la volonté de Dieu qui tantôt concède la victoire aux Anglais pour châtier les Français de leurs péchés, tantôt au contraire accorde le succès aux Français pour faire triompher leur bon droit<sup>2245</sup>. Dès lors, même l'invasion injuste des Anglais sur le sol de France reste permise par la volonté de Dieu. C'est en ce sens qu'il ne fait pas de doute que, pour Jeanne, l'agir des bons rois comme des mauvais, sacrés ou non, représentent la volonté de Dieu, et donc Dieu lui-même. En outre, Jeanne fait sentir l'existence du vicariat de Charles avant son sacre lorsqu'elle affirme la royauté et l'héritage de Charles depuis sa succession, tout en considérant que « le royaume n'appart[ient] pas au dauphin, mais [au] Seigneur »<sup>2246</sup> alors que Charles ne lui a pas encore offert.

En fait, la lieutenance du sacre est pour Jeanne d'un ordre différent du vicariat commun à tout souverain. La lieutenance spécifique à laquelle Charles est appelé procède selon elle de la double donation du sacre, c'est-à-dire d'un sacramental. Sans s'en rendre compte, Jeanne exprime une opinion théologique politiquement sensible qui rejoint la théologie de Jean de Salisbury selon laquelle la double donation institue un vicariat sacramental (1), et qui s'écarte de la théologie du *Songe du Vergier* selon laquelle le vicariat supérieur du roi de France est fondé sur le prestige de la Sainte Ampoule (2). Ainsi, face à ces deux théologies, la pensée populaire de Jeanne d'Arc illustre le succès de la première et l'échec de la seconde (3).

#### 1. La théologie de Jean de Salisbury : un vicariat sacramental institué par une double donation

Rappelons ici l'essentiel de la pensée de Jean de Salisbury sur l'institution de l'« office » telle qu'exposée dans son *Policraticus* vers 1159. Pour le théologien, la remise de l'insigne constitue un « solennel sacramental »<sup>2247</sup>. Suivant la description qu'il en fait à propos de l'adoubement<sup>2248</sup>, c'est véritablement en offrant puis en recevant en retour leur office des mains de Dieu et de l'Église que les chevaliers sont faits « *serviteurs* » de Dieu et de l'Église. Par le jeu de la double donation, c'est Dieu et l'Église qui confient au chevalier son office, ce qui l'oblige désormais à toujours agir pour leur service. Si Jean de Salisbury se garde d'attribuer le titre de vicaire ou de lieutenant de Dieu aux chevaliers, étant ordinairement réservé aux souverains et aux évêques, l'idée n'en est pas moins bien présente.

---

<sup>2245</sup> Voir p. 487 et svt.

<sup>2246</sup> Voir note 2210.

<sup>2247</sup> « *sacramento solemni* » (JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, 6, 10, *PL* 199, 601).

<sup>2248</sup> Voir la citation p. 390-392.

Or, ce qui est vrai pour le chevalier l'est aussi pour le roi : « le prince reçoit l'épée des mains de l'Église », ce qui le rend « ministre du sacerdoce »<sup>2249</sup>, écrit Jean de Salisbury en allusion au sacre royal. Ainsi, par la double donation sacramentale du sacre royal, le roi est fait « ministre » de Dieu et de l'Église, c'est-à-dire leur vicaire ou lieutenant. Cependant, le théologien ne nie pas pour autant que tout roi est, du seul fait de son titre et indépendamment du sacre, un ministre de Dieu. Pour preuve, il enseigne que même les « tyrans sont ministres de Dieu » car par eux « les mauvais sont punis et les bons corrigés et exercés »<sup>2250</sup>. Le sacre royal donc institue un vicariat spécifique en sus du vicariat commun à tous les souverains. Ce premier a pour différence majeure d'impliquer un service à l'égard de l'Église. Surtout, ce vicariat revêt la valeur d'un sacramental.

Nous avons vu que le *Policraticus* bénéficie d'une diffusion précoce et importante en France. Charles V lui-même en commande une traduction achevée en 1372<sup>2251</sup>, soit deux ans avant la version latine du *Songe du Vergier*. L'œuvre officielle a-t-elle donc reçu favorablement la théologie de Jean de Salisbury ?

## 2. La théologie du *Songe du Vergier* : un vicariat supérieur fondé sur le prestige de la Sainte Ampoule

Il faut d'abord exposer ce qui dans la doctrine du *Songe* concerne le vicariat commun aux souverains (a), puis ce qui touche au vicariat supérieur du roi de France (b).

### a. Le vicariat commun aux souverains

Considérons d'abord la théologie du *Songe* à propos du vicariat des souverains en général. Le chevalier conçoit et fonde le vicariat au temporel de la manière suivante :

Diex est seul et vray s[e]igneur en ceste monarchie [en ce monde], mez Diex a divisee ceste seigneurie, quant à l'aministracion, en deux parties principales, c'est assavoir en la juridicion spirituelle et en la temporele. Et ceulx qui cez deux juridicions gouvernement, sont vicaires de Dieu, l'un en l'espirituaute et l'autre en la temporalite.<sup>2252</sup>

---

<sup>2249</sup> « *gladium de manu Ecclesiae accipit princeps* » ; « *Est ergo princeps sacerdotii quidem minister* » (JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, 4, 3, PL 199, 516).

<sup>2250</sup> « *Ministros Dei tamen tyrannos esse non abnego, qui in utroque primatu, scilicet animarum et corporum, iusto suo indicio esse voluit, per quos punirentur mali, et corrigerentur, et exercerentur boni.* » (*Ibid.*, 8, 18, PL 199, 785)

<sup>2251</sup> Voir note 1680.

<sup>2252</sup> *Le songe du vergier*, op. cit., t. 1, Livre I, chap. XLVI, § 3.

Le propos est en tout conforme à la tradition théologique. Tous ceux qui gouvernent une juridiction temporelle le font en qualité de vicaire de Dieu, car ce dernier « est seul et vray s[e]igneur » du « monde ». Ailleurs, le *Songe du Vergier* fonde cette doctrine de manière classique sur l'Écriture. S'appuyant sur l'épître de saint Paul aux romains, chapitre XIII, le chevalier affirme qu'

il n'est puissance ne seignorie se ce n'est de Dieu, et toute puissance qui est de Dieu si est puissance ordenee. Il appiert donques clerement que la puissance qui est devers lez mescreans si est ordenee puissance et de la volaté / de Dieu.<sup>2253</sup>

Le chevalier souligne en un autre endroit que selon cette même épître, le « roy » est « ministre de Dieu »<sup>2254</sup>. Dans le *Songe du Vergier*, le vicariat commun aux souverains ne dépend donc pas de la cérémonie chrétienne du sacre, d'autant plus que les païens aussi disposent d'une « puissance ordenee » et de la « volaté » de Dieu.

Cependant, le roi de France jouit d'un vicariat particulier qui le distingue des autres souverains.

#### b. Le vicariat supérieur du roi de France

Dès le prologue du *Songe du vergier*, Charles V est présenté « comme vicaire de Dieu en la temporalité »<sup>2255</sup>. Ce titre ne fait pas difficulté, puisqu'il est commun à toute royauté même païenne. Néanmoins, il ne faut pas oublier que ce titre appartient au roi si tant est qu'il ne connaît pas de supérieur. Sans quoi il ne serait pas vicaire de Dieu, mais vicaire de son supérieur humain. Or, voilà que le clerc soutient que « le roy de France [...] est sujet de l'empereur »<sup>2256</sup>. Parmi plusieurs arguments juridiques, scripturaires et historiques réfutant la prétention impériale, le chevalier avance un argument téléologique. Ce type d'argument consiste dans un raisonnement par induction faisant remonter des effets – l'observation d'un état de fait – à la cause nécessaire. En l'espèce, il expose la preuve par les faits du vicariat du roi de France, de telle sorte à pouvoir attester par induction l'existence nécessaire de la cause de ce vicariat, à savoir que le roi est « sanz souverain, se ce n'est Dieu seulement »<sup>2257</sup>. Dès lors, l'auteur médiéval justifie le vicariat royal d'une manière inédite, non pas à partir de sa cause

---

<sup>2253</sup> *Ibid.*, chap. CII, § 14.

<sup>2254</sup> *Ibid.*, t. 2, Livre II, chap. CLV, § 1.

<sup>2255</sup> *Ibid.*, t. 1, Livre I, prologue, § 30.

<sup>2256</sup> *Ibid.*, chap. XXXV, § 5.

<sup>2257</sup> *Ibid.*, chap. XXXVI, § 17.



traditionnelle (la théologie et l'Écriture), mais à partir de ses effets. Voici l'extrait que nous transcrivons à nouveau :

Et qui, aussi, rappellera en doute que le tres puissant roy de France ne soit roy ordené et establi de Dieu ? Car, si nous considerons, primierement, comment Diex, par tres merveilleuse amiere, envoïa au roy de France sez armes ; secondement, l'angre du ciel pour apporter l'Ampoule dont, au jour d'uy, touz lez roys de France sont consecrés ; tiercement, lez glorieux sains qui sont issuz de l'ostel de France ; quartement, comment lez roys de France guerissent touz malades, seulement par toucher, d'une maladie appelée lez escrouelles ; quintement, comment Diex l'a fait son especial tresorier en ce siecle, de si noble tresor comme est celuy que il luy garde en sa Sainte Chapelle, se nous considerons cez choses et plusieurs aultres graces et miracles que Diex a fais, singulierement, pour lez roys de France sur touz aultres roys, nous poons dire, sanz doubter, que Diex l'a fait et ordené son *vicaire*<sup>2258</sup> en la temporalité ou tres noble et tres puissant royaume de France.<sup>2259</sup>

Les effets du vicariat royal par lequel on peut reconnaître son existence consistent en somme dans toutes les marques de la Providence à l'égard d'un royaume et de ses rois. L'une d'elles concerne d'ailleurs, notons-le, « l'Ampoule » venu d'un « angre du ciel » et « dont [...] touz lez roys de France son consecrés ». Pour la France, la sollicitude de Dieu est si remarquable que d'après le chevalier on ne peut mettre en « doute » que Dieu « a fait et ordené [le roi de France] son vicaire en la temporalité »<sup>2260</sup>, et donc – c'est le but de ce raisonnement inductif – que le roi de France est « sanz souverain »<sup>2261</sup>. Or, d'après le chevalier, Dieu a fait grâce aux rois de France « sur touz aultres roys ».

Est-ce à dire que le vicariat du roi de France soit supérieur aux autres ? Comme nous l'avons vu<sup>2262</sup>, il n'y a pas de hiérarchie car chacun demeure souverain en sa juridiction. Toutefois, le roi de France, comme en témoignent ses grâces et miracles, reçoit un vicariat par volonté et pour un bien, l'empereur lui par permission et pour un mal toléré<sup>2263</sup>.

Le *Songe du Vergier* introduit ainsi une distinction française à propos du vicariat royal. Militant pour la cause du roi de France, son auteur se garde de mettre le sacre au rang des marques d'un vicariat voulu par Dieu, car cette cérémonie n'est pas un privilège du roi de France. Il préfère mettre en valeur la Sainte Ampoule dont les rois sont oints, qui elle étant unique et providentielle, réhausse le prestige du vicariat du roi de France. Cette doctrine affleure

---

<sup>2258</sup> Nous soulignons.

<sup>2259</sup> *Ibid.*, § 16.

<sup>2260</sup> Voir note 2259.

<sup>2261</sup> Voir note 2257.

<sup>2262</sup> Voir p. 140.

<sup>2263</sup> *Le Songe du Vergier, op. cit.*, chap. XXXVI, § 37.

déjà chez Jean Golein dans son *Traité de la consecracion des princes* : les rois de France sont oints « non mie de huile ou basme confit de main d'evesque ou d'apotiquere, mais de la sainte liqueur celestie », d'où qu'ils sont « plus noblement et plus saintement » consacrés « que onques roy » et de « greigneur dignité [...] que empereur »<sup>2264</sup>. Après le *Songe*, en 1419, Jean de Terreveille propage la même idée : bien que tout « seigneur temporel » soit « Dieu en terre » et « lieutenant de Dieu en terre » selon l'Écriture<sup>2265</sup>, toutefois « le don singulier de [l']huile dont les rois sont oints » « signifie [...] la disposition divine ou l'expresse approbation du Ciel [du] royaume »<sup>2266</sup>. Pour ces auteurs aussi, le vicariat français n'est pas simplement fondé sur la cause traditionnelle scripturaire commune à tout « seigneur » ou roi, il est justifié de surcroît par les effets propres de ce vicariat qui le confirment expressément, à savoir le « don » d'une huile céleste.

La doctrine française du *Songe du Vergier* sanctionnée par Charles V se reflète dans l'*ordo* de ce roi à propos de la Sainte Ampoule. Mais des germes de cette doctrine se dévoilent dès l'*ordo* de Reims en 1230 environ. Depuis cet *ordo*, la rubrique prescrit en amont de la cérémonie une procession solennelle de la Sainte Ampoule de l'abbaye Saint-Remi à l'église Saint-Denis de Reims, où l'abbé confie à l'archevêque la relique « avec la promesse de la rendre de bonne foi », lequel porte ensuite le saint objet « jusqu'à l'autel avec une grande révérence du peuple »<sup>2267</sup>. Puis, tandis que la rubrique ordonne la préparation du chrême, elle souligne combien le roi de France « seul entre tous les rois de la terre, respandit de ce glorieux privilège d'être le seul à recevoir une onction d'huile descendue du ciel »<sup>2268</sup>. L'*ordo* de Charles V fait évoluer le rituel. Au moment de « la réception de la Sainte Ampoule », il est désormais chanté dans une antienne et proclamé dans une oraison ce que la rubrique pensait tout bas.<sup>2269</sup> La nouveauté passe dans la tradition jusqu'à l'*ordo* moderne. La cérémonie du sacre français consolide durablement la doctrine française du vicariat royal.

Certes, la théologie d'un vicariat supérieur en vertu du prestige de la Sainte Ampoule ne s'oppose pas en soi à la pensée de Jean de Salisbury. Cependant, les légistes français se sont

<sup>2264</sup> JEAN GOLEIN, *op. cit.*, p. 675 et 676.

<sup>2265</sup> *Tract.* III, art. III, primum.

<sup>2266</sup> *Tract.* I, art. I, concl. 15.

<sup>2267</sup> *OCF*, p. 298-299. Nous traduisons.

<sup>2268</sup> *Ibid.*, p. 301. Traduit par : « L'*Ordo* de Charles V », *op. cit.*, p. 181.

<sup>2269</sup> « Ô présent précieux, ô pierre précieuse qui fut envoyée du ciel pour l'onction du roi des Francs par le ministère angélique.

*Verset* : J'ai trouvé David mon serviteur.

*Répons* : Je l'ai oint avec mon huile sainte.

Prions. Dieu tout-puissant et éternel, qui dans ta bonté as ordonné que la lignée des rois des Francs recevrait l'onction d'huile, nous t'en prions, que ton serviteur notre roi oint de cette onction sacrée envoyée divinement au saint pontife Remi, soit toujours disposé à te servir et qu'il soit, par ta miséricorde, délivré de toute infirmité. Par notre Seigneur... » (*Ibid.*, p. 179)

gardés de dire mot de la théologie de la double donation et du vicariat sacramental qui en résulte. Cette omission de la part d'auteurs parfaitement connaisseurs du *Policraticus* n'est pas fortuite. Ils font tout pour réduire et rabaisser le vicariat de l'empereur au rang d'un mal toléré par Dieu, de la même manière qu'au contraire tout est mis en œuvre pour magnifier le vicariat du roi de France. De la sorte, la double donation du sacre étant commune aux deux souverains, il n'était pas concevable de lui accorder sa juste valeur. Quoique l'acte d'offrande de la royauté sur l'autel soit hautement mis en valeur dans les enluminures de l'*ordo* de Charles V, les auteurs du *Songe* ont évité de voir dans cette offrande la marque du vicariat du roi de France, cela en dépit de l'enseignement de Jean de Salisbury.

Entre la théologie de Jean de Salisbury et celle du *Songe du Vergier*, Jeanne d'Arc a fait son choix.

### 3. La pensée populaire de Jeanne d'Arc : succès de la théologie de Jean de Salisbury et échec de la théologie du *Songe du Vergier*

Ce que les lettrés français n'ont pas osé enseigner pour des motifs politiques, le peuple semble l'avoir pensé de lui-même pour des raisons religieuses. Dans sa lutte contre l'hégémonie impériale, le *Songe du Vergier* ne pouvait admettre que le sacre de l'empereur lui confère quelques éclats de gloire pour son vicariat. Seule la Sainte Ampoule pouvait politiquement agréer les éloges des lettrés de la cour de Charles V, afin de différencier le roi de France de l'empereur. On valorise le privilège providentiel de la monarchie française contre l'empereur, et ce faisant, on réhausse en même temps la solennité de Reims aux yeux d'un peuple dont la « révérence » sera plus « grande »<sup>2270</sup>.

Mais vraisemblablement, la pensée de Jeanne d'Arc n'a pas été formatée par la doctrine du *Songe du Vergier*. En effet, où trouve-t-on une seule allusion à la Sainte Ampoule parmi la masse de documentations dont nous disposons sur sa vie, à savoir les longues minutes de son procès en condamnation, les 128 dépositions de témoins directs dans son procès en nullité, ses neuf lettres et les 77 chroniques environ à son propos ? Nulle part, et cela nous a bien étonné. Certes, pour Jeanne il est indispensable que le sacre ait lieu à Reims<sup>2271</sup> conformément à la tradition bien ancrée dans les mœurs, mais elle ne fait pas de rapprochement avec la Sainte Ampoule. Il y a donc un décalage entre une doctrine royale dictée suivant une politique définie contre l'empereur d'une part et la croyance du peuple d'autre part. Cet écart avec le politique

---

<sup>2270</sup> Voir note 2267.

<sup>2271</sup> Voir p. 474, 502 et 507.

est d'autant plus singulier que la pensée de Jeanne s'avère être sur le fond toujours en phase avec celle des juristes. La pensée de Jeanne d'Arc serait donc juste juridiquement mais pour partie fautive politiquement.

Pour Jeanne d'Arc, le véritable prestige de la lieutenance de Charles gît dans la double donation liturgique du sacre de Reims. Pour le peuple médiéval français, la Sainte Ampoule ne saurait remplacer la liturgie de la double donation, elle qui seule peut faire du roi de France le « lieutenant » privilégié de Jésus-Christ – « roi de France » et de « tout le monde ». La pensée de Jeanne confirme dès lors que la théologie de Jean de Salisbury a pleinement pénétré les couches de la société française, et qu'il existe bien une tradition populaire concevant la nature de la consécration royale comme une double donation.



### **Conclusion du chapitre troisième :**

Jeanne d'Arc, cause historique du sacre de Charles VII à Reims, fait preuve d'une pensée politique, juridique et populaire sur la royauté et sa consécration. Quoiqu'elle n'ait pas écrit de traité à la manière des juristes, sa pensée est aisément traçable grâce à l'immense corpus johannique contemporain qu'elle laisse à la postérité. Contrairement à l'opinion reçue parmi les historiens, Jeanne reconnaît la royauté de Charles VII avant son sacre ; plus encore, elle fonde le vrai héritage de Charles sur la filiation du « sang royal » et cette filiation sur le « droit », si bien que son argumentation juridique déstabilise quelque peu les Anglais. D'ailleurs Jeanne ne dit pas que ses voix célestes désignent qui doit être l'héritier, elle lui annonce seulement que désormais Dieu donnera la victoire au « vrai héritier » selon le droit. Aussi, le raisonnement quoique simple de Jeanne est en phase avec les plus grands juristes de son temps tel Balde, de même que sa métaphore du sang royal est reçue par les lettrés de son temps tel Jean Juvénal des Ursins. De plus, sa théologie de la guerre juste axée sur le droit est conforme à celle des docteurs tels que l'archevêque Jacques Gélou, Paul Pontanus et Balde. Certes, selon Jeanne, la royauté de Charles est en devenir : « le gentil dauphin, qui doibt estre et est vray roy de France » dit-elle selon Cousinot. Mais il ne faut pas s'y méprendre : après le sacre durant son procès de condamnation elle maintient que « Charles, roy de France, [...] sera roy de France ». Pour cause, ce qui empêche l'accomplissement de la royauté n'est pas l'attente du sacre mais la présence persistante des ennemis anglais que le roi doit chasser par les armes. En outre, Jeanne insiste dans ses lettres sur le fait que la royauté est en dernier lieu constituée par la « vraye obéissance et recongnissance au gentil roy de France » de chacun des « habitans » du royaume. En ce sens, les chroniques soulignent le rôle du peuple dans le recouvrement des villes : les sujets coopèrent aux succès des campagnes militaires et ratifient par traités, serments, accords ou remise de clés le retour de leurs cités sous l'autorité légitime, en laissant saufs avec leurs biens ceux qui ne consentant pas voudraient émigrer. En somme, Jeanne d'Arc fonde la royauté de Charles sur un droit appelé à être effectif, autrement dit sur un droit positif, tout en donnant crédit à la doctrine traditionnelle française du consentement constituant du peuple à propos du sacre et du couronnement. Au sujet de la cérémonie rémoise, la Pucelle y voit justement le moyen d'hâter ce processus de reconnaissance des « loiaux Francois », pour le fait qu'à ses yeux le sacre « montr[e] » à tous qui est le « vray roy, et celuy auquel le royaume doit appartenir ». Aussi, Jeanne tient au caractère public de l'évènement, elle exhorte dans ses lettres les « loiaux Francois » à se rendre au « sacre du gentils roy ». En définitive, le sacre et le couronnement sont pour Jeanne un signe public du droit de Charles VII, qui emportera

l'adhésion du peuple comme le confirment les chroniques relatant avec quelle facilité les sujets ouvrent les portes de leurs villes sur le passage du roi nouvellement couronné.

Le fait que Charles possède sa royauté dès sa succession rend plus évidente pour le commun l'idée que, en faisant déposer ses insignes sur l'autel de son sacre, le roi de France se dépouille et offre sa royauté à Dieu, en vue de la recevoir de lui. Pour suivre la pensée de la double donation chez Jeanne, il faut d'abord considérer que, selon elle, il existe deux rois de France : Jésus-Christ et Charles VII. Or, le grand désir de Jeanne est que Charles devienne le lieutenant de Jésus, ce qui selon elle est rendu possible par la liturgie du sacre royal. En effet, par le sacre explique-t-elle, Charles « donne son royaume au roi des cieux [...] pour [qu'] après une telle donation, [...] il le remette dans son état [royal] premier ». Recevant ainsi de Jésus le royaume qu'il lui a préalablement donné, Charles devient alors son « lieutenant ». Jeanne tient tant à cette double donation que dans l'attente du voyage à Reims, elle l'organise de manière anticipée à la suite de sa victoire à Orléans. Se faisant l'intermédiaire de la double donation à la place des évêques, elle demande à Charles de lui faire donation par acte notarial du royaume, puis elle livre le royaume à Dieu et enfin au nom de Dieu elle « investit » Charles du royaume de France. Jeanne invente de cette façon un sacre de désir, de la même manière qu'à cette époque est admis le baptême ou la communion de désir.

Il faut savoir qu'en fondant la lieutenance divine du roi de France sur la double donation du sacre, Jeanne sans le savoir heurte la doctrine officielle du *Songe du Vergier*. Certes, tant les auteurs du *Songe du Vergier* que Jeanne d'Arc reconnaissent l'existence d'une lieutenance divine (ou vicariat divin) commune à tout souverain par le fait même que Dieu est « roi des rois », en accord avec une longue tradition théologique et scripturaire. Mais Jeanne croit qu'après Reims le roi de France jouit en sus d'une lieutenance instituée par le sacramental du sacre consistant en une double donation ; tandis que le *Songe* affirme au contraire que le Capétien bénéficie d'un vicariat supérieur légitimé par le prestige de la Sainte Ampoule. Pour cause, les auteurs du *Songe* se gardent d'attribuer à la vertu de la liturgie du sacre la lieutenance du roi de France, car tout souverain chrétien peut s'en prévaloir. Par choix politique, ils préfèrent mettre l'accent sur la Sainte Ampoule qui étant le privilège du roi de France place son vicariat au-dessus de celui de l'empereur. Les processions prévues depuis l'*ordo* de Reims vers 1230 s'emploient du reste à susciter la « grande révérence du peuple » envers la relique. Mais Jeanne paraît imperméable à la théologie du *Songe* : on ne trouve aucune allusion de la part de cette fille de laboureurs à la Sainte Ampoule parmi l'immense corpus johannique. En fait, la tradition populaire dont témoigne Jeanne est imprégnée de la théologie de Jean de Salisbury, répandue avec succès dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle par des prêches, selon laquelle le sacre royal

institue un vicariat sacramental par une double donation. Pour la tradition populaire qu'incarne Jeanne d'Arc, dont l'esprit est plus juridique et théologique que politique, le véritable prestige de la lieutenance de Charles gît dans la double donation liturgique du sacre de Reims.





## Conclusion de la seconde partie :

Dès les premiers sacres et couronnements francs, l'idée de la double donation entre le prince et Dieu apparaît dans la liturgie, notamment à la faveur d'une influence directe du couronnement byzantin. Le rôle de l'autel comme lieu de l'offrande à Dieu de la royauté en vue de l'investiture divine du prince est porté par la pratique répandue des donations *super altare*, dans le sillage d'un paradigme eucharistique. Par suite, jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle et au-delà, les sources témoignent de l'usage du couronnement par l'autel dans les royaumes chrétiens. Aussi, la double donation serait le propre de la consécration du pouvoir temporel ; mais dans un sens large puisque les princes de l'Église se l'approprient aussi en raison, comme nous le déduisons de la théologie, du caractère temporel de leur pouvoir de juridiction. La double donation est en tout cas clairement inscrite dans le sacre royal, puisque depuis le X<sup>e</sup> siècle, l'oraison d'intronisation franque *Sta et retine* diffusée dans nombre de royaumes en entérine juridiquement la signification.

Le *Policraticus* de Jean de Salisbury vers 1159, ainsi que les *Quaestiones Orielenses* des canonistes sans doute anglais de la même époque, impulsent un renouveau de la théologie de la double donation. Or, durant les XII<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup> siècles cette théologie se diffuse dans les bibliothèques monastiques françaises, des prêches et un miroir du prince, et se confirme dans les rites français de l'adoubement, la piété laïque, la fausse donation de Charlemagne, l'*ordo* aquitain, et surtout dans la doctrine canonique parisienne. C'est dans ce contexte porteur que l'*ordo* de Reims vers 1230, origine de la tradition typiquement française, introduit des rites valorisant la double donation, tandis que les enluminures des *ordines* français mettent en exergue l'offrande du roi et de son pouvoir à Dieu comme préalable de l'investiture.

Étonnamment, Jeanne d'Arc reconnaît la royauté de Charles VII avant son sacre et la fonde sur le « droit » appelé à devenir effectif par le départ des Anglais et la reconnaissance et obéissance des sujets. La Pucelle donne à l'acte du couronnement une portée juridique : la publicité du couronnement de Charles « montr[e] » qui est le « vray roy, et celui auquel le royaume doit appartenir ». Surtout, Jeanne révèle que la consécration royale consiste en une véritable double donation entre le roi Charles donnant son royaume à Dieu, et l'Église rendant au nom de Dieu le royaume à l'héritier. Elle insiste de plus sur le fait que c'est par cette double donation que Charles deviendra sacramentellement lieutenant du roi des cieux, qui est roi de France – non pas grâce à la Sainte Ampoule comme le plaide pour des motifs politiques le *Songe du Vergier* alors que Jeanne ne souffle mot de cette relique.

Si les sources sont explicites sur la première donation du roi à Dieu, il faut toutefois

nuancer la portée de la seconde donation en fonction des auteurs. Selon certaines lectures hiérocristes, notamment chez Jean de Salisbury, et dans la glose canonique parisienne *Summa Animal est substantia* (1206-1216) pour ce qui concerne l'empereur, on insiste d'abord sur le fait que la première donation se fait non seulement à Dieu mais aussi à l'Église ou au pape, avant de considérer que ces derniers ne rendent pas au prince tout son pouvoir en lui donnant au mieux l'« exécution » de l'épée ou une délégation. Cette doctrine hiérocriste se distingue de la tradition proprement française qui est plutôt dualiste. Ainsi, Jean de Paris enseigne simplement que « consacrer, c'est donner à Dieu », sans évoquer une quelconque donation à l'Église. Jean Golein qui médite sur la double donation conçoit qu'en recevant la couronne du sacre, le roi est « sur touz en vraie dominacion », et ne dit rien d'une éventuelle partie de la souveraineté qui serait restée aux mains de Dieu ou de l'Église. De plus, de manière générale, on ne peut soupçonner les nouveaux rites français de la double donation introduits par l'*ordo* de Reims vers 1230 de vouloir amoindrir la souveraineté royale en un siècle où au contraire la doctrine des légistes l'affirme grâce à la décrétale *Per venerabilem*<sup>2272</sup>.

Mais on peut se demander si les différences de lecture de la double donation entre hiérocristes et dualistes ne seraient pas complémentaires. Même Boniface VIII au plus fort de sa querelle contre Philippe le Bel se considère supérieur au roi uniquement sous le regard du « péché », et décrète qu'il peut le « juger » seulement dans le cas où « il n'a pas été *bon* », ce qui renvoie à un pouvoir moral et théologique, point à un pouvoir juridique susceptible d'amoindrir le pouvoir temporel. En ce sens, le pape et ses théologiens n'ont jamais écrit que le roi lui est soumis *au temporel*<sup>2273</sup>. De même, lorsque Jean de Salisbury estime qu'après le sacre l'Église conserve par la main du prince la possession et l'initiative de l'épée, ne donnant dès lors que l'exécution ou une délégation, on peut se demander si cette propriété et cette direction du pouvoir temporel n'est pas là aussi d'ordre moral et théologique. En ce sens, livrant une analyse beaucoup plus juridique, Jean de Salisbury explique que le « pouvoir » du prince, qu'il soit sacré ou non, « est conféré » de manière permanente par « tous les sujets », point par l'Église. Dans un autre registre, bien que pour Jeanne d'Arc, lors du sacre Dieu « investit » le roi, comme s'il s'agissait d'une forme de délégation et point d'une véritable donation ; elle affirme par ailleurs qu'après la donation du royaume du roi à Jésus, celui-ci « le remett[ra] dans son état premier », sans modification donc du statut de la souveraineté royale. Dès lors, une fois que l'on distingue dans le discours hiérocriste la part morale et théologique de la part juridique

---

<sup>2272</sup> Sur la reconnaissance de la souveraineté du roi de France au XIII<sup>e</sup> siècle, voir PETIT-RENAUD S., « Faire loy » au royaume de France, *op. cit.*, p. 24.

<sup>2273</sup> Voir notamment p. 151-152.

sans les opposer, on constate que du point de vue moral et théologique la *traditio* des insignes et l'onction peuvent signifier soit une délégation, soit la donation de la seule exécution de l'épée ; mais que du point de vue juridique, après le sacre et la remise des insignes, le prince recouvre naturellement toute sa souveraineté temporelle. Dès lors, sans oublier les nuances théologiques des penseurs hiéocratistes, quoique la tradition française soit plutôt dualiste, il est possible de conclure que les sources de la tradition médiévale du sacre et couronnement – chrétiennes, françaises et populaires – enregistrent en somme une consécration du pouvoir par le moyen d'une double donation.



## Conclusion générale

D'une manière générale, à tout le moins, et sans oublier les diverses nuances que l'on rencontre en fonction des époques et des auteurs, la nature juridique du sacre et du couronnement dans la tradition française médiévale consiste, entre le prince et Dieu, en la double donation d'un pouvoir constitué par Dieu et le peuple. Il faut toutefois préciser que, d'après le discours des théologiens et juristes, Dieu constitue en tant qu'origine théologique du pouvoir en accord avec Rm 13, 1 ; tandis que le peuple constitue en tant que cause ou fondement juridique du pouvoir comme l'enseigne notamment le canon *Legimus* (*Decretum* I, D. 93, c. 24). C'est pourquoi, il est aussi possible de conclure, qu'en droit, il s'agit avant tout d'un pouvoir constitué par le peuple. En outre, nous avons déjà insisté sur la complémentarité de la constitution du pouvoir par Dieu et le peuple avec la double donation du pouvoir entre le prince et Dieu ; – par contraste à l'égard du droit divin des rois *exclusif du peuple* supposant au contraire une donation unilatérale descendante. Il est utile de rappeler ici en ce sens que plusieurs sources tiennent ensemble les deux aspects de la nature du sacre, voire en soulignent le rapport logique : Jean de Salisbury (vers 1159), les *Quaestiones Orielenses* anglaises (XII<sup>e</sup> siècle), la *Summa Animal est substantia* française (1206-1216), Jean de Paris (1302-1303), et Jeanne d'Arc (début XV<sup>e</sup> siècle). Bien-entendu, l'harmonie entre le consentement constituant du peuple et la double donation est au premier chef patent – du moins souvent discernable – dans la liturgie du sacre et couronnement depuis ses origines, tout au long du Moyen Âge et jusqu'à la période moderne.

Certes, il ne faut pas oublier qu'au Moyen Âge des sources insistent sur l'origine divine du pouvoir sans forcément mentionner le rôle constituant du peuple, comme les préambules des actes royaux ; et c'est en cela que l'on peut voir un élément du droit divin des rois au Moyen Âge, comme plusieurs historiens le pensent à juste titre. Toutefois, nous pensons que l'idée d'une *exclusion* du rôle constituant du peuple n'a pas été formulée avant Jean Du Tillet en 1566, ce qui nous conduit à considérer qu'il est préférable d'éviter de recourir au concept de droit divin des rois à propos de l'époque médiévale. Il y a en effet une différence d'idée fondamentale entre les époques médiévale et moderne. Chez les médiévaux, Dieu et le peuple n'ont pas été pensé comme des antagonistes, mais comme des acteurs complémentaires en ce qui concerne la constitution du pouvoir, notamment dans le cadre du sacre royal, de sorte que la monarchie médiévale française s'est construite sur une double légitimité divine et populaire ; alors que chez les partisans modernes du droit divin des rois, il y a un rejet fondamental du pouvoir

constituant du peuple au seul profit de Dieu. Portée par Jean Du Tillet, cette rupture idéologique est née et s'est construite autour d'une négation de la valeur constitutionnelle de l'élection rituelle du peuple dans le sacre, afin d'étouffer idéologiquement la contestation de l'autorité monarchique durant les guerres de religion.

Pour étayer notre thèse d'ensemble, ajoutons que si le droit divin des rois apparaît en réaction aux guerres de religion, le consentement constituant du peuple ne sort pas d'un contexte politique particulier. Il s'agit d'une réalité éprouvée depuis l'antiquité romaine, passée dans le couronnement byzantin, puis reçue dans le couronnement de Charlemagne, et ce d'autant plus facilement que l'élection constituante du peuple est déjà pratiquée au sacre de Pépin en conformité avec la coutume mérovingienne et le modèle des onctions bibliques. Par la suite, les chroniques et *ordines* de sacre témoignent jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle de la vivacité de la volonté constituante populaire en accord avec quelques formules doctrinales sur le sujet. Ce n'est qu'au début du XIV<sup>e</sup> siècle qu'en France le sacre touche doctrinalement au contexte politique particulier d'une querelle avec la papauté, ouverte par le conflit entre Philippe le Bel et Boniface VIII. Certes, ce contexte est l'occasion pour Jean de Paris en 1302-1303, puis pour les auteurs du *Songe du Vergier* en 1378, de développer la doctrine du consentement constituant du peuple à l'égard du sacre dans le but d'asseoir l'indépendance du roi de France face au pape ; mais il ne faut pas oublier que le pouvoir constituant du peuple existe déjà en pratique et en théorie avant cette contingence. De plus, paradoxalement, les défenseurs de la théologie bonifacienne, en particulier Jacques de Viterbe, clament eux aussi au cœur du conflit la doctrine traditionnelle du consentement constituant du peuple, comme s'il s'agissait d'une évidence autant pour la cour de Rome que pour les Français. Par ailleurs, au cours de ce même XIV<sup>e</sup> siècle, Charles V et Charles VI prennent soin de publier les lois constitutionnelles relatives à la succession monarchique et au sacre avec l'assentiment d'une assemblée symboliquement représentative du peuple, alors même qu'aucun contexte antipapal ne les y pousse. De même, ce n'est pas en raison d'un contexte antipapal mais du fait d'une querelle dynastique qu'au début du XV<sup>e</sup> siècle Jean de Terrevermeille fonde en droit la coutume successorale sur la volonté du peuple. Aussi, considérant que durant le Moyen Âge le consentement constituant du peuple dans le sacre et le couronnement est une constante dépassant tout contexte politique particulier, on ne saurait prétexter d'une contingence antipapale pour relativiser cette donnée de la tradition française médiévale sur la nature juridique du sacre ; là où au contraire on peut identifier précisément quand – en 1566 – et pourquoi – les guerres de religion – le droit divin des rois s'est doctrinalement introduit dans le sacre et le couronnement.

John Locke avait donc sans doute raison. Jusqu'à « ces derniers temps » – c'est-à-dire selon nous jusqu'au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle comme nous allons l'exposer –, on « n'a jamais rêvé que la monarchie soit de droit divin, on n'en n'a jamais entendu parler parmi les hommes [...] ; on n'a jamais permis non plus que le pouvoir paternel [...] soit le fondement de tous les gouvernements » ; au contraire, « tous les commencements paisibles de gouvernement ont été institués par le consentement du peuple »<sup>2274</sup>. La tradition française médiévale du sacre crédite désormais l'intuition historique du philosophe anglais.

Si John Locke et la Glorieuse Révolution brisent en Angleterre les soubresauts du droit divin des rois, tel n'a pas été le destin du royaume des lys qui, jusqu'à la Révolution française, est attiré par cet instrument du pouvoir. Aussi peut-on se demander, en guise d'ouverture à cette thèse médiéviste, quelle a pu être de manière générale la postérité de la tradition française médiévale du sacre et du couronnement dans une France moderne. Comme nous l'avons conclu, cette tradition comporte deux traits : le consentement constituant du peuple d'une part et la double donation d'autre part. Sur ce dernier aspect, nous avons vu au cours de nos développements que le sacre des rois modernes maintient sans contestation ni controverse les rites de la double donation ; c'est pourquoi nous ne nous y étendons pas davantage. Mais pour ce qui concerne la postérité de l'idée médiévale du consentement constituant du peuple telle que ritualisée dans le sacre, le sujet est très riche et complexe tant il suscite la polémique à partir des premières guerres de religion. C'est la raison pour laquelle nous y accordons le dernier effort de notre étude. Avant de traiter les conséquences des polémiques des guerres de religion, il faut toutefois voir à titre préliminaire que la postérité de la tradition française médiévale du consentement constituant du peuple dans le sacre est, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, quasi-officielle.

Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, les thèmes de la constitution du pouvoir et du sacre sont en effet remis sur le métier par Jacques Almain (1480 *ca.* – 1515), à l'occasion une fois encore d'un différend entre le roi et le pape. Deux ouvrages du théologien doivent retenir notre attention : le *Libellus* édité en 1511, un ouvrage quasi-officiel dans lequel est rappelée la doctrine du pouvoir constituant du peuple, et le *De potestate ecclesiastica* publié en 1518 qui en sus confirme la doctrine traditionnelle sur le sacre.

Le *Libellus* de 1511 s'inscrit dans le contexte du conflit entre Louis XII et Jules II qui survient à l'occasion des guerres d'Italie. L'« alliance de Cambrai » contre Venise est rompue par « Jules II, qui s'allie avec Venise contre la France. Louis XII invoque alors le serment fait

---

<sup>2274</sup> Voir p. 17.



par le pape, lors de son élection, d’assembler régulièrement un concile. »<sup>2275</sup> Le pape refusant cette convocation, Louis XII convoque en « mai 1511 » le « concile de Pise [qui] met directement en cause l’autorité de Jules II ». Ce dernier « riposte en juillet » en convoquant un concile à « Latran pour le mois d’avril 1512 ». De part et d’autre, l’institution du concile devient instrumentalisée à des fins politiques. En sus, chaque partie affirme sa position doctrinale en faisant appel à ses théologiens :

Cajétan [Thomas de Vio] écrit pour Jules II et défend une monarchie pontificale pétrinienne quand Almain, par ordre de la faculté de théologie – qui répond elle-même à la demande pressante du concile de Pise appuyée par une lettre de Louis XII en février 1512 – rappelle la structure conciliariste de l’Église.<sup>2276</sup>

En bref, deux ouvrages cristallisent les positions officielles des deux souverains : en novembre 1511 Rome publie l’*Auctoritas pape et concilii sive Ecclesia comparata* de Cajétan, tandis qu’un an plus tard Paris imprime le *Libellus de auctoritate ecclesie [...] contra Thomam de Vio d’Almain*<sup>2277</sup>. Le *Libellus* du théologien français revêt ainsi compte tenu de l’enjeu politique, de l’ordre de la faculté et de l’implication personnelle de Louis XII un caractère quasi-officiel. Certes, le propos de l’ouvrage, à savoir si le concile est ou non au-dessus du pape, ne touche pas directement l’identité du pouvoir temporel. Toutefois, pour mieux définir le pouvoir spirituel par distinction du pouvoir temporel, le théologien pose à nouveau les caractéristiques et les fondements de ce dernier dans le premier chapitre de son ouvrage, dont voici la partie la plus pertinente :

<p><i>Nulla communitas perfecta hanc potestatem a se abdicare potest sicut nec singularis homo quam habet potestatem ad se conservandum imo nec ea privari potest nisi a deo et huius sententiae videtur esse glossa vicesuna tertia quaestione tertia in capitulo ostendit in qua sic dicitur. Populus bene habet iurisdictionem licet dicat lex quod transtulit ius suum in imperatorem. Nam si</i></p>	<p>Nulle communauté parfaite ne peut abdiquer cette puissance, de même qu’un homme seul détenant la puissance de se conserver ne peut en être privé, si ce n’est par Dieu. Cette opinion se lit dans la glose du canon <i>Ostendit</i><sup>2279</sup> [<i>Decretum</i> II, C. 23, q. 3, c. 11] selon laquelle : « Il est bon que le peuple ait la juridiction, bien que la loi dise qu’il a transporté son droit à l’empereur. En effet, si</p>
---	---

<sup>2275</sup> GABRIEL F., « La loi du magistère. Pouvoir ministériel et formes ecclésiales dans la controverse entre Cajétan et Almain (1511-1512) », in FRAGNITO G. et TALLON A. (dir.), *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Rome, École française de Rome, 2015, p. 166-182, p. 166.

<sup>2276</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>2277</sup> *Ibid.*, p. 166 et 167.

<sup>2279</sup> JEAN LE TEUTONIQUE, *Glose ordinaire sur Decretum* II, C. 23, q. 3, c. 11, Vatican, MS Palatini latini 624, fol. 194<sup>v</sup> ; ou pour la version imprimée *Glos. ord. sur Decretum* II, C. 23, q. 3, c. 11.

<p><i>civitas vel populus non haberet iurisdictionem quare puniretur propter defectum iudicis ut vicesuna tertia quaestione secunda capitulo dominus ubi dicitur. Civitas petenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est vel reddere quod per iniurias ablatum est. [...] tota communitas potestatem habet super principem ab ea constitutum qua eum si non in aedificationem sed destructionem polliciae rex regat deponere potest alias non esset in ea sussiciens potestas se conservandi : et ista potestate gallorum communitas quondam usa regem suum deposuit non tam pro criminibus quam pro eo quod tanto regimini inutilis esset [...]. Hac eadem potestate usi filii israel recesserunt a roboan qui erat salomonis naturalis successor eligentes in regem super se Ieroboan ut patet tertii regum duodecimo et quamvis super aliquem populum a deo acceperunt aliqui iurisdictionem civilem immediate ut videtur probabile de saule et david nihilominus semper toti communitati fuerunt subiecti casu quo in destructionem eius regerent.<sup>2278</sup></i></p>	<p>la cité ou le peuple n'avait pas la juridiction, pourquoi [l'empereur] serait-il puni au motif de la défaillance du juge, comme il est dit au canon <i>Dominus</i> [<i>Decretum</i> II, C. 23, q. 2, c. 2] ». Il faut accuser une cité qui a négligé ou de châtier ce qui a été commis malhonnêtement par les siens, ou de rendre ce qui a été enlevé injustement. » [...] Toute la communauté a un pouvoir sur le prince qu'elle a institué, en vertu duquel, si [le prince] règne non pour l'édification mais pour la destruction de l'État, elle peut le déposer ; autrement, elle n'aurait pas un pouvoir suffisant pour se conserver. Jadis la communauté des Gaulois, ayant fait usage de ce pouvoir, déposa son roi, non tant pour ses crimes que pour ce qu'il était inutile à un gouvernement si important [...]. Les fils d'Israël, ayant fait usage de ce même pouvoir, abandonnèrent Roboam qui était le successeur naturel de Salomon pour élire Jéroboam comme leur roi ainsi qu'il apparaît en 1 Roi 12. Et, même si certains reçurent immédiatement de Dieu une juridiction civile sur un peuple, comme on le voit sans doute de Saül et de David, ils n'en furent pas moins soumis à toute la communauté, au cas où ils la gouverneraient pour la détruire.<sup>2280</sup></p>
---	--

Pour Jacques Almain, la *lex regia* romaine par laquelle le peuple de Rome transporte « son droit » à l'empereur constitue l'argument d'autorité justifiant : le pouvoir constituant du peuple, l'inaliénabilité de sa puissance et son droit de destitution du prince. Et, comme si cela n'était pas assez clair, Louis XII peut encore y lire que le pouvoir de destitution du prince fut même

<sup>2278</sup> ALMAIN J., *Libellus de auctoritate ecclesie seu sacrorum conciliorum eam representantium editus a magistro Jacobo Almain Senonensis diocesis, doctore theologo contra Thomam de Vio qui his diebus suis scriptis nisus est omnem ecclesie Christi sponte potestatem enervare. Auctoritas ecclesie seu conciliorum ad auctoritatem pape comparata*, Paris, Jehan Granion, 1512, s. p., *caput* 1.

<sup>2280</sup> Nous traduisons.

utilisé par les Gaulois à l'encontre d'un roi de France. De plus, le fait d'une institution divine comme pour Saül ou David n'altérerait en rien la légitimité d'une telle destitution. Le roi doit-il en être choqué ? Non, car Jacques Almain n'innove pas, il ne fait que suivre la doctrine du *Songe du Vergier* qui pareillement conçoit que le « pueple de France si deposa Childeric »<sup>2281</sup>. N'y voyons pas toutefois du rousseauisme avant l'heure, car le pouvoir du peuple constituant ou déposant est toujours soumis à sa fin, à savoir le bien commun<sup>2282</sup> – ainsi, selon Almain la déposition de Childéric se justifie en raison de l'inutilité de son gouvernement, selon le *Songe* en raison de la « violence » de la « seignorie » mérovingienne. À la suite du *Songe du Vergier* de 1378, le *Libellus* de 1511 montre qu'à l'aube des temps modernes la doctrine sur le pouvoir constituant du peuple est en France toujours vivante et entière. Qu'en est-il du côté de l'œuvre de Cajétan défendant les intérêts de la cour pontificale ? À propos du pouvoir constitutif de la royauté, le théologien énonce :

<i>deus in naturalibus creavit hominem liberum, et reliquit eum in manu concilii sui [Ben Sira 15, 14] : quo sit ut communitas libera Regem constituat cum caeteris legibus tacitis vel expressis</i> <sup>2283</sup>	Dieu dans l'ordre naturel a créé l'homme libre et l'a laissé à son libre arbitre [Ben Sira 15, 14] <sup>2284</sup> , de ce fait, c'est libre qu'une communauté constitue son roi ainsi que les autres lois tacites ou expresses
---	---

Scripturairement et philosophiquement fondé, le pouvoir constituant du peuple envers le pouvoir temporel ne fait aucun doute parmi les théologiens romains. La communauté constitue le roi à travers des « lois », tantôt « expresses » comme dans l'empire avec la *lex regia*, tantôt « tacites » comme en France avec la coutume successorale. Il est ainsi frappant qu'au milieu d'une si vive controverse sur le régime de l'Église, la doctrine du pouvoir constituant du peuple puisse apparaître de part et d'autre des Alpes comme un sujet des plus consensuel.

Quelques années plus tard, Jacques Almain s'étend plus longuement sur la controverse et prend à cette occasion le temps de quelques développements sur le sacre, dans le *De potestate ecclesiastica*. Cet ouvrage est publié en 1518 après la mort de son auteur en 1515. Comme le titre complet l'indique<sup>2285</sup>, Jacques Almain disserte sur la « puissance de l'Église » en commentant les « *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali* » de Guillaume

<sup>2281</sup> Voir p. 195.

<sup>2282</sup> Nous développons cette opinion à la p. 346.

<sup>2283</sup> CAJÉTAN J., *Auctoritas pape et concilii sive Ecclesia comparata*, Rome, Marcellum Silber, 1511, 58 fol., chap. 11, fol. 24<sup>v</sup>.

<sup>2284</sup> « *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui* » (Ben Sira 15, 14) – « Dieu, au commencement, a créé l'homme et l'a laissé à son libre arbitre. »

<sup>2285</sup> ALMAIN J., *De potestate ecclesiastica. Clarissima et admodum utilis acutissimi doctoris Theologi magistri Jacobi Almain Senonensis Expositio : circa quaestionum decisiones magistri Guillermi de Occam, super potestate summi pontificis*, s. l., Gilles de Gourmont, 1518, 45 fol.

d'Ockham. Le théologien s'intéresse donc à l'une des principales sources de la pensée du *Songe du Vergier* sur le sacre et couronnement<sup>2286</sup>. Le mérite du théologien de Paris est d'avoir formulé d'une manière plus incisive les maximes de la pensée médiévale. On lit dès les premières lignes de son ouvrage un énoncé clair du pouvoir constituant du peuple valable en tout type de régime : « la puissance laïque ou séculière est une puissance remise dans les règles par le peuple à quelqu'un ou quelques-uns, soit par la succession héréditaire, soit par l'élection. »<sup>2287</sup>. De cette doctrine du pouvoir constituant du peuple, Almain tire plusieurs conséquences sur le sacre et couronnement. À propos du sacre français, il synthétise sa pensée comme suit : « le roi des Francs [...] est oint par l'archevêque de Reims, et cependant il ne reçoit de lui aucune puissance, car cela est seulement solennité et non puissance »<sup>2288</sup> ; c'est, répète-t-il, « seulement une solennité »<sup>2289</sup>. À propos du couronnement de l'empereur, il énonce semblablement : « de ce que [l'empereur] est confirmé et couronné par le pape, c'est une solennité et non une nécessité. »<sup>2290</sup> Suivant Ockham, le théologien français s'interroge de plus sur la translation de l'empire des « Grecs aux Germains » lors du couronnement de Charlemagne en 800 par le pape. En plein accord avec le *Songe du Vergier*<sup>2291</sup>, il énonce : « il ne possède aucune puissance du pape mais [...] du peuple, et le peuple peut donner au pape l'autorité d'instituer l'empereur car le peuple possède [cette autorité] et peut la transférer en un autre »<sup>2292</sup>. En somme, lorsque le pouvoir est remis par l'élection ou par la succession héréditaire, alors le sacre sera « seulement solennité et non puissance ». Mais lorsque le pouvoir est remis par le couronnement comme en l'an 800, alors la cérémonie sera constitutive – puissance pourrait-on dire – mais seulement en vertu de l'autorité du peuple. C'est entre autres au cas particulier du couronnement constitutif qu'Almain songe quand il ajoute à l'élection et à l'hérédité la « remise régulière » comme mode de collation du pouvoir par le peuple.

En quelques mots, Jacques Almain résume les vastes développements doctrinaux médiévaux. À son tour, il nous fait comprendre combien la doctrine du sacre est liée et fondée sur la doctrine traditionnelle du consentement constituant du peuple. Et, au XVI<sup>e</sup> siècle, rien ne

---

<sup>2286</sup> Voir p. 196 et 205.

<sup>2287</sup> « *potestas laica sive secularis, est potestas a populo ex successione hereditaria vel ex electione alicui vel aliquibus tradita regulariter* » (*ibid.*, fol. 1<sup>r</sup> ; nous traduisons).

<sup>2288</sup> « *de rege francorum qui inungitur ab archiepiscopo remensi : et tamen nihil potestatis ab illo accipit, nam illud est solum solemnitate et non potestatis* » (*ibid.*, fol. 33<sup>r</sup> ; nous traduisons).

<sup>2289</sup> « *unde rex francorum nullam administrationem sumit ab archiepiscopo remensi quamvis inungat ipsum : sed illud est solemnitate solum.* » (*Ibid.*, fol. 44<sup>r</sup> ; nous traduisons).

<sup>2290</sup> « *sed quod confirmetur et coronetur a pape hoc est solemnitas et non necessitatis* » (*ibid.*, fol. 44<sup>r</sup> ; nous traduisons).

<sup>2291</sup> Voir p. 203 et svt.

<sup>2292</sup> « *nihil habet potestatis a papa sed [...] habet a populo et populus potest dare papae auctoritatem instituendi imperatorem quia populus illam habet, et potest in alterum transferre* » (*ibid.*, fol. 33<sup>r</sup> ; nous traduisons).

semble annoncer une remise en cause de ces doctrines. Dans le sillage de « la seconde renaissance du droit romain », la « *lex regia* » – cette antique formulation de la doctrine du pouvoir constituant du peuple – est en effet enseignée et mise à l'honneur sous les plumes d'humanistes français tels que « Guillaume Budé », « Cujas » et « Doneau »<sup>2293</sup>. C'est seulement sous les coups des guerres de religion que le consensus doctrinal sur le rôle du peuple dans le sacre se brise.

Dans le contexte de la première guerre de religion, des pamphlets anonymes revendiquent une monarchie originellement élue par le peuple et conditionnelle, tandis que La Boétie démystifie la religion royale en rabaisant l'autorité des rois au bon vouloir du peuple – à une servitude volontaire. Contre ces idées jugées dangereuses pour la monarchie, Jean Du Tillet rétorque, dans son *Recueil des rois de France* dédié à Charles IX en 1566, que l'élection rituelle du sacre doit être comprise comme une

declaration ou acceptation et submission au roy eleu, designé et predestiné de Dieu, qui l'a conservé et faict le plus proche de la couronne, *non pour aucun droict aux subjectz de donner le royaume pour leurs voix ou election*<sup>2294</sup>, car il a tousjours esté tenu héréditaire tant durant le paganisme que cristianisme, et tel l'ont transferé a leur posterité ceux qui par la providence divine (a laquelle seule appartient metre et oster les rois) y ont fait ces mutations<sup>2295</sup>

La poursuite des guerres de religion conduit le milieu parlementaire parisien à s'aligner sur la nouvelle doctrine du droit divin des rois de Jean Du Tillet. En témoigne un incident relaté par Jean Bodin dans sa troisième édition des *Six livres de la République* parue en 1578. L'avocat au Parlement de Paris relate le scandale que suscite parmi les juges et les gens du roi la seule évocation de l'idée d'un peuple constituant :

Et d'autant qu'il y eut un advocat des plus fameux de son aage, lequel pour servir à sa caus, dist en plaidant que le peuple de France avoit donné la puissance au roy, alleguant la loy I. *de constitution. princip. ff.* ou il est dit, *lege regia quae de eius imperio lata est, populus ei, et in eum omnem suam potestatem contulit* [Dig. I, 4, 1]. Les gens du roy soudain se leuerent, et demanderent à la Cour en plaine audience que ces mots fussent rayéz du plaidoyé, remonstrant que jamais les roys de France n'ont eu leur puissance du peuple : la Cour fist deffense à l'advocat d'vser plus de telles paroles, et depuis ne plaida cause, comme un chacun sçait au Palais.<sup>2296</sup>

---

<sup>2293</sup> Voir MOREL H., « La place de la "*lex regia*" dans l'histoire des idées politiques », *op. cit.*

<sup>2294</sup> Nous soulignons.

<sup>2295</sup> DU TILLET J., *Recueil des rois de France*, Paris, BNF, MS Français 2848, 1566, 294 fol, fol. 166<sup>r-v</sup>. Sur tout cela, voir p. 18-23.

<sup>2296</sup> BODIN J., *Les six livres de la République*, Paris, Jacques du Puys, 3<sup>e</sup> éd., 1578 (1576), 773 p., p. 725.

Quoique non datée, l'affaire rapportée par Bodin est « vraisemblablement contemporaine »<sup>2297</sup>, au regard de l'incise « comme un chacun sçait » supposant que l'affaire a frappé récemment les esprits et que « l'avocat » en question est connu du milieu parlementaire. De plus, l'anecdote est absente des deux premières éditions de 1576<sup>2298</sup> et 1577<sup>2299</sup>, ce qui renforce l'hypothèse de son actualité. Selon le récit, les gens du roi réagissent de manière « soudain[e] », passionnée – puisqu'ils « se leverent » –, et autoritaire – car interrompant l' « audience » ils font censurer le « plaidoyé ». Une telle réaction en face d'une simple plaidoirie dans une affaire assez banale pour que Bodin n'en précise l'objet paraît disproportionnée. L'incident prend l'allure d'une affaire d'État, on croit bon d'effacer l'outrage à la majesté royale en clamant plus fort que l'avocat le nouveau paradigme constitutionnel : « jamais les roys de France n'ont eu leur puissance du peuple ». Si le propos avait été circonscrit au parquet, on excuserait cet emportement sur le compte du zèle d'officiers chargés de la défense des intérêts du roi. Mais, d'après Bodin, les magistrats ne tempèrent nullement le parquet ; au contraire, la Cour censure à son tour autoritairement l'avocat, sans donner aucun motif, en lui interdisant « d'user plus de telles paroles ». Mais croit-on que l'avocat se plierait aux injonctions et de la Cour et du parquet dans l'intérêt de son client et de sa carrière professionnelle ? Manifestement tout aussi passionné, l'avocat refuse de céder sur la doctrine romaine de la *lex regia*<sup>2300</sup> et décide de ne plus « plaid[er] cause » au Parlement de Paris. Dans ces années 1570 la question de l'origine populaire du pouvoir royal est devenue polémique et passionnelle. Et, quoique Bodin n'adhère pas au droit divin des rois<sup>2301</sup>, il ne peut l'ignorer, ni ne lui accorder une place dans son œuvre maîtresse.

Durant les dernières années des guerres de religion, l'avocat général Louis Servin confirme en 1590 par écrit la nouvelle doctrine constitutionnelle du Parlement de Paris :

<p><i>in Francia quae non veteri illa Romanorum lege Regia qua populus potestatem suam in Reges transtulerat, sed aliis moribus regitur. A Deo enim et hereditatis iure regnum Franciae, non populi suffragiis, nec per</i></p>	<p>La France n'est pas gouvernée par l'ancienne <i>lex regia</i> des Romains par laquelle le peuple avait transféré son pouvoir aux rois, mais par d'autres coutumes. C'est en effet par Dieu et par le droit héréditaire &lt;qu'est donné&gt; le</p>
---	---

<sup>2297</sup> MOREL H., « La place de la "*Lex regia*" dans l'histoire des idées politiques », *op. cit.*

<sup>2298</sup> Voir BODIN J., *Les six livres de la République*, *op. cit.*, 1576, Livre 6, chap. 5, p. 709.

<sup>2299</sup> Voir *Ibid.*, 2<sup>e</sup> éd., 1577 (1576), 759 p., p. 709.

<sup>2300</sup> Selon Ulpian cité dans le Digeste : « *Quod principi placuit, legis habet vigorem : utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat.* » (Dig. 1, 4, 1) – « Ce que le prince veut a force de loi : car, par la *lex regia* qui a établi son autorité, le peuple confère à lui et en lui toute son autorité et tout son pouvoir. » (Nous traduisons). Voir aussi les *Institutes* de Justinien : *Inst.* I, 2, 6.

<sup>2301</sup> Voir note 30.

<i>electionem [...] sed ius successionis a Francis semper observatum est</i> <sup>2302</sup>	royaume de France, non par les suffrages du peuple, ou par l'élection [...]: le droit de succession a toujours été respecté par les Francs <sup>2303</sup>
--	--

Voilà le principe constitutionnel du régime naissant : « par Dieu et par le droit héréditaire », tout ce que Locke dénoncera comme une nouveauté un siècle plus tard. Le nouveau régime sorti des guerres de religion est désormais acquis au droit héréditaire et divin des rois.

Le rejet de la *lex regia* demeure d'actualité au XVII<sup>e</sup> siècle. En 1641, Pierre de Marca, conseiller du roi et président du Parlement de Navarre, lui oppose la doctrine selon laquelle le pouvoir « est conféré *immédiatement* par la volonté divine »<sup>2304</sup> :

<i>Non me latet vulgatum illud ex Ulpiano et Justiniano petatum, scilicet populum romanum in seipsum omne ius et imperium Augusto lege regia dedisse. [...] Sed [...] Pauli apostoli potius quam jureconsultorum aut philosophorum verbis sinceram opinionem explicare malimus, pactionem illam Deus ratam habuit, jus vitae et necis et liberam reipublicae administrationem Augusto commisit.</i> <sup>2305</sup>	La position bien connue d'Ulpian et Justinien ne m'échappe pas, selon laquelle le peuple romain a donné en lui-même tout son droit et son pouvoir à Auguste du fait de la <i>lex regia</i> . [...] Mais [...] nous préférons déployer des explications sincères par les mots de l'apôtre Paul plutôt que des jurisconsultes ou des philosophes : c'est Dieu qui a ratifié ce pacte [ <i>sic</i> ], c'est lui qui a confié à Auguste le droit de vie et de mort, et la libre gestion de l'État. <sup>2306</sup>
---	--

Le juriste fonde sa doctrine sur l'autorité de saint Paul et, ce faisant, place le droit divin dans le camp du christianisme. Être chrétien supposerait nécessairement l'adhésion au droit divin. Du reste, la volonté divine constituante s'exerce valablement à l'égard des empereurs païens, et donc *a fortiori* envers des princes non sacrés.

Le droit divin pénètre bientôt peu ou prou l'esprit d'un monarque français de l'Ancien Régime. Dans ses *Mémoires*, Louis XIV écrit que « C'est en Dieu, *non dans le peuple* qu'est la

<sup>2302</sup> SERVIN L., *De iuribus et privilegiis Regni Francorum, in Oceanis juris tractatus*, Venise, 1684, f. 177, cité par MOREL H., *op. cit.*

<sup>2303</sup> Nous traduisons.

<sup>2304</sup> « *unicuique regum potestatem regiam immediate a divino numine conferri* » (MARCA P., *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae gallicanae libri octo*, Paris, Francis Muguet, 1704 (1641), 1382 col., col. 91).

<sup>2305</sup> *Id.*

<sup>2306</sup> Nous traduisons.

source du pouvoir, et c'est à Dieu seul que les rois sont comptables du pouvoir dont il les a investis »<sup>2307</sup>.

À l'époque moderne, le droit divin des rois est toutefois loin d'emporter l'adhésion de tous à propos de la nature juridique du sacre royal. Sur le sujet, deux écoles s'affrontent, quoiqu'elles plongent chacune leurs racines dans des éléments de la tradition française médiévale. L'une exacerbe le pouvoir constituant du peuple au détriment de la souveraineté royale, tandis que l'autre ne voit plus que la volonté de Dieu comme si celle du peuple n'existait pas. Pour simplifier, on peut respectivement désigner ces deux écoles par les noms de leurs maîtres : l'école contestataire de La Boétie (A) et l'école du droit héréditaire et divin de Jean Du Tillet (B). La tradition médiévale qui concilie au contraire la volonté divine avec la volonté populaire, le pouvoir constituant du peuple avec le pouvoir souverain du roi, reste malgré tout dans les mémoires de grands noms : c'est l'école traditionnelle continuée par Bodin, Bossuet, Massillon et Saint-Simon (C).

#### A. L'école contestataire de La Boétie

Héritant de l'esprit critique de La Boétie sur la monarchie et ses pompes religieuses, le sacre devient le lieu d'une revendication des droits et du pouvoir du peuple par les monarchomaques entre 1577 et 1593. Comme le remarque Arlette Jouanna :

Il est significatif que le *Discours de la Servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie ait été partiellement publié en 1574 dans [un traité monarchomaque] (*Le Réveille-Matin des François et de leurs voisins*), puis réédité en 1577 par le pasteur Simon Goulart (dans le t. III des *Mémoires de l'Etat de France sous Charles neufiesme*), sous le titre ramassé de *Contr'Un*.<sup>2308</sup>

Par cet effort de publicité des *Discours*, les monarchomaques protestants figurent comme les premiers héritiers intellectuels de La Boétie. Ils ne suivent pas toutefois son ironie sur le merveilleux du sacre – qui fera son retour chez Voltaire<sup>2309</sup> –, car ils espèrent trouver dans cette cérémonie les preuves de la souveraineté du peuple et d'une monarchie limitée et contractuelle. Ainsi, durant la troisième guerre de religion, en 1570, Jean de Coras, ancien conseiller au

---

<sup>2307</sup> Cité par DUGUIT L., *Traité de droit constitutionnel*, op. cit., p. 418 ; nous soulignons.

<sup>2308</sup> JOUANNA A., « 30. Le combat des monarchomaques pour la souveraineté du peuple », in JOUANNA A. (dir.), *La France du XVI<sup>e</sup> siècle, 1483-1598*, Paris, PUF, 2012, p. 479-491, p. 479.

<sup>2309</sup> Voir MENANT S., « Voltaire historien des sacres », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), op. cit., p. 157-163.



Parlement de Toulouse<sup>2310</sup>, professeur à l'université de Valence et protestant militant<sup>2311</sup>, inaugure les premiers arguments monarchomaques du sacre. En accord avec le modèle biblique, il enseigne que :

l'origine des justes et legitimes rois est procedee par election des peuples, comme il appert par l'institution des rois d'Israel, nostres, et de toutes nations, lesquels volontairement se sont soumis à ceux qu'ils ont estimez capables d'une commune defense et administration publique.<sup>2312</sup>

En Israël comme en France où les rois sont investis par un sacre, la légitimité de la royauté procède de l' « election des peuples », qu'il faut entendre comme une soumission « volontair[e] ». L'auteur pense ainsi que ce sont les « subjects [qui] ont illustrez d'un sceptre et d'une couronne » leurs rois et par ce moyen solennisé avec eux une « capitulation »<sup>2313</sup>, c'est-à-dire un contrat<sup>2314</sup>. Les rois qui déclareraient « nulle » cette convention, « perdroyent leur royauté, et leurs subjects rentreroyent en leur premiere liberté »<sup>2315</sup>. En ce qui concerne les « couronnemens » français, les termes du contrat seraient stipulés dans le « serment solennel » prêté par le roi à l'invitation des « pairs de France », à savoir « de conserver son peuple en paix et tranquillité, d'entretenir ses privileges, de ne fouler et opprimer ses subjects de tailles, et de supprimer les subsides nouvellement inventez. »<sup>2316</sup>

Dans le sillage de Jean de Coras, le professeur de droit François Hotman affirme semblablement, depuis son exil genevois, en 1574 :

les rois de France estoyent anciennement establis plustost par le consentement et volonté du peuple, que par droit de succession. A quoy mesme se rapporte la ceremonie, dont nos ancestres usoyent au sacre et couronnement des rois.<sup>2317</sup>

Le même auteur soutient que

---

<sup>2310</sup> Il perd certainement son poste en application des édits de Saint-Maur de septembre 1568 congédiant les officiers de la couronne qui s'obstinent dans le protestantisme (CORAS (de) J., *Question politique : S'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*, KINGDON R. (éd.), Genève, Droz, 1989, XVII p., 48 p., p. X et XII.

<sup>2311</sup> Pour une présentation de l'auteur, voir *ibid.*, p. XII.

<sup>2312</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>2313</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>2314</sup> « la locution de *capituler* n'emporte autre chose que de transiger, contracter, composer, negocier, et autres mots de semblable signification » (*ibid.*, p. 1).

<sup>2315</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>2316</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>2317</sup> HOTMAN Fr., *La Gaule françoise. Nouvellement traduite de Latin en François*, Cologne, Hierome Bertulphe, 1574, 212 p., p. 65.

Pepin par l'élection de tout le peuple de France, fut estably sur le siege du royaume, avec la consécration des evesques, et l'homage des princes. [...] Pepin fut eleu et sacré, non point par le pape, mais par le peuple mesme, et par les Estats du royaume.<sup>2318</sup>

Non seulement l'élection constituante du peuple serait compatible avec la consécration, mais de plus le sacre lui-même figure, au même titre que l'élection, comme un acte du « peuple » et non du consécrateur.

Durant la même année 1574, le professeur de grec à l'Académie de Lausanne Théodore de Bèze martèle à propos des rois hébreux que, entre autres exemples : « Dieu, encores que lui-mesmes eust choisi Saul pour estre mis en la place de Samuel a la requeste du peuple, a voulu toutefois que le peuple outre cela le creast et acceptast pour roy »<sup>2319</sup>. L'élection divine donc, manifestée par l'onction<sup>2320</sup>, n'oblitérerait point la nécessité de l'acte constituant du « peuple ».

Dans le même temps, Nicolas Barnaud dit Eusebe Philadelphie soutient que :

il ne se trouvera jamais, qu'il y ait eu un *peuple* si sot et mal avisé, qui ait eslevé un magistrat sur ses espauls, auquel il ait *donné puissance et autorité* absolue de commander indifferemment tout ce qu'il voudroit au peuple, qui l'avoit esleu. [...]

On voit encores *aujourd'hui* cela aux *establissemens et couronnemens des rois* : ou l'on leur offre certaine forme de jurement, qu'ils prestent devant qu'estre establis : s'astreignans par iceluy aux conditions qui leur sont offertes.<sup>2321</sup>

Le couronnement représenterait le lieu de l'élection du peuple et du transfert de sa « puissance » sous les « conditions » du serment.

Les *Vindiciae contra tyrannos* en 1579, traduites en français en 1581, déclarent anonymement : « les rois de France, d'Espagne, d'Angleterre, et les autres sont coustumierement sacrez et comme mis en possession de leur charge par les Estats, pairs, seigneurs du royaume, et officiers de la couronne, qui representent tout le corps du peuple »<sup>2322</sup>. Le sacre consisterait donc essentiellement en une mise « en possession de [la] charge [royale] par les représentants du « peuple ». Brutus se montre concret, en relatant le rite français de l'élection :

---

<sup>2318</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>2319</sup> BÈZE (de) Th., *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, s. l., 1575 (1574), 126 p., p. 13 et 14 ; pour d'autres exemples, voir *ibid.*, p. 14 (David) et p. 55 (Salomon).

<sup>2320</sup> Pour Saül, voir 1 Roi 10, 1.

<sup>2321</sup> BARNAUD N. (PHILADELPHIE E.), *Le Reveille-matin des François, et de leurs voisins*, Edimbourg, Jaques James, 1574, 192 p., p. 81 et 82 ; nous soulignons.

<sup>2322</sup> JUNIUS BRUTUS S., *De la puissance du Prince sur le peuple, et du peuple sur le Prince*, s. l., s. d., 1581 (1579 pour la version latine), 264 p., p. 103.

Quand le roy de France est sacré et couronné, les evesques de Laon et de Beauvais, pairs ecclesiastiques, demandent au peuple la présent, s'il desire et commande que celuy qui assiste lors, soit roy ? et le formulaire du sacre porte qu'il est lors esleu par le peuple. Le peuple ayant donné signe de consentir à cela, le roy jure, qu'il conservera tous les droits, privileges et loix de France universelement<sup>2323</sup>

Serments royaux et élection du peuple représentent les deux rites principaux du sacre français sur lesquels les monarchomaques fondent leur théorie du pouvoir constituant du peuple.

Du côté de la Ligue s'appropriant les idées monarchomaques contre la succession d'Henri IV, le théologien Jean Boucher prêche à son tour en 1593 à Paris que : « David, quoy que sacré de Dieu ne se qualifie roy pourtant, qu'il ne soit constitué par le peuple. (1. Reg. 16) »<sup>2324</sup> Le ligueur rémois Hubert Meurier prêche que l' « onction donne ou confirme le droit au royaume » pour la raison que « l'archevêque » agit comme « ministre de Dieu et représentant du peuple, au nom de l'un et l'autre »<sup>2325</sup>. Selon lui, l'acte du couronnement est dans la même perspective « le signe du consentement et de l'approbation »<sup>2326</sup>. Le théologien montre de plus que dans l'histoire du peuple élu : « habituellement les rois sont consacrés par la main des grands prêtres ou des prophètes mais par le consentement du peuple. »<sup>2327</sup>

La conversion, puis le sacre d'Henri IV en 1594 d'une part et l'édit de Nantes tolérant le culte protestant en 1598 d'autre part, pacifient un royaume déchiré idéologiquement. Mais au siècle suivant, la montée en puissance de l'autorité royale portée par Anne d'Autriche et Mazarin durant la minorité de Louis XIV suscite, entre 1648 et 1653, une fronde de parlementaires et de princes qui ébranle l'institution monarchique. La période est propice à la diffusion de textes de propagande contre le gouvernement, dits mazarinades. Parmi eux, un frondeur anonyme proclame que « les peuples ont esleu les roys pour leur faire justice, et pour les proteger » ; il se plaint alors que, du fait de la « puissance absolue », « il faudrait absolir le

---

<sup>2323</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>2324</sup> BOUCHER J., *Sermons de la simulée conversion, et nullité de la prétendue absolution de Henry de Bourbon, Prince de Bearn, à S. Denys en France, le Dimanche 25. Iuillet, 1593*, Paris, G. Chaudière, 1594, 408 f., f. 161<sup>r</sup>.

<sup>2325</sup> « *Christianissimos patres nostros non frustra credidisse illam ius ad regnum vel dare, vel confirmare : ubi Archiepiscopus sive summus sacerdos minister Dei, et legatus populi utriusque nomine praesentibus, ac cooperantibus regni Paribus, et alijs proceribus tum ecclesiasticis tum secularibus regem unxit, coronat, et in solio collocat, qui paulo ante sola electione, vel successione ad regnum ius habebat.* » (MEURIER H., *De sacris unctionibus libri tres. In quibus de sancta Ampulla et Francorum regum consecratione diffuse tractatur*, Paris, Guilielmum Bichonium, 1593, 376 p., p. 356 et 357)

<sup>2326</sup> « *consensu, et approbationis signum est* » (*ibid.*, p. 357).

<sup>2327</sup> « *reges nimirum sacerdotum, vel prophetarum manibus, populi vero consensu solitos consecrari.* » (*Ibid.*, p. 56)

sacre de nos rois, et le serment qu'ils font sur les saintes evangiles, de rendre justice »<sup>2328</sup>. Un autre auteur, Claude Joly, ancien avocat au Parlement de Paris, fils d'Antoine Loysel, publie anonymement en 1652 un *Recueil de maximes véritables et importantes pour l'institution du roi*. Le « livre [est] condamné à être brûlé par sentence du 11 janvier 1653 » du prévôt de Paris<sup>2329</sup>. Il défend l'idée classique « Que les roys sont établis pour justice, et sont sujets aux loix »<sup>2330</sup>. Or, selon le juriste dissident, l'établissement du roi se réalise par un contrat avec le peuple, convention que le sacre et couronnement français s'attache à solenniser :

Aussi-tost que le contract, par lequel le peuple se demet de son pouvoir entre les mains du prince, et le prince promet de faire justice, et de proteger le peuple, est passé, Dieu le ratifie et l'approuve [...] comme le sceau [d'un] acte synallagmatique.<sup>2331</sup>

Le roi de France est ainsi « astreint par le serment qu'il fait à son couronnement »<sup>2332</sup>. Le sacré se met donc au service de la ratification de la délégation conditionnelle du pouvoir populaire.

Après l'épisode de la Fronde, la conception dissidente du sacre reparaît dans la littérature française à l'aube du dernier règne de l'Ancien Régime. Lors du sacre de Louis XVI en 1775, le rite électif devient particulièrement sensible politiquement. Les mémoires de Bachaumont – une chronique anonyme des Lumières de 1762 à 1787 – s'indignent de la suppression inattendue<sup>2333</sup> de l'élection :

Ce qui a indigné les patriotes, ç'a été la suppression de cette partie du cérémonial où l'on semble demander le consentement du peuple pour l'élection du roi. Quelque vaine que soit cette formule, dérisoire aujourd'hui, on trouve très mauvais que le clergé... se soit avisé de retrancher de son chef l'autre partie et de ne conserver que ce qui le concerne spécialement.<sup>2334</sup>

---

<sup>2328</sup> Anonyme, *Epilogue ou dernier appareil du bon citoyen sur les misères publiques*, Paris, Robert Sara, 1649, 11 p., p. 7 et 9.

<sup>2329</sup> TOUCHARD J., *Histoire des idées politiques. Des origines au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012, 416 p., p. 340.

<sup>2330</sup> Selon le titre d'un chapitre, JOLY C., *Recueil de maximes véritables et importantes pour l'institution du roy. Contre la fausse et pernicieuse politique du cardinal Mazarin, prétendu sur-intendant de l'éducation de sa majesté*, Paris, s. d., 1653, 584 p., p. 130.

<sup>2331</sup> *Ibid.*, p. 134-135.

<sup>2332</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>2333</sup> Sur cette suppression, voir p. 555.

<sup>2334</sup> PETIT DE BACHAUMONT L., *Mémoires secrets*, t. 1, Londres, John Adamson, 1780, 302 p., p. 87. Sur cette suppression, voir aussi WEBER H., « Le sacre de Louis XVI le 11 juin 1775 et la crise de l'Ancien Régime », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 255-272, p. 265.

La même année, *Les Maximes du droit public françois*, une œuvre collective attribuée notamment à l'abbé Claude Mey et à Gabriel-Nicolas Maulrot<sup>2335</sup>, avocat au Parlement de Paris, font du sacre le lieu par excellence de l'élection constituante du peuple. Ces auteurs issus du milieu parlementaire contestataire soutiennent au premier chef « qu'il ne peut y avoir de couronne héréditaire qui ne soit en même temps élective », l'élection est nécessaire pour produire « la saisine légale ». Or, la cérémonie du sacre fait « cesser l'interregne » car elle contient « l'acceptation » par la nation de celui qui « réclamoit en sa faveur le bénéfice de l'hérédité »<sup>2336</sup>. Les auteurs montrent en outre que les prières du sacre « annoncent non une cérémonie religieuse faite sur un roi déjà reconnu tel, mais sur un homme qui ne le sera que par la cérémonie même »<sup>2337</sup>.

L'année suivante en 1776, l'avocat Martin Morizot publie un ouvrage spécifiquement dédié au sacre : *Le sacre royal ou les droits de la nation françoise reconnus et confirmés par cette auguste cérémonie*<sup>2338</sup>. L'auteur est convaincu que la cérémonie du sacre « confirme et le droit d'élection nationale, et l'existence indubitable du pacte social »<sup>2339</sup>. Il défend pour ce faire une interprétation littérale du rite électif, et répond aux juristes qui en dénigrent la portée :

la manière dont le peuple donne son consentement à l'élection personnelle du roi, paroît si simple dans cette cérémonie, que les flatteurs ont espéré de la faire prendre pour une formalité d'apparat et sans conséquence.<sup>2340</sup>

Morizot est pourvu d'une bonne culture des idées politiques, il sait que « Le chef de leur bande a été Dutillet, dont les autres n'ont fait qu'adopter la subtilité entortillée. »<sup>2341</sup> Le camp contestataire a donc conscience du poids de l'héritage de Jean Du Tillet sur la pensée française.

L'un des auteurs des *Maximes*, Gabriel-Nicolas Maulrot, avocat au Parlement de Paris, présente de nouveaux arguments sur l'*Origine et étendue de la puissance royale suivant les livres saints et la tradition*<sup>2342</sup>, publiée anonymement<sup>2343</sup> durant l'année où éclate la Révolution.

---

<sup>2335</sup> Nous nous référons aux auteurs indiqués par BARBIER A.-A., *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, t. 2, Paris, Barrois l'Ainé, 2<sup>e</sup> éd., 1823, « Maximes du droit public françois », p. 337.

<sup>2336</sup> MEY C., MAULTROT G.-N., AUBRY, MICHAU DE MONTBLIN, BLONDE *et al.*, *Maximes du droit public françois. Tirées des capitulaires, des ordonnances du royaume, et des autres monuments de l'histoire de France*, t. 1, 2<sup>e</sup> éd., Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1775, 378 p., p. 291.

<sup>2337</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>2338</sup> MORIZOT M., *Le sacre royal ou les droits de la nation françoise reconnus et confirmés par cette auguste cérémonie*, 4 t., 2 vol., Amsterdam, s. d., 1776, 180 p., 186 p., 176 p., et 316 p.

<sup>2339</sup> *Ibid.*, t. 4, p. 1.

<sup>2340</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>2341</sup> *Id.*

<sup>2342</sup> MAULTROT G.-N., *Origine et étendue de la puissance royale suivant les livres saints et la tradition*, Paris, Le Clere, 1789, 330 p.

<sup>2343</sup> BARBIER A.-A., *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, t. 2, Paris, Imprimerie Bibliographique, 1806, « Origine et étendue de la puissance temporelle, suivant les Livres saints et la Tradition », p. 171.

Le sacre de Saül et David par le prophète Samuel « n'étoit que l'indication de la volonté de Dieu, qui ordonnoit au peuple de les établir rois »<sup>2344</sup> affirme-t-il. Dans une seconde partie de son ouvrage publiée l'année suivante<sup>2345</sup>, Maultrot concilie le droit héréditaire et le consentement au couronnement comme suit :

Il faut qu'au titre successif se joigne l'élection nationale, qui le confirme. La succession donne *jus ad rem*, pour parler avec les jurisconsultes. Le couronnement consenti par la nation donne *jus in re*.<sup>2346</sup>

Des monarchomaques aux premiers événements révolutionnaires en passant par les mazarinades, le sacre et couronnement français démontrerait une monarchie élective et constituée par le peuple sous les conditions de serments. Ces idées caractérisent en définitive une opposition au droit divin des rois, à l'absolutisme et au droit héréditaire pur – elles n'auront d'ailleurs plus lieu d'être lors des deux sacres postrévolutionnaires où les enjeux et paradigmes constitutionnels changent complètement<sup>2347</sup>.

---

<sup>2344</sup> MAULTROT G.-N., *op. cit.*, p. 203.

<sup>2345</sup> MAULTROT G.-N., *Origine et étendue de la puissance royale suivant les livres saints et la tradition. Contenant la réponse à quelques objections*, Paris, Le Clere, 1790, 484 p.

<sup>2346</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>2347</sup> Lors du couronnement impérial de Napoléon Bonaparte le 2 décembre 1804, la légitimité populaire de la monarchie est désormais reconnue par l'article 142 de la Constitution de l'An XII soumettant par référendum la proposition selon laquelle « Le peuple veut l'hérédité de la dignité impériale », ce que le peuple accepte par plébiscite le 2 août 1804 – 3 572 329 oui contre moins de 3 000 non (CABANIS J., *Le Sacre de Napoléon. 2 décembre 1804*, Paris, Gallimard, coll. « Trente journées qui ont fait la France », 1970, 288 p., p. 130). Cette légitimité populaire est mise en scène lors du sacre par le fait que Napoléon entre dans Notre-Dame vêtu du « grand manteau impérial » pour montrer qu'il tient déjà son pouvoir du peuple avant les rites sacrés (voir LEFLON J., « Le serment du sacre de Napoléon », *op. cit.*, p. 285 ; et LORMANT F., « La mémoire du 2 décembre 1804 et les mouvements bonapartistes au XIX<sup>e</sup> siècle », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 283-292). Sur le couronnement de Napoléon, voir aussi GAUBERT H., *Le sacre de Napoléon I<sup>er</sup>*, Paris, Flammarion, 1964, 246 p. ; BARTHET É., BONTEMPS P., DELAGE I. *et al.*, *Le sacre de Napoléon. 2 décembre 1804*, Paris, Nouveau monde, 2003, 192 p. ; TULARD J., *Le sacre de l'empereur Napoléon. Histoire et légende*, Paris, Fayard, 2004, 195 p. ; *Le sacre de S.M. l'empereur Napoléon : dans l'église métropolitaine de Paris, le XI frimaire an XIII, dimanche 2 décembre 1804*, LAMARQUE Ph. (éd.), Sommières, Romain Pages, 2004, 144 p. ; CHÂTEL DE BRANCION L., *Le sacre de Napoléon. Le rêve de changer le monde*, Paris, Perrin, 2004, 336 p. ; CHANTERANNE D., *Le sacre de Napoléon*, Paris, Tallandier, 2004, 344 p.

Lors du sacre de Charles X en 1825, le principal enjeu de la cérémonie qui intéresse les libéraux est la question de savoir si le roi va prêter serment à la Charte en accord avec l'article 74 de ce texte constitutionnel, ce que le Bourbon accepte (voir RAILLAT L., *Charles X. Le sacre de la dernière chance*, Paris, Plon, 1991, 346 p., p. 163 ; et CLAUSE G., « Les réactions de la presse et de l'opinion au sacre de Charles X », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 289-303 ; voir aussi sur ce sacre GARNIER J., *Le sacre de Charles X et l'opinion publique en 1825*, Paris, Jouve, 1927, 148 p. ; et *Relation complète du sacre de Charles X, avec toutes les modifications introduites dans les prières et les cérémonies, et la liste de tous les fonctionnaires publics qui ont été appelés au sacre par lettres closes*, DARMAING (éd.), Paris, Baudouin, 1825, 186 p.). *Le Constitutionnel*, journal libéral, déclarait deux jours avant la consécration royale : « Le sacre est subordonné à la Charte en même temps qu'il est adopté par elle. L'article 74 en a donc fait une solennité constitutionnelle. Tel est, nous semble-t-il, le seul terrain sur lequel on doit se placer pour traiter toutes les questions de formules et de cérémonial à l'ordre du jour. » (*Le*

En face des héritiers de La Boétie, les héritiers de Du Tillet défendent avec une égale ardeur le droit héréditaire et divin durant la période moderne.

## B. L'école du droit héréditaire et divin des rois de Du Tillet

Le but des héritiers du célèbre greffier consiste notamment à condamner doctrinalement une interprétation littérale de l'élection du sacre, ce à quoi s'emploie en premier l'évêque de Chartres Nicolas de Thou. Avec le retour dans le giron de l'Église d'Henri IV, son sacre et son couronnement célébrés le 27 février 1594 rallient progressivement les Français catholiques à l'aîné des Capétiens aux dépens de la Ligue toujours opposée à cette succession<sup>2348</sup>. L'évêque de Thou chargé de la consécration du roi en sa cathédrale concourt alors à la publicité et à la mémoire de l'évènement, d'une portée hautement politique, en publiant dans l'année 1594 les *Cérémonies observées au sacre et coronement d'Henri IV*<sup>2349</sup>. L'*ordo* montre que la « Demande faite au peuple » est bien respectée. Mais on sait aussi combien les thèses démocratiques des monarchomaques protestants puis ligueurs ont fragilisé, sur fond de guerre civile, l'autorité et la succession monarchique. Aussi, de Thou insère à propos de l'élection du sacre le commentaire suivant :

[les deux évêques] demanderent aux assistans s'ils l'acceptoient pour roy. Non que ceste acceptation se prenne pour election ayant ce royaume esté tousjours hereditaire et successif au plus prochain masle ; mais pour declaration de la submission, obeissance, et fidelité qu'ils luy doivent comme à leur souverain seigneur de l'expresse ordonnance de Dieu. [en marge : « I. Pet. 2. »]<sup>2350</sup>

---

*Constitutionnel*, 27 mai 1825, p. 3, cité par RAILLAT L., *loc. cit.*, note 4). De fait, le serment constitutionnel devient un élément central des nouvelles constitutions monarchiques du XIX<sup>e</sup> siècle, voir NICKLAS Th., « Réinventer la monarchie au XIX<sup>e</sup> siècle. Rites et pratiques dans les États constitutionnels allemands (1815-1918) », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 273-282. C'est notamment pour éviter le caractère contractuel du sacre de la Restauration que Louis XVIII aurait, entre autres raisons hypothétiques, privilégié une sacralité transcendée dans un sacre « *in pectore* », selon l'analyse de GICQUEL J.-F., « Louis XVIII, ou le sacre transcendé », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *op. cit.*, p. 247-262, spécialement p. 250 et 251. Sur les enjeux constitutionnels de la Restauration, voir aussi LE GAL S., « La permanence de la dignité royale durant la Restauration et la Monarchie de Juillet : perspectives constitutionnelles », in *RHD*, vol. 86, n° 3, 2008, p. 331-357 ; et *id.*, « Le dévoilement de la légitimité dans le premier XIX<sup>e</sup> siècle : manifester la royauté à l'ère du constitutionnalisme », in BECQUET H., FREDERKING B. (dir.), *La dignité de Roi. Regards sur la royauté en France au premier XIX<sup>e</sup> siècle*, PUR, 2009, p. 49-75.

<sup>2348</sup> Sur le rôle du sacre d'Henri IV dans la survie de la monarchie en crise dans ses fondements religieux, voir MARTYSHEVA L., *Henri IV Roi. Le pari de l'Hérétique*, Ceyzérieu, Champ Vallon, coll. « Époques », 2023, 344 p.

<sup>2349</sup> THOU (de) N., *Cérémonies observées au sacre et coronement du tres-chrestien et tres-valeureux Henry III. Roy de France et de Navarre*, Paris, Mettayer et L'Huillier, 1594, 63 fol.

<sup>2350</sup> *Ibid.*, fol. 18<sup>v</sup> et 19<sup>r</sup>.

Il est possible que l'évêque de Chartres restitue de mémoire la pensée de Du Tillet selon laquelle : « Les motz d'election [...] doyyent estre prins et entenduz pour declaration ou acceptation et submission au roy eleu, designé et predestiné de Dieu, qui l'a conservé et faict le plus proche de la couronne, [...] car il a tousjours esté tenu héréditaire »<sup>2351</sup>. De Thou inscrit donc la doctrine du droit héréditaire et divin dans les annales du sacre d'Henri IV, conjurant ainsi les restes de résistances populaires au roi légitime.

À la suite de Thou, en 1612, l'historiographe André Favyn, avocat au Parlement de Paris, cite plus fidèlement le greffier Du Tillet – mais sans le nommer – à propos de l'élection du sacre, dans son *Histoire de Navarre*. Tandis qu'il disserte sur le couronnement d'Henri IV, Favyn informe que selon le rite « les evesques se tournants vers le peuple, demanderent à haute voix, s'il n'acceptoit pas [sa majesté] pour son roy : ce qu'ayant approuvé par le cry d'allegresse de *Vive le roy*, repeté plusieurs fois ». Il s'empresse alors de corriger :

le consentement d'iceluy [le peuple] [n'est pas] requis et necessaire, dautant que ce royaume n'est electif, [...] ains successif de masle en masle, suivant la loy des François fondamentale du royaume. [...] / Cette demande donc aussi bien que *le mot d'election demeuré aux oraisons, et en la forme du sacre de nos monarques, doibvent estre pris et entendus pour l'acceptation et submission à nostre prince souverain esleu, designe, et predestiné de Dieu, qui la conservé et faict le plus proche pour succeder à la couronne, non que nous ayons aucun droit, voix ny suffrage de luy mettre la couronne sur la teste, laquelle il tient de Dieu, et de son espée seulement*<sup>2352</sup>

Les termes que nous soulignons viennent de la plume ou de la pensée de Du Tillet<sup>2353</sup>. L'historien de Navarre défère ainsi le droit héréditaire et divin sur la personne d'Henri IV, alors que ce prince menait quelques années auparavant le parti protestant favorable aux thèses démocratiques.

Dans le sillage de de Thou et de Favyn, Théodore Godefroy (1580-1649) et son fils Denis (1615-1681), « conseillez du roy en ses conseils » pour le premier et « avocat en Parlement, et historiographe du roy »<sup>2354</sup> pour le second, publient une compilation sur *Le cérémonial françois*<sup>2355</sup>. Dans les relations de couronnement d'Henri IV et de Louis XIII, les

---

<sup>2351</sup> Voir la citation complète de Du Tillet à la page 19 et référencée à la note 10.

<sup>2352</sup> FAVYN A., *Histoire de Navarre. Contenant l'origine, les vies et conquestes de ses roys, depuis leur commencement jusques a present*, Paris, Laurent Sonnius, 1612, 1334 p., p. 1010 et 1011.

<sup>2353</sup> Voir note 10.

<sup>2354</sup> Selon la page de garde de GODEFROY Th. et D., *op. cit.*

<sup>2355</sup> La première version du *Cérémonial* éditée par Théodore Godefroy en 1619 maintient également le commentaire de de Thou à propos de l'*ordo* de couronnement d'Henri IV (GODEFROY Th., *Le cérémonial de France*, Paris, Pacard, 1619, 718 p., p. 628). Notez que cette édition n'expose que deux sacres de rois de France, à savoir d'Henri II (*ibid.*, p. 309 et svt) et d'Henri IV (*ibid.*, p. 597 et svt).



cérémonialistes résolvent le problème de la « Demande faite au peuple » en transcrivant le commentaire suscité de de Thou<sup>2356</sup>, inspiré de Du Tillet comme nous l'avons vu. Toutefois, ces auteurs connaissent bien le « *Recueil des rois de France*, par le greffier Du Tillet »<sup>2357</sup>. Ils glosent donc en marge le commentaire de de Thou pour le conformer davantage à la pensée originale du greffier<sup>2358</sup> (sans le nommer) en ces termes :

Cette demande se fait, non que le peuple ait *aucun droit de donner le royaume par son eslection*, (*ayant toujours esté tenu hereditaire*) mais cette *acceptation* se prend pour *declaration* de la *submission* qu'il fait à son prince souverain, *designé, et predestiné de Dieu*, en la main duquel sont tous diademes pour en disposer à sa volonté.<sup>2359</sup>

Les mots soulignés sont tirés de la citation suscrite de Du Tillet<sup>2360</sup>. La doctrine juridique du greffier sur l'élection du sacre pénètre ainsi pleinement un ouvrage de référence en matière de cérémonie.

La négation doctrinale d'une interprétation littérale de l'élection du sacre, telle que présentée par les historiographes de Thou, Favyn et Godefroy, est de plus confirmée par plusieurs traités du droit monarchique. Dans son *Origines des dignitez et magistrats de France* paru en 1600, le premier président de la Cour des monnaies et historiographe d'Henri IV Claude Fauchet dédie un chapitre sur le « sacre et couronnement des roys »<sup>2361</sup>. À propos de l'élection, il reconnaît l'autorité de « Du Tillet » en la matière et cite l'extrait par lequel le greffier met en exergue le droit héréditaire et divin<sup>2362</sup>. Fauchet complète toutefois la doctrine de l'historien en répondant à la question épineuse de l'avènement du premier roi des Francs. Il concède qu'il y aurait bien une « election » pour fonder la monarchie. Mais il exclut tout rôle au peuple par cet expédient :

à l'election du premier roy François [...] les barons (car le peuple n'avoit aucune voix aux Parlements sânes ou assemblées generalles, non plus que durant les premiers Gaulois) ont transporté au roy, et en la personne de celui qui tiendra cette dignité, tout leur pouvoir.

---

<sup>2356</sup> GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 361 (à propos d'Henri IV) et p. 410 (à propos de Louis XIII). Voir le commentaire de de Thou à la page 548.

<sup>2357</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>2358</sup> Les auteurs citent directement Du Tillet et non la reformulation de Favyn : ils écrivent par exemple « donner le royaume » comme Du Tillet, à la différence de Favyn qui remplace cette expression par « mettre la Couronne sur la teste ».

<sup>2359</sup> *Ibid.*, p. 361. Nous soulignons les termes extraits de la citation de Du Tillet, voir note 10.

<sup>2360</sup> Voir page 19.

<sup>2361</sup> FAUCHET Cl., *Origines des dignitez et magistrats de France*, Paris, Perier, 1600, 60 fol., chap. 3, fol. 6<sup>r</sup>-12<sup>r</sup>.

<sup>2362</sup> *Ibid.*, fol. 11<sup>r</sup>. Voir la citation complète de Du Tillet à la page 19 et référencée à la note 10.

Autrement, et s'il estoit loisible au peuple de changer de roy à son desir, il n'y auroit en ce monde aucune puissance assurée<sup>2363</sup>

Cette crainte du « desir » du peuple est symptomatique d'une époque encore marquée par la guerre civile ; elle anéantit toute possibilité de conciliation de l'élection du peuple avec la succession héréditaire. Les juristes partisans de Du Tillet éviteront d'ailleurs, à la suite de leur maître<sup>2364</sup>, d'aborder la question épineuse du premier roi.

La pensée du greffier Du Tillet s'imisce ensuite dans la théorie *De la souveraineté du roy* composée par Cardin Le Bret en 1632. Le conseiller d'État donne son opinion sur le rite du consentement du peuple en ces termes :

Et je diray en passant que ceux-là sont ridicules, qui ont escrit ; que ce royaume sembloit estre electif : pour ce qu'au sacre des roys, les evesques de Laon et des Beauvais ont accoustumé de les eslever de leurs chaires, et de demander au peuple, s'il les accepte pour leurs roys ; et qu'après avoir receu le consentement de l'assistance, l'evesque de Rheims reçoit d'eux le serment accoustumé. Car l'on observe cete ceremonie non pas pour faire eslection du prince, mais pour presenter au peuple celuy que Dieu luy donne pour son roy, afin qu'il luy face l'honneur et l'hommage qu'il est obligé de luy rendre<sup>2365</sup>

Ce n'est qu' « en passant » que le conseiller concède quelques lignes pour répondre aux « ridicules » monarchomaques soutenant une élection du peuple lors du sacre. Il peut soutenir un ton condescendant car l'autorité monarchique est sortie victorieuse de la guerre civile et idéologique du XVI<sup>e</sup> siècle. Sans surprise, le *Recueil des rois de France* forme l'un des outils de travail du théoricien<sup>2366</sup>. Du Tillet, rappelons-le, réduit le consentement du peuple à une « declaration ou acceptation et submission au roy eleu, designé et predestiné de Dieu »<sup>2367</sup>. Or, cette idée ressort bien sous la plume de Le Bret lorsqu'il abaisse à son tour la demande à une « present[ation] au peuple [de] celuy que Dieu luy donne pour son roy ».

Un manuscrit anonyme, titré *Traicté du sacre des roys de France*, rédigé entre les couronnements de Louis XIII et de Louis XIV<sup>2368</sup>, tente à son tour d'appivoiser le sens d'un

---

<sup>2363</sup> *Id.*

<sup>2364</sup> Jean Du Tillet se garde en ce sens d'identifier un premier roi, il pense que « Les François ont tousjours esté gouvernez par roys, combien qu'aux historiens approuvez y en ait peu de nommez avant Pharamond ou Vvaramond. » (DU TILLET J., *Les memoires et recherches de Jean Du Tillet*, Rouan, Philippe de Tours, 1578, 272 p., p. 12)

<sup>2365</sup> LE BRET C., *De la souveraineté du roy*, Paris, Toussaincts du Bray, 1632, 710 p., p. 27.

<sup>2366</sup> Il cite par un exemple « un ancien arrest, rapporté par Du Tillet », voir *ibid.*, p. 285.

<sup>2367</sup> Voir note 10.

<sup>2368</sup> Il s'agit d'un manuscrit ayant appartenu à Pierre de Marca (1594-1662) et qui passa comme nombre d'autres de ses papiers dans la collection privée d'Étienne Baluze aujourd'hui consultable à la BNF : voir Anonyme, *Traicté du sacre des roys de France*, Paris, BNF Baluze 112, fol. 74<sup>r</sup>-95<sup>v</sup>. Concernant la datation, on remarque que l'auteur cite le « formulaire qui fut dressé pour servir au sacre du roi Louis XIII » (*ibid.*, fol. 82<sup>r</sup>).

rite électif au sein d'une monarchie héréditaire. S'intéressant à ce qui « regarde l'élection des rois »<sup>2369</sup>, l'auteur commente plusieurs sources carolingiennes et scripturaires et conclut, en accord avec la pensée de Du Tillet, « que le mot d'élection [...] ne signifie que la reconnaissance publique et solennelle d[u] droit successif »<sup>2370</sup> ; le couronnement consiste « à reconnaître l'auctorité qu[e le roi] a reçue de Dieu par voye de succession de race »<sup>2371</sup>. De plus, l'anonyme se félicite que « la demande du « consentement du peuple » « n'estoit point dans [certains] formulaires » tels que l'*ordo* de « Charles V »<sup>2372</sup>. En effet selon lui « on eut très bien fait de l'omettre, par ce qu'elle peut estre *mal interpretée par les factieux*. »<sup>2373</sup> À propos de l'élection mentionnée dans la prière du consécrateur<sup>2374</sup>, l'auteur du *Traicté* blâme « ceux qui prétendent que par cette formule l'ancien droit du peuple Francois est conservé pour élire leur roi : comme Hotman a écrit fort témérairement »<sup>2375</sup>. Analysant l'oraison *Sta et retine* d'intronisation, l'auteur propose enfin une autre définition de l' « election » : elle doit s'entendre comme « le renouvellement, et la consecration de la roiauté » pour celui qui est déjà roi par « succession ».

Quoique non publié, le *Traicté du sacre des roys de France* anonyme est connu du président du parlement de Navarre, puis archevêque de Paris Pierre de Marca (1594-1662)<sup>2376</sup>. Il nourrit ensuite la réflexion du canoniste et historien Étienne Baluze (1630-1718) qui en possède le manuscrit. Aussi, en 1677, pareillement au *Traicté*, ce dernier entreprend, dans son édition des *Capitulaires des roys des Francs*, d'expliquer la formule « *populi electione* » – « par l'élection du peuple »<sup>2377</sup>. L'historien fait état de plusieurs sources carolingiennes faisant penser « au premier abord » que « la succession de nos rois au royaume paternel revient depuis

<sup>2369</sup> *Ibid.*, fol. 81<sup>v</sup>-85<sup>v</sup>.

<sup>2370</sup> *Ibid.*, fol. 83<sup>v</sup>.

<sup>2371</sup> *Ibid.*, fol. 84<sup>v</sup>.

<sup>2372</sup> Voir p. 20 et note 11.

<sup>2373</sup> *Ibid.*, fol. 82<sup>r</sup> ; nous soulignons.

<sup>2374</sup> Il s'agit de l'oraison « *Omnipotens sempiterna Deus, creator et gubernator caeli et terrae* » (ou selon une variante de l'*ordo* des Onze formules « *Omnipotens eterne Deus, creator omnium* ») :

- « *in regnum pariter eligimus* » (*Ordo* de Ratold (ca. 980), *OCF*, p. 181 ; *Ordo* royal de Cologne Dombibliothek 141 (1000-1050), *OCF*, p. 206 ; *Ordo* de 1250 (1240-1250), *OCF*, p. 356 ; *Dernier ordo* capétien (ca. 1250-1270), *OCF*, p. 393 ;

- « *in regem eligimus* » (*Ordo* des Onze formules (900-950), *OCF*, p. 159 ; *Ordo* de 1200 (ca. 1200), *OCF*, p. 258 ; *ordo* de Louis XI (1461 et 1478), *OCF*, p. 540)

- « *in huius regni regem pariter eligimus* » (*Ordo* de Charles V (1364), *OCF*, p. 486 ; *Ordo* de Charles VIII (1484), *OCF*, p. 596 ; *Ordo* moderne de Louis XIII (1610), GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 65).

Comme le remarque l'auteur du *Traicté*, la première version de l'oraison formulée dans l'*ordo* d'Hincmar (8 décembre 877) ne contient pas la clause « *eligimus* » (voir l'*ordo* d'Hincmar, *OCF*, p. 121 ; même chose dans l'*ordo* d'Erdmann (ca. 900), *OCF*, p. 148) ; il en infère qu' « il n'y auroit point d'inconvénient de rayer cette clause [...], si ce n'est que l'on craigne [...] les chicaneries » (Anonyme, *Traicté du sacre des roys de France*, *op. cit.*, fol. 82<sup>r-v</sup>).

<sup>2375</sup> *Ibid.*, fol. 82<sup>v</sup>.

<sup>2376</sup> Auteur qui rejette la *lex regia* comme nous l'avons vu, voir p. 540.

<sup>2377</sup> BALUZE É., *Capitularia regum francorum*, t. 2, Paris, Morin, 1780 (1677), 1664 col., col. 1081 et 1082.

l'antiquité aux suffrages du peuple »<sup>2378</sup>. De plus, il constate comme l'auteur anonyme deux mentions d'élection dans les *ordines* de couronnement<sup>2379</sup>. « Mais », rétorque-t-il :

<p><i>Sed contra haec magna validaque argumenta leguntur in vetustis auctoribus et monumentis, quae regnum filiis regum jure successionis deberi ostendunt ita manifeste ut necesse omnino sit electionem illam interpretari simpliciter de consecratione, cum is qui Rex antea erat [...] declaratur paterni aut aviti regni haeres atque successor.</i></p>	<p>au contraire, on lit dans les auteurs et monuments anciens ces grandes et solides preuves qui montrent que le royaume est destiné aux fils des rois par droit de succession, &lt;elles le montrent&gt; d'une manière si claire qu'il est absolument nécessaire d'interpréter cette élection comme désignant tout bonnement la <i>consécration</i>, quand celui qui était roi avant [...] est déclaré héritier et successeur du royaume de son père ou de son aïeul.<sup>2380</sup></p>
---	---

Comme l'auteur du *Traicté*, Baluze réduit l'élection au sens d'une « consécration ». De plus, contre la clause « *eligimus* », le juriste s'approprie l'argument de Jean Bodin selon lequel « dans le récit du couronnement de Philippe premier du nom, on lit que l'élection du roi des Francs revient surtout à l'archevêque rémois »<sup>2381</sup>. Enfin, Baluze estime « véridique » l'analyse des Godefroy – inspirée de Du Tillet – à propos des *ordines* « d'Henri IV et de Louis XIII<sup>2382</sup> » : « ce consentement du peuple qui doit être reçu ne l'est pas comme une élection, mais comme une *soumission, obéissance et fidélité que le peuple promet au roi selon la loi de Dieu.* »<sup>2383</sup>

La doctrine de Du Tillet passe également dans les manuels de droit, à savoir en 1689 dans *La bibliothèque ou trésor du droict françois*. Cet ouvrage fait partie des manuels en forme de dictionnaire des juristes du XVII<sup>e</sup> siècle. Inauguré par l'avocat au Parlement de Paris Laurent Bouchel en 1615<sup>2384</sup>, il est réédité et augmenté par le même auteur en 1629<sup>2385</sup>, puis par le

<sup>2378</sup> « Populi electione. Hic locus postulare videtur ut heic quorundam annalium et veterum librorum verba excutiamus, ex quibus colligi posse prima fronte videtur Regum nostrorum successionem in regno paterno ad populi suffragia pertinuisse antiquitus. » (*Ibid.*, col. 1081)

<sup>2379</sup> C'est-à-dire la demande du consentement du peuple et la clause « *eligimus* », sur cette dernière voir la note 2374.

<sup>2380</sup> *Ibid.*, col. 1082 ; nous traduisons.

<sup>2381</sup> « Denique in narratione de coronatione Philippi istius nominis primi legitur regis Francorum electionem ad archiepiscopum remensem maxime pertinere » (*id.*).

<sup>2382</sup> Dans chacun de ces deux *ordines*, les Godefroy notent : « Non que cette acceptation se prenne pour eslection [...] mais pour declaration de la submission, obeysance, et fidelité qu'ils doivent comme à leur souverain seigneur de l'expresse ordonnance de Dieu. » (GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 361 et 410).

<sup>2383</sup> « Verissima igitur est adnotatio quae extat hoc loco in actis coronationis Henrici IV et Ludovici XIII nimirum istum populi consensum accipiendum non esse de electione, sed de subjectione, obedientia, et fide quam populus regi pollicetur secundum legem Dei. » (BALUZE É., *op. cit.*, col. 1082 ; nous soulignons).

<sup>2384</sup> BOUCHEL L., *La bibliothèque ou trésor du droict françois*, 2 t., Paris, Langlois, 1615.

<sup>2385</sup> *Ibid.*, 3 t., Paris, Buon, 1629.

substitut du procureur général Jean Bechefer en 1667<sup>2386</sup> et en 1671<sup>2387</sup>, et enfin par l'avocat au Parlement de Paris Claude de Blondeau en 1689<sup>2388</sup>. À l'occasion de cette dernière édition, Blondeau étoffe considérablement la notice « *Du sacres et couronnemens des roys et reynes de France* »<sup>2389</sup>. Il y insère pour ce faire des extraits du *Recueil* de « Du Tillet », cette fois-ci dûment nommé. Or, parmi les citations choisies figure le fameux passage où le greffier redéfinit l'« élection » du sacre à l'aune du droit héréditaire et divin des rois de France<sup>2390</sup>. À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le juriste étudiant ou professionnel curieux de la question juridique du sacre et couronnement découvre donc à ce propos la doctrine originale du droit héréditaire et divin, citée comme un lieu commun et rangée parmi les « *thrésor du droict françois* ».

Pour autant, les tenants du droit divin ne baissent pas la garde contre une quelconque déviance doctrinale envers la doctrine de Du Tillet, comme l'illustre le diplomate et historien abbé Joachim Legrand (1653-1733) qui profite de la publication de son *Traité de la succession à la couronne* paru en 1728 pour corriger l'une des rares voix discordantes sur le droit héréditaire et divin des rois de France, à savoir celle de son contemporain l'abbé des Thuilleries Claude Du Moulinet (1661-1728). Il reproche à cet abbé de « cite[r] Du Tillet pour [son] sentiment [...] mais [de ne pas dire] tout ce qu'il dit »<sup>2391</sup>. Legrand lui tient le grief principal suivant : « cet illustre Abbé veut que le peuple eût droit d'élire l'aîné de la maison ; et n'étend pas ce droit d'élection plus loin. C'est bien peu de chose, et c'en est trop. »<sup>2392</sup> Du Moulinet ne remet pas en cause la succession héréditaire, il soutient seulement en s'appuyant sur l'histoire médiévale que l'aîné devrait être élu par le peuple. Autrement dit, l'abbé adhère au droit héréditaire mais nie le droit divin. Or, une telle pensée discordante vis-à-vis de « Du Tillet » doit être rectifiée et, pour ce faire, Legrand croit bon en premier lieu de citer son maître, en soulignant en majuscules les mots suivants : « NON PAR AUCUN DROIT AUX SUJETS DE DONNER LE ROYAUME PAR LEURS VOIX OU ELECTIONS, CAR IL A TOUJOURS ETE TENU HEREDITAIRE, TANT DURANT LE PAGANISME QUE LE CHRISTIANISME »<sup>2393</sup>.

La diffusion de la doctrine de Du Tillet sur le droit héréditaire et divin niant une interprétation littérale de l'élection du sacre participe parallèlement à une dépréciation

---

<sup>2386</sup> BOUCHEL L. et BECHEFER J., *La Bibliothèque ou thrésor du droit françois*, 3 t., Paris, Dallin, 1667.

<sup>2387</sup> *Ibid.*, Girin et Rivière, 1671.

<sup>2388</sup> BOUCHEL L. et BLONDEAU (de) Cl., *La Bibliothèque ou thrésor du droit françois*, 2 t., Paris, Luynes, 1689.

<sup>2389</sup> *Ibid.*, p. 539-550.

<sup>2390</sup> *Ibid.*, p. 545 et 546. Voir la citation complète de Du Tillet à la page 19 et référencée à la note 10.

<sup>2391</sup> LEGRAND J., *Traité de la succession à la couronne, ou la couronne de France toujours successive linéale agnatique*, Paris, Guerin, 1728, 392 p., « Avertissement » (s. p.).

<sup>2392</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>2393</sup> *Ibid.*, p. 5. Voir la citation complète de Du Tillet à la page 19 et référencée à la note 10.

progressive de l'élection liturgique durant l'Ancien Régime jusqu'à sa disparition. Dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle, au couronnement de Louis XIII en 1610, le consentement du peuple serait désormais reçu par un « taisible consentement »<sup>2394</sup> si l'on en croit un témoignage manuscrit publié par les Godefroy. De plus, l'auteur anonyme ne dit mot du peuple, en le réduisant « aux assistans »<sup>2395</sup>. Au sacre suivant de Louis XIV en 1654, une publication quoique tardive de cette cérémonie (en 1720) confirme que le « consentement [est] reçu par un respectueux silence »<sup>2396</sup>. Cette réforme du cérémonial vide ainsi « l'appel au consentement de toute dimension élective »<sup>2397</sup>.

Souvenons-nous qu'avant le sacre de Louis XIV, des voix s'élèvent pour rayer dans le cérémonial toute idée d'élection, quoique l'on craint en ce cas des « chicaneries »<sup>2398</sup>. Mais au sacre de Louis XVI en 1775, la négligence ou la complicité de plusieurs conduisent au dernier moment à une suppression de fait de la demande du consentement du peuple. Le duc de Cröy, lieutenant général du royaume, interroge au sujet de cette omission les ducs de Laon et de Beauvais chargés selon le cérémonial de soulever le prince pour réclamer le consentement du peuple. Ils lui répondirent sans autre précision « que cela n'était pas dans leur instruction »<sup>2399</sup>. Pourtant, l'historiographe du roi Thomas-Jean Pichon prévoyait bien le rite électif dans son *Sacre et couronnement de Louis XVI*, dont la date du privilège royal pour édition (le 20 mai 1775) précède de moins d'un mois la cérémonie<sup>2400</sup>. Ainsi, les évêques ont préféré suivre « leur instruction » plutôt que la tradition, ce qui n'a pas manqué de provoquer les indignations des « patriotes »<sup>2401</sup>. Symboliquement, le clergé du dernier sacre de l'Ancien Régime en 1775 consomme le droit héréditaire et divin semé par le juriste Jean Du Tillet en 1566.

Entre héritiers d'Étienne de La Boétie et héritiers de Jean Du Tillet, l'opposition des idées sur l'origine du pouvoir telle qu'elle se met en scène dans la liturgie du sacre rend la polémique insoluble. Quelques grands noms tentent pourtant dans cette mêlée de rappeler

---

<sup>2394</sup> « Particularitez obmises aux precedentes relations, tirées d'un discours manuscrit », publiées dans GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 437-458, p. 449. L'*ordo* de Louis XIII édité par les mêmes Godefroy ne précise pas toutefois si le consentement doit être silencieux (GODEFROY Th. et D., *op. cit.*, p. 59).

<sup>2395</sup> *Id.*

<sup>2396</sup> GARNIER J.-M., *Le sacre et couronnement de Louis XIV*, Paris, Garnier, 1720, 160 p., p. 56.

<sup>2397</sup> VALENSISE M., « Le sacre du roi : stratégie symbolique et doctrine politique de la monarchie française », in *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, n° 3, 1986, p. 543-577, p. 563.

<sup>2398</sup> Voir p. 551 et note 2374.

<sup>2399</sup> CROÏ-SOLRE E., *Journal inédit du duc de Cröy. 1718 – 1784. Publié d'après le manuscrit autographe conservé à la bibliothèque de l'Institut*, GROUCHY et COTTIN P. (éd.), t. 3, Paris, Flammarion, 1907, 324 p., p. 183.

<sup>2400</sup> PICHON Th.-J. et GOBET N., *Sacre et couronnement de Louis XVI*, Paris, Vente, 1775, 92 p., p. 41.

<sup>2401</sup> Voir p. 545.

quelle fut, selon eux, l'ancienne doctrine constitutionnelle du consentement constituant du peuple avant l'invention moderne du droit héréditaire et divin.

### C. L'école traditionnelle continuée par Bodin, Bossuet, Massillon et Saint-Simon

Jean Bodin est connu pour être le théoricien de la souveraineté absolue, à l'aube de la période moderne, dans ses *Six livres de la République*. Or, cette théorie s'accorde paradoxalement avec le traditionnel consentement constituant du peuple. Selon Bodin, un seul peut jouir d'une « puissance absolue » pour la raison que « le peuple ou les seigneurs d'une republique, peuvent *donner* purement et simplement la puissance souveraine et perpetuelle à quelqu'un, pour disposer des biens, des personnes, et de tout l'estat à son plaisir, et puis le laisser à qui il voudra ». Par sa nature, cette « donation » de la souveraineté est vraie si elle est faite sans « conditions » – si ce n'est « la loy de Dieu ou de nature »<sup>2402</sup>. Ainsi, lorsque Bodin dit plus loin qu'en France « le roy [...] ne *tient* son sceptre du pape, ny de l'archevesque de Rheims, ny du *peuple*, ains de Dieu seul »<sup>2403</sup>, il ne faut pas y lire une affirmation du droit divin niant la donation du peuple (ou des seigneurs), mais la conséquence d'un don sans condition *tenant* le prince. Qu'en est-il de l'alternative des « seigneurs » en lieu et place du « peuple » pour donner la souveraineté ? Dans sa *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* publiée en 1566, Bodin enseigne que, comme chez « les vieux romains », chez « nos anciens Francs » « le plus juste et le plus sage était élu chef par un consentement *unanime* »<sup>2404</sup>. Si donc la donation de la souveraineté se fait par « les seigneurs » à la place du « peuple », c'est cependant au nom d'un « consentement *unanime* », de sorte que la donation des seigneurs resterait tacitement consentie par le peuple. En somme, quoiqu'il ne soit pas *tenu* aux conditions du peuple, le roi de France a originellement *reçu* du consentement du peuple sa souveraineté. En outre, la donation de la souveraineté par le peuple n'est pas pure spéculation, car Bodin illustre sa pensée en relatant comment par une cérémonie le « peuple » tartare consent à ce que « tout le royaume soit commis et estably entre [les] mains » de l'élu – en répondant « ainsi soit-il », en « applaudis[sant] », et en « cri[ant] roy des Tartares »<sup>2405</sup> – des rites constituants qui ne sont pas sans rappeler ceux des Français clamant eux aussi au sacre de leur roi « *Amen* » et « *vivat*

---

<sup>2402</sup> BODIN J., *Les six livres de la République*, op. cit., 1578, p. 93 ; nous soulignons.

<sup>2403</sup> *Ibid.*, p. 725 ; nous soulignons.

<sup>2404</sup> « *justissimus ac prudentissimus quisque omnium consensu dux [...] eligeretur. tales etiam eligebant Romani veteres, ac majores nostri Franci* » (BODIN J., *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, BAYER R. (dir.), *Corpus général des philosophes français*, t. 5, 3 : MESNARD P. (éd. et trad.), *Œuvres philosophiques de Jean Bodin*, Paris, PUF, 1951, p. 101-473, p. 188 (latin) et p. 378 (trad.) ; nous soulignons.

<sup>2405</sup> BODIN J., *Les six livres de la République*, op. cit., 1578, p. 94.

rex »<sup>2406</sup>. Il est ainsi frappant de constater que le « tournant absolutiste » de Bodin entre la *Methodus* (1566) et les *Six livres de la République* (1576)<sup>2407</sup> résiste paradoxalement au droit divin des rois naissant à son époque dans le milieu parisien. Malgré la modernité de sa théorisation de la souveraineté absolue, Bodin maintient dans son schéma doctrinale l'idée médiévale du pouvoir constituant du peuple.

Lors du grand siècle, Jacques-Bénigne Bossuet, précepteur du fils aîné de Louis XIV, décrit « l'autorité royale » comme « sacrée », « paternelle » et « absolue »<sup>2408</sup>. Il peut être vu à ce titre comme un théoricien de l'absolutisme. Cependant, dans le même ouvrage, l'académicien explique qu'il existe « deux manieres d'établir les rois », à savoir « ou par le consentement des peuples, ou par les armes », sachant qu'en ce dernier cas, seul le « consentement des peuples » rendra ces rois guerriers « légitimes »<sup>2409</sup>. Il présente encore l'avènement de Simon sur le peuple juif comme suit :

Le même peuple transmet toute l'autorité de la nation à Simon, et à sa posterité. L'acte en est dressé au nom des prêtres, de tout le peuple, des grands, et des sénateurs : qui consentirent à le faire prince.<sup>2410</sup>

Bossuet admet donc sans équivoque la doctrine de la *lex regia* conçue comme une translation du pouvoir du peuple dans la personne publique du roi. Opinion qu'il généralise de la sorte : « En luy [le prince] est la puissance. En luy est la volonté de tout le peuple. »<sup>2411</sup>. Remarquons par ailleurs que l'évêque de Meaux justifie bien le consentement constituant du peuple sur le fondement « des propres paroles de l'Écriture sainte » comme le veut le titre de son ouvrage. Il n'est en somme pas nécessairement approprié d'ajouter Bossuet à la liste des théoriciens du droit divin<sup>2412</sup>. Il lui faut reconnaître l'audace d'avoir enseigné à l'héritier présomptif de la

---

<sup>2406</sup> On peut supposer que Bodin ne se réfère pas aux rites français d'acclamation étant donné qu'ils ne revêtent pas en son temps et selon lui un caractère primo-constituant.

<sup>2407</sup> Selon la thèse de FRANKLIN J. H., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, SPITZ J.-F. (trad.), Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 1993 (1973), 202 p., chap. « Le tournant absolutiste », p. 67-87.

<sup>2408</sup> BOSSUET J.-B., *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte à Monseigneur le Dauphin*, Paris, Cot, 1709, 614 p., p. 81 et svt.

<sup>2409</sup> *Ibid.*, p. 63 et 65.

<sup>2410</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>2411</sup> *Ibid.*, p. 248. Dans un autre ouvrage contre Jurieu, Bossuet écrit encore que « la souveraineté ou la puissance publique [...] se forme et résulte de la cession des particuliers » (BOSSUET J.-B., *Cinquième avertissement aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu contre l'histoire des variations*, n° 49, in *Œuvres complètes de Bossuet*, LACHAT F. (éd.), vol. 15, Paris, Vivès, 1863, p. 380-488, p. 465).

<sup>2412</sup> Comme le propose notamment, entre autres exemples, Jean-Louis Harouel expliquant que la « doctrine du droit divin trouvera sa forme achevée avec Bossuet, pour qui "le trône royal n'est pas le trône d'un homme, mais le trône de Dieu même" » (HAROUEL J.-L., « La monarchie absolue », in RIALS S. (dir.), *Le miracle capétien*, Paris, Perrin, coll. « Passé simple », 1987, p. 101-106, p. 102) ; et aussi SAINT-BONNET Fr. et SASSIER Y., *Histoire des institutions avant 1789*, 6<sup>e</sup> éd., Paris, LGDJ, coll. « Précis Domat Droit Public », 2019, 500 p., p. 292 et 293. Mais un auteur comme Maurice Manceaux en 1906 a bien vu à propos de Bossuet que « Nulle part dans



Couronne un tout autre chemin que celui tracé par les héritiers de Jean Du Tillet ; une voie que poursuit à son tour Massillon à la cour du roi de France.

Si Jean-Baptiste Massillon partage aujourd'hui l'honneur d'une représentation monumentale aux côtés de celle de Bossuet devant l'église Saint-Sulpice à Paris en la fontaine des orateurs sacrés, il faut aussi souligner la continuité intellectuelle de ces deux esprits apostoliques et académiciens. À la suite de l'aigle de Meaux, l'évêque de Clermont prêche la doctrine – selon lui traditionnelle – à la face du roi et de sa cour. L'occasion lui est offerte lorsqu'on le charge de dispenser les sermons du carême 1719 pour Louis XV lors âgé de neuf ans. Le recueil de ces sermons intitulés *Petit carême*, pour ce que le nombre en est réduit pour les adapter à l'entendement du petit roi, jouit d'un grand succès éditorial. Entre 1745 et 1789, l'on ne compte pas moins sept éditions<sup>2413</sup>, tandis que l'extrait du sermon du dimanche des Rameaux qui nous intéresse en particulier figure aussi dans un florilège de *Pensées* de l'académicien édité quatre fois entre 1758 et 1776<sup>2414</sup>. Lors du dimanche des Rameaux 1719, voici quelle leçon de droit public le prédicateur prodigue au jeune roi environné de sa cour :

Mais, Sire, un grand, un prince n'est pas né pour lui seul ; il se doit à ses sujets. *Les peuples, en l'élevant, lui ont confié la puissance et l'autorité*, et se sont réservés en échange ses soins, son tems, sa vigilance. Ce n'est pas une idole qu'ils ont voulu se faire pour l'adorer ; c'est un surveillant *qu'ils ont mis à leur tête* pour les protéger et pour les défendre [...]. *Ce sont les peuples, qui par l'ordre de Dieu, les ont faits tout ce qu'ils sont* ; c'est à eux à n'être ce qu'ils sont que pour les peuples. Oui, Sire, *c'est le choix de la nation, qui mit d'abord le sceptre entre les mains de vos ancêtres. C'est elle qui les éleva sur le bouclier militaire et les proclama souverains*. Le royaume devint ensuite l'héritage de leurs successeurs ; mais ils le durent originellement au *consentement libre des sujets*. Leur naissance seule les mit ensuite en

---

ses œuvres on ne trouvera l'approbation de la thèse monarchique du droit divin » (MANCEAUX M., *Contribution à l'étude des théories sur le droit divin et sur le droit populaire en France. Sous l'ancienne monarchie et particulièrement aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Thèse pour le doctorat, Faculté de droit de l'université de Rennes, Paris, Bonvalot-Jouve, 1906, 138 p., p. 113).

<sup>2413</sup> Les pages indiquées correspondent à l'extrait du sermon que nous citons ci-après :

- MASSILLON J.-B., *Sermons de M. Massillon [...]. Petit carême*, Paris, Estienne, Herissant, 1745, 358 p., p. 192-194 ;

- *ibid.*, 1751, 348 p., p. 188-189 ;

- *ibid.*, [...] *Petit Carême*, 1757, 315 p., p. 171-172 ;

- *ibid.*, *Sermons de M. Massillon [...]. Petit-careme*, 1763, 338 p., p. 183 et 184 ;

- *ibid.*, *Sermons de Jean-Baptiste Massillon, [...] Petit-Carême*, 1776, 312 p., p. 169-170 ;

- *ibid.*, *Sermons de M. Massillon [...]. Petit carême*, Paris, Estienne, Laporte, 1785, 215 p., p. 171 et 172 ;

- *ibid.*, *Petit Carême de M. Massillon [...]. Imprimé par ordre du roi pour l'éducation de Monseigneur le Dauphin*, Paris, Didot l'aîné, 1789, 312 p., p. 167 et 168.

<sup>2414</sup> - *Ibid.*, *Pensées sur differens sujets de morale et de piété, tirées des ouvrages de feu M. Massillon*, Paris, Estienne, Herissant, 1758, 420 p., p. 347 et 348 ;

- *ibid.*, 1762, 420 p., p. 347 et 348 ;

- *ibid.*, Paris, Estienne, Delalain, 1773, 436 p., p. 359 et 360 ;

- *ibid.*, [...] *différents [...]*, Paris, Bassompierre, 1776, 320 p., p. 263 et 264.

possession du trône ; mais ce furent *les suffrages publics* qui attachèrent d'abord ce droit et cette prérogative à leur naissance. En un mot, comme *la première source de leur autorité vient de nous*, les rois n'en doivent faire usage que pour nous.<sup>2415</sup>

Quelle n'aurait pas été l'indignation de Jean Du Tillet et ses disciples de lire de tels propos : ce n'est pas Dieu uniquement, mais le peuple personnellement qui élève le roi et lui confie sa puissance ; c'est encore le « choix de la nation » qui donne les insignes de la royauté aux premiers rois de France, et qui par son *acclamation* les fait « souverains » ; et si c'est désormais la « naissance » qui les place sur le « trône », ce n'est qu'en vertu d'une concession des « suffrages publics » ; bref, « *la première source* » de l'« autorité » royale vient du peuple, du « consentement libre des sujets ». Dans un sermon postérieur, Massillon exhorte de même le roi à gagner les « cœurs » de ses sujets de sorte qu'ils les voient comme « *ratifier* chaque jour le premier *choix de la nation* qui éleva ses ancêtres sur le trône ! »<sup>2416</sup> C'est dire que le roi tient non seulement son autorité des premiers Francs, mais aussi de tous les Français qu'il gouverne présentement. Pense-t-on que ces propos, si discordants envers la doxa juridique du droit héréditaire et divin, subissent les foudres de la censure royale et les ténèbres de l'oubli ? Bien au contraire, les onze éditions du sermon des rameaux de 1719 ont toutes reçues le privilège du roi autorisant l'impression. Mieux, selon l'« Approbation » du « 19 Septembre 1744 » donnée par le « censeur royal » « Millet, docteur en théologie, de la Faculté de Paris » : « Le célèbre orateur [...] expose à l'auguste monarque [...] *la doctrine sainte, dans toute sa pureté* ; les vœux de la France, et les tendres sentiments des peuples » ; il aurait prêché comme « un fidèle interprète de la nation »<sup>2417</sup>. La France de l'Ancien Régime est paradoxale et complexe : alors que le droit héréditaire et divin touche les intelligences jusqu'au sommet de l'État, comme chez Louis XIV<sup>2418</sup>, on admire en même temps très officiellement la science académique d'un défenseur du consentement constituant du peuple. La philosophie politique médiévale resterait donc encore ovationnée dans l'ancienne France, même si elle doit sans cesse être ravivée par ceux qui en conservent les rites et les mémoires.

Plus que tout autre Louis de Rouvroy de Saint-Simon pouvait jeter un regard critique sur les quelques imperceptibles nouveautés introduites dans le sacre de Louis XV en 1722. En effet, chez Saint-Simon, « un manque de respect pour les symboles peut entraîner des

---

<sup>2415</sup> *Ibid.*, *Sermons de M. Massillon [...] Petit carême*, Paris, Estienne, Herissant, 1745, 358 p., p. 192-194. Nous soulignons.

<sup>2416</sup> *Ibid.*, p. 135. Nous soulignons.

<sup>2417</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>2418</sup> Voir p. 541.

conséquences énormes »<sup>2419</sup>. Les symboles marquent la hiérarchie et l'ordre social ; en tant que duc et pair de France, il s'y accroche toute sa vie comme à autant de titre pouvant relever la dignité de la pairie de France, usurpée par les princes du sang, bâtards compris, et de plus dédite par la noblesse. Or, selon lui, « le sacre [...] est le lieu où l'état et le rang des pairs a toujours le plus paru »<sup>2420</sup>. En effet, porté par la légende des douze preux de Charlemagne, le collège de douze pairs de France en parité égale entre ecclésiastiques et laïcs serait institué vers 1179<sup>2421</sup>, et ils auraient peut-être dès le commencement, vers 1230 au moins<sup>2422</sup>, reçu chacun des rôles cérémoniaires dont les plus emblématiques et originaires sont le soutien de la « couronne » par la « main » des pairs au-dessus du chef du roi en guise de son couronnement, et le « baiser au roi » en son intronisation<sup>2423</sup>. Mais le duc de Saint-Simon boycotte avec d'autres pairs la cérémonie en protestation de « l'édit de 1711, qui attribuoit aux princes du sang, et, à leur défaut, aux bâtards du roi et à leur postérité, la représentation des anciens pairs au sacre, de préférence aux autres pairs. »<sup>2424</sup> C'est donc en lisant « les relations de la gazette »<sup>2425</sup> qu'il mesure combien : « Le désordre du sacre fut inexprimable, et son entière dissonance d'avec tous les précédents »<sup>2426</sup>. Il critique avec beaucoup de détails les erreurs et confusions d'étiquette dans les placements ayant selon lui pour but d'exclure « la noblesse »<sup>2427</sup>. Il pourfend de même l'outrage à la pairie, dans le fait de l'omission dans les gazettes – selon lui volontaire – d'une part du « soutien de la couronne » et d'autre part du baiser au roi où chaque pair après ce geste « crie au peuple : "Vive le roi Louis XV !" » pour qu'il le répète à son tour<sup>2428</sup>. Or, pour Saint-Simon, au-delà de ces ombrages à la noblesse et pis à la pairie, le sacre de Louis XV est souillé par une « autre faute » à la fois « essentielle » et « énorme » :

Voici bien une autre faute sans exemple en aucun des sacres précédents et tout à fait essentielle, et telle que je ne puis croire qu'elle ait été commise en effet dans la cérémonie, mais que le goût

<sup>2419</sup> LE ROY LADURIE E., *Saint-Simon ou le système de la Cour*, Paris, Fayard, 1997, 635 p., p. 48.

<sup>2420</sup> ROUVROY DE SAINT-SIMON (de) L., *Mémoires du duc de Saint-Simon*, CHÉRUÉL et REGNIER (éd.), SAINTE-BEUVE (notice), t. 19, Paris, Hachette, 1875, 444 p., chap. 3, p. 61.

<sup>2421</sup> Selon la démonstration convaincante de DESPORTES P., « Les Pairs de France et la couronne », in *RH*, vol. 282, n° 2, 1989, p. 305-340.

<sup>2422</sup> L'*ordo* de Reims vers 1230 introduit pour la première fois les rôles des « *pares regni* » dans le sacre (*OCF*, p. 297 et 302).

<sup>2423</sup> « *Qua imposita, omnes pares regni tam clerici manum apponunt corone et eam undique sustentant.* » ; « *archiepiscopus [...] osculatur. Et postea episcopi et laici pares* » (*Ordo* de Reims, ca. 1230, *OCF*, p. 302). Pour une description des rôles cérémoniaires des pairs de France au XV<sup>e</sup> siècle, voir CONTAMINE Ph., « Les pairs de France au sacre des rois (XV<sup>e</sup> siècle). Nature et portée d'un programme iconographique », in *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1988, p. 321-348.

<sup>2424</sup> ROUVROY DE SAINT-SIMON (de) L., *op. cit.*, p. 61.

<sup>2425</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>2426</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>2427</sup> *Id.*

<sup>2428</sup> *Ibid.*, p. 70.

d'énerver tout, et l'esprit régnant de confusion a fait mettre dans les relations de la gazette, et publiques et autorisées. Elle demande un court récit. Le peuple, qui depuis assez longtemps fait le troisième ordre, mais diversement composé, le peuple, dis-je, simple peuple ou petits bourgeois, ou artisans et manants, a toujours rempli la nef de l'église de Reims au moment que le roi y est amené. Il est là *comme autrefois aux champs de Mars, puis de Mai*, applaudissant nécessairement, mais simplement à ce qui est résolu et accordé par les deux ordres du clergé et de la noblesse. Dès que le roi est arrivé et placé, l'archevêque de Reims se tourne vers tout ce qui est placé dans le chœur, pour *demander le consentement de la nation*. Ce n'est plus, depuis bien des siècles, qu'une cérémonie, mais conservée en tous les sacres, et qui, suivant même les relations des gazettes, et autres autorisées et publiées, l'a été en celui-ci. Il faut donc que, comme *aux anciennes assemblées de la nation aux champs de Mars, puis de Mai*, puisque cette partie de la cérémonie en est une *image*, que la nef soit alors remplie de *peuple* pour ajouter son *consentement* présumé à celui de ceux qui sont dans le chœur, comme dans ces assemblées des champs de Mars, puis de Mai, la multitude éparse en foule dans la campagne, acclamait, sans savoir à quoi, à ce que le clergé et la noblesse, placés aux deux côtés du trône du roi, consentait aux propositions du monarque, sur lesquelles ces deux ordres avaient délibéré, puis consenti. C'est donc une faute énorme, tant contre l'esprit que contre l'usage constamment observé en tous les sacres jusqu'à celui-ci, de n'ouvrir la nef au peuple qu'après l'intronisation au jubé.<sup>2429</sup>

Les cérémoniaires<sup>2430</sup> de Louis XV n'ont donc pas seulement ravalé la dignité des nobles et des pairs, ils ont aussi exclu le peuple de la nef jusqu'après l'intronisation, c'est-à-dire jusqu'au terme de la cérémonie du sacre. Or, selon Saint-Simon, le rôle du « peuple » pour l'avènement solennel du roi n'est pas moindre que celui des pairs et des nobles, le deuxième ordre. L'exclusion du peuple est condamnée par Saint-Simon comme une « faute énorme » et « essentielle ». Sur quoi Saint-Simon fonde le jugement de cette « faute » ? Sur « l'esprit » et « l'usage constamment observé », sur les « précédents » ; autrement dit, sur la tradition. C'est là toute l'originalité de Saint-Simon, son attachement aux symboles et usages n'est pas superficiel, il en pénètre l'esprit et la raison d'être. Il n'ignore pas que le rite de la demande du « consentement de la nation » n'est « qu'une cérémonie » ; autrement dit, qu'il n'a plus l'effet de créer un roi depuis que s'est imposée une succession héréditaire instantanée, en 1285 comme nous l'avons vu. Mais le symbole n'est pas à abattre pour autant : « Il faut » selon lui la présence du « peuple » pour réunir le « consentement » des trois ordres formant la « nation ». Pourquoi faut-il un consentement des trois ordres et notamment du peuple ? Parce qu'il s'agit de restituer

---

<sup>2429</sup> *Ibid.*, p. 69 et 70. Nous soulignons.

<sup>2430</sup> Saint-Simon les connaît, il fustige : « L'ignorance, la mauvaise foi, et la malignité éprouvée du grand maître des cérémonies, l'orgueil du cardinal du Bois de tout confondre et de tout abattre pour relever d'autant les cardinaux, le même goût de confusion, par principe, de M. le duc d'Orléans » (*ibid.*, p. 61 et 62).

l' « image » des « anciennes assemblées de la nation aux champs de Mars, puis de Mai », c'est-à-dire des assemblées des Francs de l'époque mérovingienne et carolingienne<sup>2431</sup>, par lesquelles le roi est institué comme nous l'avons vu, et par lesquelles il légifère<sup>2432</sup>. Pour Saint-Simon, « l'esprit » du sacre tel que véhiculé dans « l'usage constamment observé » consisterait donc dans la mise en scène du consentement des trois ordres constitutif de la royauté. En conséquence, par nature de droit et en accord avec la tradition française médiévale, le sacre – selon Saint-Simon – ignorerait le droit héréditaire et divin et reconnaîtrait au contraire le consentement constituant du peuple en particulier et de la nation en général<sup>2433</sup>.

Le point commun entre Bodin, Bossuet, Massillon et Saint-Simon est qu'ils ramènent la monarchie héréditaire moderne tantôt au modèle biblique, tantôt à son histoire médiévale, pour lui enseigner qu'elle reçoit son pouvoir du consentement du peuple. En marge des disputes des héritiers plus ou moins lointain de La Boétie et de Du Tillet, l'autorité de ces monuments de la littérature française rend à la tradition française médiévale du consentement constituant du peuple une place au cœur de la modernité. Bodin, Bossuet, Massillon et Saint-Simon n'adhèrent pas au droit héréditaire et divin, sans pour autant revendiquer la souveraineté du peuple ; ils concilient le pouvoir constituant de Dieu *et* du peuple avec le pouvoir souverain du roi.

Une telle perspective permet de clarifier un aspect du problème ébauché en introduction<sup>2434</sup> auquel nous pouvons désormais répondre : le consentement constituant tel que reconnu par le sacre français ne présume pas de la souveraineté du peuple ; de même qu'au Moyen Âge en général le pouvoir constituant du peuple ne saurait nécessairement justifier sa souveraineté. Dans l'histoire des idées, c'est seulement à partir de l'adoption de la constitution américaine en 1787, en réponse à la « querelle constitutionnelle entre fédéralistes et antifédéralistes », qu'est née l'idée que le pouvoir constituant du peuple serait par essence lié à une souveraineté constitutionnelle du peuple garantie par un texte constitutionnel et une cour

---

<sup>2431</sup> Selon Maurice Prou : « L'assemblée annuelle des Francs à l'époque Mérovingienne se nommait *Martis Campus*. Transférée du mois de mars au mois de mai en 735 [...], elle prit le nom de *Maii Campus* [...], *Campus Madius* [...], *Mai Campus* [...]. Mais à partir de 757, et pendant tout le cours du IX<sup>e</sup> siècle, les annalistes la désignent tantôt par l'expression de *placitum, placitum generale*, tantôt par celle de *conventus, conventus generalis*. » (HINCMAR DE REIMS, *De ordine palatii*, PROU M. (éd., trad. et notes), *Bibliothèque de l'École des hautes études*, fasc. 58, Paris, Vieweg, 1885, 98 p., p. 71, note 3)

<sup>2432</sup> Voir note 100.

<sup>2433</sup> Saint-Simon réduit le « peuple » au troisième ordre, et conçoit la nation comme la somme des trois ordres, mais cette distinction entre nation et peuple est étrangère au langage de la liturgie du sacre : elle ne sollicite pas le « consentement de la nation » comme l'énonce Saint-Simon, mais toujours du « peuple » comprenant tous les sujets sans distinction d'ordre (voir p. 112 et svt).

<sup>2434</sup> Voir p. 43-46.

constitutionnelle<sup>2435</sup>. Avant cette idéologie constitutionnelle américaine, et en accord avec la doctrine bodinienne, la souveraineté constitutionnelle du peuple n'est pas une condition essentielle du pouvoir constituant du peuple, de sorte que ces deux pouvoirs peuvent être selon Bodin tantôt unis tantôt distincts. Précisément, selon Bodin, le « peuple » (ou à sa place une assemblée de « seigneurs ») est souverain en plus d'être constituant s'il constitue un pouvoir soumis à des « conditions » s'ajoutant à celles de « la loi de Dieu ou de nature »<sup>2436</sup> ; conditions qui sont justement précisées dans le serment d'investiture du monarque, prêté le plus souvent lors d'un sacre ou d'un couronnement. À titre d'exemple, selon Bodin, en raison des conditions stipulées dans son serment d'investiture, « l'empereur est sujet aux états de l'empire »<sup>2437</sup>, c'est-à-dire à l'aristocratie qu'est la diète<sup>2438</sup>. Dès lors, si l'on se fie au jurisconsulte, le pouvoir souverain du peuple ne découle pas de la nature du sacre et couronnement, mais de la prestation éventuelle de serments conditionnant le prince envers le peuple en sus des lois divines et naturelles. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'au sacre de 1825 les libéraux espèrent tant que Charles X prête serment à la Charte du 14 juin 1814<sup>2439</sup> liant le pouvoir législatif royal aux chambres des pairs et des députés des départements (art. 15-22 de la Charte). De même, lors de son couronnement en 1804, Napoléon se lie par serment à certains principes révolutionnaires pérennisant la « République »<sup>2440</sup>, de sorte que la souveraineté n'appartient pas en propre à l'empereur – le « pouvoir législatif » est en ce sens constitutionnellement subordonné à la « délibération » du « Corps législatif » (art. 25 de la Constitution de l'an VIII ; art. 82, 85 et 86 de la Constitution de l'an XII).

Dès lors, les serments du sacre français stipulent-ils des conditions exclusives de la souveraineté royale ? À cette question, Bodin apporte deux réponses contradictoires. En 1566, dans sa *Methodus*, le juriste énonce :

---

<sup>2435</sup> Voir note précédente.

<sup>2436</sup> Voir note 2300.

<sup>2437</sup> BODIN J., *Les six livres de la République*, op. cit., 1576, p. 135.

<sup>2438</sup> Sur ce sujet traité par Bodin, voir HOKE R., « Mais qui est donc le souverain du Saint Empire ? Une question du droit public allemand posée et résolue à partir de la doctrine française », in *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique*, vol. 19, 1998, p. 35-47.

<sup>2439</sup> Voir note 2347.

<sup>2440</sup> Selon l'article 53 de la Constitution de l'an XII : « Le serment de l'Empereur est ainsi conçu : - "Je jure de maintenir l'intégrité du territoire de la République, de respecter et de faire respecter les lois du concordat et la liberté des cultes ; de respecter et faire respecter l'égalité des droits, la liberté politique et civile, l'irrévocabilité des ventes des biens nationaux ; de ne lever aucun impôt, de n'établir aucune taxe qu'en vertu de la loi ; de maintenir l'institution de la Légion d'honneur ; de gouverner dans la seule vue de l'intérêt, du bonheur et de la gloire du peuple français." » Ce serment sanctionne ainsi l'article 1 de la Constitution de l'an XII selon lequel « Le gouvernement de la République est confié à un empereur, qui prend le titre d'empereur des Français. » Sur les enjeux politiques du serment de Bonaparte vis-à-vis de la papauté, voir LEFLON J., « Le serment du sacre de Napoléon », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 283-287.

<p><i>qui cum sacris initiantur, magno jurejurando verbis conceptis a pontificibus et regni proceribus sese obligant, ex legibus imperii et aequo bono rempublicam gesturos. formula quidem initiationis regum nostrorum [...] pulcherrima visa mihi est : in eo maxime, quod principes ante pontifices per Deum immortalem jurat, se omnibus ordinibus, debitam legem ac justitiam redditurum [...]. jus enim illi dicitur ut privato cuique, et iisdem legibus tenetur. leges autem totius imperii proprias convellere non potest, nec de moribus civitatum et antiqua consuetudine quicquam immutare, sine trium ordinum consensu.</i></p>	<p>[Les rois de France] lorsqu'ils sont sacrés, s'engagent par un serment solennel dont les termes ont été fixés par les pontifes et les grands du royaume à gérer l'État pour le bien de tous, conformément aux lois constitutionnelles. Et à cet égard la formule du sacre de nos rois me paraît magnifique [...], surtout lorsque le prince jure [...] de rendre à tous les ordres la justice due <i>selon la loi</i> [...]. [Le roi] tombe désormais sous le coup de la loi comme un particulier et il est <i>tenu</i> par les mêmes règles. Il ne peut pas bouleverser les lois constitutionnelles de son empire, ni rien changer aux usages des villes ni aux anciennes coutumes <i>sans le consentement des trois ordres</i><sup>2441</sup></p>
---	--

Le pouvoir législatif royal serait, en vertu du « serment » du sacre, lié aux « lois constitutionnelles » et aux « coutumes » fondées sur le « consentement des trois ordres ». La souveraineté resterait donc aux mains des trois ordres composant le peuple et exerçant un pouvoir normatif. Mais en 1576, après son « tournant absolutiste » dû au contexte des guerres de religion<sup>2442</sup>, Bodin dans ses *Six livres de la République* balaie d'un revers de main ses propos – le revirement est total : « le serment de nos roys [...] ne porte rien de garder les loix et coutumes du pays ny des predecesseurs » ; « il n'y a aucune obligation de garder les loix, sinon tant que le droit, et justice le souffrira »<sup>2443</sup>. Sans remettre en cause le consentement constituant du peuple<sup>2444</sup>, Bodin soutient alors la pleine souveraineté royale française, notamment en matière législative.

Comment Bodin peut-il changer d'opinion alors même qu'il se réfère dans l'un et l'autre ouvrage aux promesses du sacre français ? En 1566, Bodin décrit une promesse liant le

<sup>2441</sup> BODIN J., *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, *op. cit.*, p. 187 (latin) et p. 377 (trad.) ; nous soulignons.

<sup>2442</sup> FRANKLIN J. H., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, *op. cit.*, chap. « Le tournant absolutiste », p. 67-87.

<sup>2443</sup> BODIN J., *Les six livres de la République*, *op. cit.*, 1576, p. 135 et 136. Voir sur la première citation, FRANKLIN J. H., *op. cit.*, p. 101 et 102. Notez que selon Bodin le roi de France reste soumis aux lois fondant sa souveraineté : « Quant aux loix qui concernent l'estat du royaume, et de l'establissement d'iceluy, d'autant qu'elles sont annexees, et vnies avec la couronne, le prince n'y peut déroger : comme est la loy salique : et quoy qu'il face, tousjours le successeur peut casser ce qui aura esté fait au prejudice des loix royales, et sus lesquelles est appuyé, et fondé la majesté souveraine. » (BODIN J., *Les six livres de la République*, *op. cit.*, 1576, p. 136).

<sup>2444</sup> Voir note 2301.

jugement du roi à la « loi » et aux « ordres ». Or, dans l'histoire française, une seule promesse du sacre évoque ensemble ces deux notions : celle de Charles le Chauve le 9 septembre 869, que Bodin pouvait peut-être connaître grâce aux Annales de Saint-Bertin. Selon cette promesse préparée par Hincmar de Reims, le roi s'engage à « conserver la loi et la justice à chacun dans son ordre selon ses propres lois tant ecclésiastiques que laïques »<sup>2445</sup>. Or, ces termes ont vocation à confirmer une « royauté contractuelle » instituée par le pacte de Coulainen en novembre 843, réitéré à Quierzy en mars 858 et continué dans le capitulaire de Pîtres en juillet 869<sup>2446</sup>. Aussi, dans sa *Methodus*, Bodin met en valeur la promesse hincmarienne forgée dans le contexte d'une royauté contractuelle vis-à-vis des grands ecclésiastiques et laïcs, afin de justifier en son temps une monarchie tempérée par le consentement des trois ordres. Mais, après son revirement doctrinal dans les *Six livres de la République*, Bodin ignore désormais la promesse de Charles II pour lui préférer les autres. De fait, dans les promesses du sacre relatives au peuple<sup>2447</sup>, seuls le mémorandum du couronnement de Philippe I<sup>er</sup>, l'*ordo* de 1200 et l'*ordo* de 1250 évoquent la loi. En 1059, Philippe I<sup>er</sup> déclare : « Au peuple qui nous est confié, j'accorderai de notre autorité l'administration des lois qui le maintiendra en son droit. »<sup>2448</sup> Or, cette formule ne limite pas mais renforce plutôt le rôle législateur du Capétien ; raison pour laquelle Bodin la cite en faveur de sa thèse<sup>2449</sup>. Dans les *ordines* de 1200 et de 1250, le roi s'engage en ces termes :

<i>Profiteor et promitto coram Deo et angelis eius amodo et deinceps legem et iusticiam pacemque sancte Dei ecclesie populoque</i>	J'affirme et je promets devant Dieu et les anges que dans la mesure de mes moyens et de ma compétence je ferai désormais et
--	---

<sup>2445</sup> « *unicuique in suo ordine secundum sibi competentes leges tam ecclesiasticas quam mundanas, legem et iustitiam conservare* » (*Ordo* de Charles le Chauve, *OCF*, p. 101 ; nous traduisons).

Notez que, dans la promesse de Louis le Bègue en 877, le consécrateur Hincmar insiste ensuite sur la conservation des lois des prédécesseurs. Louis déclare ainsi : « Je promets aussi de garder au peuple les lois et statuts [...] conformément à ce que mes prédécesseurs empereurs et rois ont inséré dans leurs actes et qu'ils ont ordonné de tenir et observé en tout inviolablement » (« *Polliceor etiam me servaturum leges et statuta populo [...] secundum quod predecessores mei imperatores et reges gestis inseruerunt et omnino inviolabiliter tenenda et observanda decreverunt.* » (*Ordo* de Louis le Bègue, *OCF*, p. 119). Sur le rapport entre le roi et la loi au temps d'Hincmar, voir SASSIER Y., « Le roi et la loi chez les penseurs du royaume occidental du deuxième quart du IX<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> s. », in *Cahiers de civilisation médiévale*, 43<sup>e</sup> année, vol. 171, Juillet-septembre 2000, *Regards croisés sur l'An Mil*, AURELL M. (dir.), p. 257-273.

<sup>2446</sup> SASSIER Y., *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, op. cit., p. 161 et 171.

<sup>2447</sup> Nous ne traitons pas ici des promesses aux églises qui depuis le sacre de Louis le Bègue en 877 limitent théoriquement le pouvoir législatif royal au respect du « *privilegium canonicum* » et de la « loi » ecclésiastique, voir MARTIN V. « Le "*privilegium canonicum*" dans le sacre des rois de France », in *Revue des Sciences Religieuses*, t. 17, fasc. 1, 1937, p. 1-24 et en particulier p. 9-11. 1

<sup>2448</sup> « *Populo quoque nobis credito, me dispensationem legum, in suo iure consistentem, nostra auctoritate concessurum.* » (Mémorandum du couronnement de Philippe I<sup>er</sup>, *OCF*, p. 228 ; nous traduisons)

<sup>2449</sup> Bodin trouve ce récit dans un manuscrit « de la bibliothéque de Rheims », voir BODIN J., *Les six livres de la République*, op. cit., 1576, p. 135.



<i>michi subiecto, pro posse et nosse facere et conservare salvo condigno misericordie respectu, sicut in consilio fidelium nostrorum melius invenire poterimus.</i> <sup>2450</sup>	conserverai lois, justice et paix pour la sainte Église et le peuple qui m'est soumis, en veillant à respecter la miséricorde qui convient, et de la façon qui nous sera apparue la meilleure au conseil de mes fidèles <sup>2451</sup>
--	---

Or, dans ce serment, le roi *fait* la loi, tandis que ses fidèles peuvent au mieux le conseiller. En somme, nonobstant la parenthèse hincmarienne et le couronnement libéral de 1825, les promesses puis serments du sacre royal français ne stipulent pas des conditions exclusives de la souveraineté royale au sens bodinien du terme ; ils obligent essentiellement envers les lois divines et naturelles en invoquant « la paix », « l'équité » et « la miséricorde » que le roi doit à son « peuple »<sup>2452</sup>.

En définitive, quoique l'institution du sacre consiste par nature dans la double donation d'un pouvoir constitué par Dieu et le peuple, il ne faut pas oublier que cette cérémonie s'adapte aux réalités diverses des régimes. Le sacre peut valablement sanctionner une monarchie contractuelle, absolue, constitutionnelle, limitée ou parlementaire, par la simple modification des serments<sup>2453</sup>. C'est pourquoi l'institution du sacre et couronnement est-elle encore de nos jours d'actualité ; elle qui fait la fierté<sup>2454</sup> de la monarchie parlementaire britannique, gouvernant « les peuples [...] selon leurs lois et coutumes respectives »<sup>2455</sup>.

<sup>2450</sup> *Ordo* de 1200, *OCF*, p. 262 ; le texte est identique à deux mots près dans l'*ordo* de 1250, *OCF*, p. 360.

<sup>2451</sup> Traduit par : GOULLET M. (trad.), « Texte latin et traduction française du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France », *op. cit.*, p. 286.

<sup>2452</sup> Voir note 873.

<sup>2453</sup> De même, la liturgie peut modifier l'oraison *Sta et retine* selon qu'il s'agit d'une succession héréditaire comme en France et en Angleterre ou élective comme en Germanie (voir note 1603).

<sup>2454</sup> Sur l'utilisation politique, depuis Guillaume III, du couronnement comme un « *wonderful spectacle* » devant marquer « *the imagination of the multitude* », voir MCCOY R., « "The Wonderful Spectacle" the Civic Progress of Elizabeth I and the Troublesome Coronation », in BAK M. (dir.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 217-225.

<sup>2455</sup> « *I solemnly promise and swear to govern the People of the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland, Canada, Australia, New Zealand and the Union of South Africa, Pakistan and Ceylon, and of my Possessions and the other Territories to any of them belonging or pertaining, according to their respective laws and customs.*

*I will to my power cause Law and Justice, in Mercy, to be executed in all my judgements.* » (*Coronation oath of Queen Elizabeth II*, Richmond, The National Archives, MS C 57/17, 1953, page unique ; nous traduisons)

## Sources

Contrairement à l'époque moderne et contemporaine, de manière générale les médiévaux ne s'identifient pas à un « prénom » et à un « patronyme héréditaire, transmis de père en fils ». Leur « système de désignation » des individus évolue, passant d'un « système de nom unique » au haut Moyen Âge à un « système à deux éléments, un nom et un surnom » au bas Moyen Âge. C'est pourquoi, pour simplifier, l'identité de l'ensemble des auteurs médiévaux est présentée selon la forme et l'ordre habituellement usités et sans abréviation de leur « nom », qui est l'ancêtre de « notre prénom »<sup>2456</sup>.

### A. Les sources liturgiques

#### 1. Les sources liturgiques françaises

##### a. Manuscrits

- *Ordo* de 1250, Paris, BNF, MS latin 1246, fol. 1<sup>r</sup>-42<sup>r</sup>.
- *Ordo* de Charles IV et Jeanne d'Évreux, Urbana, University of Illinois Library, MS non numéroté intitulé *Ordo ad consecrandum et coronandum regem et reginam Franciae*, fol. 1<sup>r</sup>-23<sup>v</sup>.
- *Ordo* de Charles V, Londres, British Library, MS Cotton, Tiberius B VIII/2, 1365, fol. 43<sup>r</sup>-74<sup>v</sup>.
- *Ordo* de Wolfenbüttel, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, MS Cod. Guelf. 82.3 Aug. 2<sup>o</sup>, fol. 1<sup>r</sup>-30<sup>v</sup>.
- Traduction de l'*ordo* de Reims, Londres, British Library, MS Cotton, Tiberius B VIII/2, 1365, fol. 35<sup>r</sup>-41<sup>r</sup>.

---

<sup>2456</sup> BECK P. *et al.*, « Chapitre premier. Nommer au Moyen Âge : du surnom au patronyme », in ZEI G. *et al.* (dir.), *Le patronyme : Histoire, anthropologie, société*, Paris, CNRS, 2001, p. 13-31, p. 13.

## b. Imprimés

- « Formulaire moderne qui s'observe au sacre et couronnement des roys de France [...] Recueilly exprés pour servir au sacre de Louys XIII », in GODEFROY Th. et D. (éd.), *op. cit.*, t. 1, p. 52-76.
- « *Relation de la cérémonie du sacre et couronnement du roi Louis XV* », in DU MONT, augmenté par ROUSSET (éd.), *Le cérémonial diplomatique des cours de l'Europe*, t. 1, Amsterdam, Janssons, 1739, p. 221-234.
- DEWICK E. S. (éd.), *The coronation book of Charles V. of France (Cottonian ms. Tiberius B. VIII.) with collotypes of all the miniatures in the Ms. and reproductions of seven of them in colours and gold*, Londres, Harrisson and Soons, 1899, 107 fol.
- GARNIER J.-M., *Le sacre et couronnement de Louis XIV*, Paris, Garnier, 1720, 160 p.
- GERVAIS DE BELLEME, *Procès-verbal du sacre de Philippe Ier, à Rheims, le 23 mai 1059*, GUIZOT Fr. (trad.), *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, Paris, Brière, 1825, p. 87-92.
- GODEFROY Th. et D., *Le cérémonial françois*, t. 1, Paris, Cramoisy, 1649, 1026 p.
- GODEFROY Th., *Le cérémonial de France*, Paris, Pacard, 1619, 718 p.
- *Le sacre de S.M. l'empereur Napoléon : dans l'église métropolitaine de Paris, le XI frimaire an XIII, dimanche 2 décembre 1804*, LAMARQUE Ph. (éd.), Sommières, Romain Pages, 2004, 144 p.
- *Ordines Coronationis Franciae. Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, JACKSON R. A. (éd.), vol. 1 et 2, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1995, 2000, 722 p., pagination continue, abréviation : OCF.
- PICHON Th. et GOBET N., *Journal historique du sacre et du couronnement de Louis XVI, roi de France*, Paris, Vente, Librairie des Menus plaisirs du roi, 1775, 124 p.
- PICHON Th.-J. et GOBET N., *Sacre et couronnement de Louis XVI*, Paris, Vente, 1775, 92 p.
- *Relation complète du sacre de Charles X, avec toutes les modifications introduites dans les prières et les cérémonies, et la liste de tous les fonctionnaires publics qui ont été appelés au sacre par lettres closes*, DARMAING (éd.), Paris, Baudoin, 1825, 186 p.
- THOU (de) N., *Cérémonies observées au sacre et coronement du tres-chrestien et tres-valeureux Henry III. Roy de France et de Navarre*, Paris, Mettayer et L'Huillier, 1594, 63 fol.

## 2. Les sources liturgiques non spécifiquement françaises

### a. Manuscrit

- GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Rational ou manuel des divins offices*, JEAN GOLEIN (trad.), Paris, BNF, MS Français 437, 1374, 404 fol.

### b. Imprimés

- « *An English Coronation Order of the Twelfth Century* », WICKHAM LEGG L. G. (éd.), *op. cit.*, p. 30-42.

- « Cérémonies du couronnement de l'empereur Mathias, et de l'impératrice Anne, fait à Francfort le 24 et 26 juin 1612 », in DU MONT, augmenté par ROUSSET, *Le cérémonial diplomatique des cours de l'Europe*, t. 1, Amsterdam, Janssons, 1739, p. 597-601.

- « *Coronatio aquisgranensis* », Rodolf I<sup>er</sup>, 21 octobre 1273, *MGH LL 2*, p. 384-392.

- ROGER DE HOVEDEN, *Incipit ordo coronationis Ricardi regis Anglie*, in WICKHAM LEGG L. G. (éd.), *op. cit.*, « *Coronation of Richard I* », p. 46-53.

- « *De benedictione et coronatione aliorum regum et reginarum* », in *Le Pontifical*, t. 3, *op. cit.*, p. 436-446.

- « *De benedictione et coronatione regis* », in *Pontificalis ordinis liber incipit*, Rome, Planck, 1485, <http://diglib.hab.de/inkunabeln/408-theol-2f/start.htm>, 620 i. (images), i. 213-226 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII. Pont. Max.*, Rome, *Ex Typographia Medicaea*, 1611 (1596), 504 p., p. 161-171 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII. Primum ; nunc denuo Urbani VIII. Auctoritate recognitum*, Paris, Jean Henault, 1665 (1644), 632 p., p. 200-217 ; in *Pontificale Romanum Clementis VIII ac Urbani VIII jussu editum et a Benedicto XIV recognitum et castigatum*, Paris, A. Jouby, 1859 (1752), 596 p., p. 159-173 ; in *Pontificale romanum summorum pontificum jussu editum a Benedicto XIV. et Leone XIII. pont. max. recognitum et castigatum*, Regensburg, F. Pustet, 1891 (1888), 460 p., p. 96-103.

- « *De examinatione, ordinatione et consecratione episcopi* », in *Le Pontifical*, t. 3, *op. cit.*, p. 393).

- « *De ordinatione romani pontificis* », in ANDRIEU M. (éd.), *Les ordines romani du Haut Moyen Âge*, t. 4, *op. cit.*, p. 299 ;

- « *In Christi nomine, incipit ordo ad vocandum et examinandum seu consecrandum electum episcopum* », in ANDRIEU M. (éd.), *Les ordines romani du Haut Moyen Âge*, t. 4, *op. cit.*, p. 99-110.
- « *Incipit examinatio in ordinatione episcopi secundum Gallos* », in VOGEL C. et REINHARD E. (éd.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, *op. cit.*, p. 207-226.
- « *Incipit ordo ad benedicendum imperatorem quando coronam accipit* », in *Le Pontifical*, t. 2, *op. cit.*, p. 382-385.
- « *Incipit ordo ad vocandum et examinandum seu consecrandum electum in episcopum iuxta morem romanae ecclesiae* », in *Le Pontifical*, t. 1, *op. cit.*, p. 138-152.
- « *Incipit ordo ad vocandum seu examinandum vel consecrandum electum episcopum, quod si fuerit electus de ecclesia romana non examinabitur prerogativa romane ecclesie* », in *Le pontifical*, t. 2, *op. cit.*, p. 351-368.
- « *Incipit ordo qualiter rex Teutonicus Roman ad suscipiendam coronam imperii venire debeat ibique per manum romani pontificis imperatorem coronari* », in *Le Pontifical*, t. 1, *op. cit.*, p. 252-254.
- « *Incipit ordo qualiter romanus pontifex apud basilicam beati Petri apostoli debeat ordinari* », in *Le pontifical*, t. 2, *op. cit.*, p. 369-370.
- « *Incipit ordo qualiter romanus pontifex apud basilicam beati Petri apostoli debeat consecrari* », in *Le pontifical*, t. 2, *op. cit.*, p. 370-380.
- « *Incipit ordo romanus ad benedicendum imperatorem quando coronam accipit* », in ANDRIEU M. (éd.), *Les ordines romani du Haut Moyen Âge*, t. 4, *op. cit.*, p. 459-462.
- « *Liber regalis* », WICKHAM LEGG L. G. (éd.), *English coronation records*, New College, Oxford, 1901, 413 p., p. 81-112.
- « *Oratio in imperatoris inauguratione* », in GOAR J. (éd.), *Euchologion sive rituale Graecorum*, 2e éd., Venise, Ex Typographia Bartholomaei Javarina, 1730, p. 726 et 727.
- « *Orationes istae dicendae sunt a domno papa super archiepiscopum ante pallium* », in VOGEL C. et REINHARD E. (éd.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, *op. cit.*, p. 229-230.
- « *Ordinatio episcopi* », in ANDRIEU M. (éd.), *Les ordines romani du Haut Moyen Âge*, t. 4, *op. cit.*, p. 73-75.
- « *Ordo ad benedicendum imperatorem in ecclesia Aquisgranensi. Ex ms. codice bibliotheca regiae num. 4226. annorum minimim trecentorum* », in MARTENE E. (éd.), *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. 2, Anvers, Joannis Baptistae de la Bry, 1736, col. 579-584.

- « *Ordo ad benedicendum imperatorem in ecclesia Mediolanensi. Ex ms. codice bibliotheca regiae, annorum circiter 400. num. 4208* », in MARTENE E. (éd.), *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. 2, Anvers, Joannis Baptistae de la Bry, 1736, col. 584-588.
- « *Ordo ad benedicendum seu coronandum imperatorem* », in *Le Pontifical*, t. 2, op. cit., p. 385-408.
- « *Ordo ad coronandum regem Boemorum* », in CIBULKA J. (éd.), *Český řád korunovační a jeho původ*, Prague, Nákladem a tiskem Československé akciové tiskárny, 1934, p. 76-96.
- « *Ordo coronandi regis Poloniae* », in KUTRZEBA S., *Archiwum Komisji Historycznej*, Cracovie, Nakladem Akademii Umiejetnosci, t. 11, 1909-1913, p. 133-216.
- « *Ordo qualiter ordinetur romanus pontifex* », in ANDRIEU M. (éd.), *Les ordines romani du Haut Moyen Âge*, t. 4, op. cit., p. 307-308.
- « *Ordo romanus ad benedicendum regem vel reginam, imperatorem vel imperatricem coronandos* », in *Le Pontifical*, t. 3, op. cit., p. 427-435.
- « *ordo romanus ad romanum pontificem ordinandum* », in *Le Pontifical*, t. 3, op. cit., p. 395-396.
- « *Ritus benedicendi et coronandi reges Hungariae, qui obtinuit, dum Albertus V, dux Austriae in regem Hungariae coronaretur* », in PEZ B. et HUEBER Ph. (éd.), *Codex diplomatico-historico-epistolaris*, t. 5, pars III : *Ab Anno Christi MCCCVIII. usque ad MCCCCXXXVIII*, Augustae vind. et Graecii, Sumptibus fratrum Veithiorum, 1729, p. 228-232.
- AMALAIRE, *De ecclesiasticis officiis*, PL 105, 985-1242.
- ANDRIEU M. (éd.), *Le Pontifical romain au Moyen-Age* (abréviation : *Le Pontifical*), t. 1 : *Le Pontifical romain du XII<sup>e</sup> siècle*, t. 2 : *Le Pontifical de la curie romaine au XIII<sup>e</sup> siècle*, t. 3 : *Le Pontifical de Guillaume Durand*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, coll. « Studi e Testi », 1938, 1940, 308 p., 588 p., 692 p.
- ANDRIEU M. (éd.), *Les ordines romani du Haut Moyen Âge*, t. 4 : *Les textes (suite)*. (*Ordines XXXV-XLIX*), Louvain, Spicilegium sacrum lovaniense, coll. « Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents », 1956, 544 p.
- BENOÎT DE PETERBOROUGH, *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, « *Incipit ordo coronationis regis Ricardi* », STUBBS W. (éd.), *The chronicle of the reigns of Henry II. and Richard I. A. D. 1169-1192 ; know commonly under the name of Benedict of Peterborough*, vol. 2, Londres, Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1867, 386 p., p. 80-83.
- CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, DAGRON G. et FLUSIN B. (dir.), t. 1 : *Introduction générale. Livre I, chapitres 1-46*, FLUSIN B. (éd. trad. et notes), t. 2 : *Livre I, chapitres 47-92 et 105-106*, FLUSIN B. (éd.), DAGRON G. (trad. et

- notes), *Livre I, chapitres 93-104*, FEISSEL (éd., trad. et notes), t. 3 : *Livre II*, DAGRON G. (éd., trad. et notes), Paris, ACHCByz, 2020, 356 p., 472 p., 438 p.
- CORIPPE, *Éloge de l'empereur Justin II*, ANTÈS S. (éd. et trad.), Paris, Les belles lettres, 1981, 160 p.
  - *Coronation oath of Queen Elizabeth II*, Richmond, The National Archives, MS C 57/17, 1953, page unique.
  - *Coronation of their Majesties King Georges VI et Queen Elizabeth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1937, 62 p.
  - *Elizabeth Crowned Queen*, New York, Crown Publishers, 1953, 128 p.
  - ELZE R. (éd.), *Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und des Kaiserin*, tiré à part de : *Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris Germanici antiqui*, vol. 9 : *Ordines coronationis imperialis*, Hanover, Hahnsche Buchhandlung, 1960, 230 p.
  - GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Guillelmi Duranti Rationale divinatorum officiorum. I-IV*, DAVRIL A. et TIBODEAU T. (éd.), Turnhout, Brepols, coll. « Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis », 1995, 602 p.
  - GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Rational ou manuel des divins offices*, BARTHÉLEMY Ch. (éd et trad.), t. 1 et 2, Paris, Vivès, 1854, 458 p., 540 p.
  - MATTHIEU PARIS, « *De coronatione regis Ricardi et modo coronandi* », *Chronica majora*, LUARD H. R. (éd.), vol. 2 : *A. D. 1067 to A. D. 1216*, Londres, Longman, 1874, 669 p., p. 348-350.
  - *Ordo ad benedicendum ducem Aquitaniae*, PÉPIN G. (éd. et trad.), « Les couronnements et les investitures des ducs d'Aquitaine (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », in *Francia*, vol. 36, 2009, p. 35-65, p. 58-65.
  - *Ordo d'Alfonse III, Saragosse, 1286*, in PALACIOS MARTIN B., *La coronacion de los reyes de Aragon. 1204-1410. Aportacion al estudio de las estructuras medievales*, Valence, 1975, 344 p., Appendice n° XXI, p. 317-321.
  - VOGEL C. et REINHARD E. (éd.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, t. 1 : *Le texte : (NN. I-XCVIII)*, t. 3 : *Introduction générale et tables*, coll. « Studi e testi », Vatican, Bibliothèque Apostolique du Vatican, 1963, 1972, 369 p., 228 p.
  - WICKHAM LEGG L. G. (éd.), *English coronation records*, New College, Oxford, 1901, 413 p.

## B. Les sources historiographiques médiévales (chroniques et épîtres)

- « Journal du siège d'Orléans et du voyage de Reims », *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 94-202.
- « L'abrégiateur du procès », *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 254-266.
- ABBON DE SAINT-GERMAIN, *De bello Parisiaco*, PL 132, 723-761.
- *Annales de Saint-Bertin*, GRAT F., VIELLIARD J. et CLÉMENT S. (éd.), LEVILLAIN L. (introduction et notes), Paris, C. Klincksieck, 1964, 296 p.
- *Annales de Saint-Bertin*, GUIZOT Fr. (trad.), *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, Paris, Brière, 1824, p. 115-350.
- *Annales Laureshamenses*, MGH SS 1, p. 19-39.
- *Annales Mettenses priores*, MGH SS rer. Germ. 10, p. 1-98.
- *Annales regni Francorum*, MGH SS rer. Germ. 6, 204 p.
- *Annales sanctae Columbae Senonensis*, MGH SS 1, p. 102-109.
- *Annales Vedastini*, MGH SS rer. Germ. 12, p. 40-82.
- ANSCHAIRE DE BRÊME, *Vita S. Willehadi*, MGH SS 2, p. 331-390.
- ANTONIO MOROSINI, *Chronique d'Antonio Morosini*, LEFÈVRE-PONTALIS G. (éd.), DOREZ L. (trad.), t. 3, Paris, Renouard, 1901, 392 p.
- CHARTIER J., *Chronique de Charles VII roi de France*, VALLET DE VIRIVILLE A. (éd.), t. 1, Paris, Jannet, 1858, 272 p.
- *Chronicon Moissiacense*, MGH SS 1, p. 280-313.
- *Chronique de la Pucelle*, VALLET DE VIRIVILLE A. (éd.), Genève, Slatkine, 1976, 540 p.
- *Chronique de Morigny (1095-1152)*, MIROT L. (éd.), Paris, Picard, 1912 (1909), 103 p.
- *Chronique des règnes de Jean II et de Charles V*, t. 1 : 1350-1364, DELACHENAL R. (éd.), Paris, Renouard, publication pour la Société d'histoire de France, 1910, 346 p.
- *Chronique du religieux de Saint-Denis*, BELLAGUET L.-Fr. (éd. et trad.), t. 1, Paris, Imprimerie de Crapelet, 1839, 792 p.
- *Clausula de unctione Pippini regis*, MGH SS 15, 1, p. 1.
- ÉGINHARD, *Annales Fuldenses I*, MGH SS rer. Germ. 7, p. 1-28.
- ÉGINHARD, *Annales Laurissenses et Einhardi*, MGH SS 1, p. 124-218.
- ÉGINHARD, *Vie de Charlemagne*, HALPHEN L. (éd. et trad.), Paris, Les belles lettres, 1938, 128 p.
- ÉGINHARD, *Vita Karoli*, MGH SS rer. Germ. 25, 60 p.



- ENGUERRAN DE MONSTRELET, *La chronique d'Enguerran de Monstrelet*, DOUËT-D'ARCQ L. (éd.), t. 4, Paris, Jules Renouard, 1860, 482 p.
- FLODOARD, *Flodoardi annales*, MGH SS 3, p. 363-408.
- GÉLU J., *De la venue de Jeanne*, HANNE O. (éd. et trad.), *Un traité scolastique en faveur de Jeanne d'Arc (1429)*, Aix-en-Provence, PUP, 2012, 182 p.
- *Gesta Ludovici octavi, Francorum regis*, BRIAL M.-J.-J. (éd.), DELSILE L. (nouvelle éd.), *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 17, Paris, Victor Palmé, 1878, p. 302-311.
- *Grandes chroniques de France*, Paris, BNF, MS latin 2813, 543 fol.
- GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, 2, 40, PL 71, 185-240.
- GRÉGOIRE VII, *Gregorii VII registrum, Herimanno Metensi episcopi*, Rome, 15 mars 1081, MGH Epp. sel. 2, 2, livre 8, n° 21, p. 546-563.
- GUILLAUME DE NANGIS, *Gesta Ludovici IX*, BOUQUET M. et DELISLE L. (éd.), *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XX, Paris, Daunou et Naudet, 1840, p. 312-465.
- GUILLAUME LE BRETON, *Philippide*, DELABORDE H.-Fr. (éd.), *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton. Historiens de Philippe-Auguste*, t. 2 : *Philippide de Guillaume le Breton*, Paris, Renouard, 1885, 512 p.
- HELGAUD DE FLEURY, *Epitoma vitae regis Rotberti Pii*, BAUTIER R.-H., et LABORY G. (éd.), *Vie de Robert le Pieux*, Paris, Éditions du Centre national de recherche scientifique, 1965, 166 p.
- HINCMAR DE REIMS, *De ordine palatii*, PROU M. (éd., trad. et notes), *Bibliothèque de l'École des hautes études*, fasc. 58, Paris, Vieweg, 1885, 98 p.
- HINCMAR DE REIMS, *Epistola XIX. Ad Ludovicum III regem*, 5, PL 126, 110-117.
- HINCMAR DE REIMS, *Epistola synodi Carisiacensis ad Ludovicum regem Germaniae directa*, novembre 858, n° 297, MGH Capit. 2, p. 427-441.
- HINCMAR DE REIMS, *Epistola XXXIX. Ad clerum et plebem Bellavacensem. Pro episcopi electione*, PL 125, 258-261.
- HINCMAR DE REIMS, *Vita S. Remigii*, PL 125, 1129-1180.
- HINCMAR DE REIMS, *Annales de Saint-Bertin*, troisième partie, GRAT F., VIELLIARD J. et CLÉMENT S. (éd.), LEVILLAIN L. (introduction et notes), Paris, C. Klincksieck, 1964, p. 84-251.
- JEAN DE SALISBURY, *The Letters of John of Salisbury*, t. 1 : *The Early Letters (1153-1161)*, BUTLER H. E., MILLOR W. J., et BROOKE C. (éd. et trad.), Oxford, Clarendon Press, coll. « Oxford Medieval Texts », 1986, lettre 111, p. 180-182.

- JEAN FROISSART, *Chroniques*, LUCE S. (éd.), *Chroniques de J. Froissart*, t. 6, Paris, Renouard, 1876, 384 p.
- JEAN VIII, *Sermo domini apostolici Johannis in synodo episcoporum*, MARTIN BOUQUET (éd.), *Recueil des historiens de des Gaules et de la France*, t. 7, Paris, 1870, p. 694-697.
- JEANNE D'ARC, *La lettre aux Anglais, Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 5, p. 96-98.
- JEANNE D'ARC, *Lettre de la Pucelle aux habitants de Reims, le 28 mars 1430, Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, t. 4, p. 161-162.
- JEANNE D'ARC, *Lettre de la Pucelle aux habitants de Reims, le 5 août 1429, Procès...*, QUICHERAT J. (éd.), *op. cit.*, p. 139 et 140.
- *Journal d'un bourgeois de Paris. 1405-1449*, TUETÉY A. (éd.), Paris, Champion, 1881, 414 p.
- *Journal du siège d'Orléans. 1428-1429*, CHARPENTIER P. et CUISSARD Ch. (éd.), Orléans, Herluison, 1896, 410 p.
- *L'abrégiateur du procès*, DONCOEUR P. (éd.), *La minute française des interrogatoires de Jeanne la Pucelle*, Paris, Argences, 1952, 310 p.
- L'ASTRONOME (anonyme), *Vita Hludowici*, *MGH SS rer. Germ.* 64, p. 279-555.
- *Les grandes chroniques de France*, PAULIN PARIS A. (éd.), t. 6, Paris, Techener, 1838, 504 p.
- *Les grandes chroniques de France*, VIARD J. (éd.), t. 7 : *Louis VIII et Saint Louis*, Paris, Honoré Champion, 1932, 296 p.
- *Liber pontificalis*, DUCHESNE L. (éd.), t. 1 et 2, Paris, Thorin, 1886, 1892, 536 p, 650 p.
- MUNTANER RAMON, *Chronique de Ramon Muntaner*, BUCHON J. A. (éd. et trad.), t. 2, Paris, Verdière, 1827, 444 p., chap. CCXCVII, p. 430-441.
- PIERRE DE BLOIS, *Lettre 94*, *PL* 207, 293-297.
- PIERRE DE VAULX-CERNAY, *Historia Albigensis*, 70 et 71, *PL* 213, 663-670.
- PRIMAT, *Chronique*, DE WAILLY, DELSILE et JOURDAIN (éd.), DU VIGNAY J. (trad), *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 23, Paris, Welter, 1894, p. 1-106.
- PRUDENCE DE TROYES, *Annales de Saint-Bertin*, deuxième partie, GRAT F., VIELLIARD J. et CLÉMENT S. (éd.), LEVILLAIN L. (introduction et notes), Paris, C. Klincksieck, 1964, p. 17-84.
- RABAN MAUR, *Appendix ad Hrabanum, Epistola ad Brunwardum abbatem*, *MGH Epp.* 5, p. 517-533.

- RAOUL GLABER, *Chronique*, GUIZOT Fr. (trad.), *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, Paris, Brière, 1824, p. 163-355.
- RAOUL GLABER, *Les cinq livres de ses histoires. (900-1044)*, PROU M. (éd.), Paris, Picard, 1886, 144 p.
- *Récits d'un bourgeois de Valenciennes (XIV<sup>ème</sup> siècle)*, KERVYN de LETTENHOVE J. (éd.), Genève, Mégariotis Reprints, 1979 (1877), 426 p.
- RÉGINON DE PRÜM, *Chroniques*, MGH SS 1, p. 537-612.
- RICHER DE REIMS, *Histoire de son temps*, Livre 1, chap. 12, PERTZ G.-H. (éd.), GUADET J. (trad.), t. 1, Paris, Renouard, 1845, 277 p.
- RIGORD, *Gesta Philippi Augusti*, DELABORDE H.-F. (éd.), *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton. Historiens de Philippe-Auguste*, t. 1 : *Chroniques de Rigord et de Guillaume le Breton*, Paris, Renouard, 1882, p. 1-167.
- SUGER, *Vita Ludovici regis VI*, 13, PL 186, 1255-1340.
- THÉGAN, *Vita Ludovici imperatoris*, MGH SS 2, p. 585-648.
- Troisième continuateur de Frédégaire, *Chronicum*, PL 71, 677-685.
- Troisième continuateur de Frédégaire, *Chronique de Frédégaire*, GUIZOT Fr. (trad.), *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, Paris, Brière, 1823, p. 155-265.
- WIDUKIND DE CORVEY, *Res gestae Saxonicae*, 2, 1, MGH SS 3, p. 408-467.
- YVES DE CHARTRES, *Lettres d'Yves de Chartres*, GIORDANENGO G. (éd. et trad.), Orléans, éd. électronique TELMA (IRHT), 2017 [en ligne], acte n° 21127 (yves-de-chartres-189), <http://telma-chartes.irht.cnrs.fr/yves-de-chartres/notice/21127> [mise à jour : 21/09/2017]).

## C. Littérature politique et théologie<sup>2457</sup> médiévales

### 1. Manuscrits

- PIERRE LE CHANTRE, *Commentaire sur les Livres des Rois*, in 1 Roi 1, 35, Paris, BNF Arsenal, MS 44, 382<sup>a</sup>, cité par BUC Ph., *op. cit.*, p. 316, note 13.
- PIERRE LE CHANTRE, *Commentaire sur les Livres des Rois*, in 1 Sam 10, 24, Oxford, MS Bodley SC 2717, 7<sup>va</sup>, cité par BUC Ph., *op. cit.*, p. 320.

---

<sup>2457</sup> Cette section ne prend pas en compte les sources liturgiques spécifiquement listées dans la section « A. Les sources liturgiques ».

- ROUAL LE NOIR, *Moralia regum*, II, xix, in 1 Sam 8, 17 ; III, xviii, in 1 Sam 10, 24 ; V, lii, in 1 Sam 24, 5-6 ; Lincoln, MS Cathedral 25, 32<sup>rb</sup>, 42<sup>va</sup>, 80<sup>vb</sup>-81<sup>ra</sup> ; cités et traduits par BUC Ph., *op. cit.*, p. 372, 371, 374.

## 2. Imprimés

- Anonyme normand, *De consecratione pontificum et regum*, MGH Ldl 3, p. 662-679.
- BARTOLE, *Tractatus de tyranno*, QUAGLIONI D. (éd.), *Politica e diritto nel trecento italiano. il "de tyranno" di bartolo da sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati "De Guelphis et Gebellins", "De regimine civitatis" e "De tyranno"*, Florence, Leo S. Olschki, 1983, p. 175-213.
- *Disputatio inter clericum et militem*, NORMAN N. E. (éd.), « A dispute between a priest and a knight », in *American Philosophical Society*, vol. 111, n° 5, 1967, p. 288-309.
- ÉTIENNE DE FOUGÈRES, *Le livre des manières*, THOMAS J. T. E. (éd. et trad.), Paris, Louvain, Peeters, 2013, 306 p.
- GILLES DE ROME, *De ecclesiastica potestate*, DYSON R. W. (éd. et trad.), *Giles of Rome's. On Ecclesiastical Power*, New York, Columbia university press, 2004, 406 p.
- GUILLAUME D'OCKHAM, *Octa quaestiones de potestate pape*, SIKES J. G. (éd.), *Opera Politica*, vol. 1, Manchester, University of Manchester at the University Press, 1940, 374 p.
- GUILLAUME DURAND DE SAINT POURÇAIN, *Circa originem potestatum et iurisdictionum quibus populus regitur*, VANDERJAGT A. J. (éd.), *Laurens Pignon, op : Confessor of Philip the Good*, Venlo, Jean Miélot, p. 57-133.
- HÉLINAND DE FROIDMONT, *De bono regimine principis*, 23, PL 212, 735-746.
- HÉLINAND DE FROIDMONT, *Sermones*, 25, *In festo omnium sanctorum III*, PL 212, 685-692.
- HENRI DE CRÉMONE, *De potestae papae*, SCHOLZ R. (éd.), *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1903, p. 459-471.
- HINCMAR DE REIMS, *De praedestinatione*, 125, 65-474.
- HINCMAR DE REIMS, *De una et non trina deitate*, PL 125, 473-618.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, 2, 2, 4, PL 176, 172-618.
- JACQUES DE VITERBE, *De regimine christiano*, ARQUILLÈRE H.-X. (éd.), *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe. De regimine christiano (1301-1302)*, Paris, Beauchesne, 1926, 314 p.

- JACQUES DE VITERBE, *De regimine christiano*, DYSON R. W. (éd. et trad.), *James of Viterbo. On Christian government. De regimine christiano*, Woodbridge, The Boydell Press, 1995, 160 p.
- JEAN DE GERSON, *Discours au roi contre Jean Petit*, 4 septembre 1413, GLORIEUX (éd.), *op. cit.*, n° 389, p. 1005-1030.
- JEAN DE GERSON, *Vivat rex*, 7 novembre 1405, GLORIEUX (éd.), *Œuvres complètes*, vol. 7, t. 2 : *L'œuvre française. Sermons Discours (340-398)*, Paris, Desclée, 1968, n° 398, p. 1137-1185.
- JEAN DE MONTREUIL, *Traité "À toute la chevalerie"*, ORNATO E., PONS N., OUY G. (éd.), *op. cit.*, p. 89-149.
- JEAN DE MONTREUIL, *Traité contre les Anglais*, ORNATO E., PONS N., OUY G. (éd.), *Opera*, vol. 2 : *L'œuvre historique et polémique*, Turin, Giappichelli, 1975, p. 195, n° 222.
- JEAN DE PARIS, *Tractatus de potestate regia et papali*, LECLERCQ J. (éd.), *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Paris, Vrin, coll. « L'Église et l'État au Moyen Âge », n° 5, 1942, 268 p.
- JEAN DE SALISBURY J., *Le policratique de Jean de Salisbury. Livres VI et VII*, BRUCKER Ch. (éd.), FOULECHAT D. (trad.), Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises », BADEL P.-Y (dir.), 2013, 750 p.
- JEAN DE SALISBURY, *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372). Livres I-III*, BRUCKER Ch. (éd.), FOULECHAT D. (trad.), Droz, Genève, coll. « Publications romanes et françaises », n° 209, 1994, 450 p.
- JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, 6, 10, *PL* 199, 378-822.
- JEAN DE TERREVERMEILLE, *Contra rebelles suorum regum*, BONNAUD J. (éd.), Lyon, C. Fradin, 1526 (1419), 121 f.
- JEAN DE TERREVERMEILLE, *First Tract. First Article of the First Tract*, GIESEY R. E. (éd. et trad.), 2010, consulté le 13.12.2018, [www.regiesey.com/terrevermeille/terrevermeille\\_english\\_tract\\_I\\_articles\\_1-2.pdf](http://www.regiesey.com/terrevermeille/terrevermeille_english_tract_I_articles_1-2.pdf).
- JEAN DE TERREVERMEILLE, *Three Tractates. New edition of the Latin text, with English summaries*, GIESEY R. E. (éd.), 2010, consulté le 13.12.2018, [http://www.regiesey.com/terrevermeille/terrevermeille\\_home.htm](http://www.regiesey.com/terrevermeille/terrevermeille_home.htm).
- JEAN DE TERREVERMEILLE, *Tractatus contra rebelles suorum regum*, BONNAUD J. (éd.), Lyon, C. Fradin, 1526, 121 f. (abréviation : *Tract.*).
- JEAN GOLEIN, *Traitié de la consecracion des princes*, BRUCKER Ch. et DEMAROLLE P. (éd.), *Le "Racional des divins offices" de Guillaume Durand. Livre IV, La messe, les*

"Prologues" et le "Traité du sacre" : liturgie, spiritualité et royauté : une exégèse allégorique, Genève, Droz, 2010, 1082 p.

- JEAN GOLEIN, *Traité de la consecration des princes*, JACKSON R. A. (éd.), « The "Traité du Sacre" of Jean Golein », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 113, n° 4, 15 août 1969, p. 305-324.

- JEAN JUVÉNAL DES URSINS, *Audite celi*, LEWIS P. S. (éd.), *Écrits politiques de Jean Juvénal des Ursins*, t. 1, Paris, Klincksieck, 1978, p. 143-281.

- JEAN JUVÉNAL DES URSINS, *Histoire de Charles VI*, GODEFROY Th. (éd.), Paris, Pacard, 1614, 544 p.

- JEAN JUVÉNAL DES URSINS, *Loquar in tribulacione*, LEWIS P. S. (éd.), *op. cit.*, p. 295-435.

- JONAS D'ORLÉANS, *De institutione regia*, DUBREUCQ A. (éd. et trad.), *Le Métier de roi*, coll. « Sources chrétiennes », n° 407, Paris, Cerf, 1995, 304 p.

- *Le songe du Vergier. Édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library*, SCHNERB-LIÈVRE M. (éd.), t. 1 : *Livre I*, Paris, CNRS, 1982, XCII p., 502 p.

- *Le Songe du Vergier. Édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library*, SCHNERB-LIEVRE M. (éd.), t. 2 : *Livre II*, Paris, CNRS, 1982, 496 p.

- LÉOPOLD DE BEBENBURG, *De iuribus et translatione imperii*, Strasbourg, Mathias Schürerius Schletstatinus, 1508, s. p.

- MARSILE DE PADOUE, *Defensor pacis*, SCHOLZ R. (éd.), fasci. 1 et 2, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1932-1933, 638 p.

- MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la paix*, QUILLET J. (trad.), Paris, Vrin, 1967, 584 p.

- NICOLE ORESME, *Le livre de Politiques d'Aristote*, DOUGLAS MENUT A. (éd.), *Maistre Nicole Oresme. Le livre de Politiques d'Aristote*, Philadelphie, American Philosophical Society, vol. 60, n° 6, 1970, 392 p.

- *Non ponant laici*, SCHOLZ R. (éd.), *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1903, p. 471-486.

- PAUL PONTANUS, « *opinio domini Pauli Pontani* », LANÉRY D'ARC P. (éd.), *Mémoires et consultations en faveur de Jeanne d'Arc par les juges du procès de réhabilitation d'après les manuscrits authentiques publiés pour la première fois [...] pour servir de complément et de tome VI aux Procès de condamnation et de réhabilitation de Jules Quicherat*, Paris, Alphonse Picard, 1889, p. 35-54.

- PIERRE BERTRAND, *Libellus*, DURAND DE MAILLANE P.-T. (éd.), *Les libertés de l'Église gallicane*, t. 3, Lyon, Pierre Bruyset Ponthus, 1771, p. 444-503.
- PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences*, 4 vol. : *Premier livre, Deuxième livre, Troisième livre, Quatrième livre*, OZILOU M. (éd. et trad.), Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2012-2015, 582 p., 508 p., 510 p., 582 p.
- PIERRE ROGER, *Oratio electi senonensis*, DURAND DE MAILLANE P.-T. (éd.), *op. cit.*, p. 457-479.
- *Quaestio de potestate papae*, DUPUY P. (éd.), *op. cit.*, p. 663-683.
- *Somnium Viridarii*, SCHNERB-LIÈVRE M. (éd.), t. 1 : *Livre I*, Paris, CNRS, 1993, 382 p.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître de saint Paul aux Romains*, BRALÉ (éd. et trad.), Paris, Vivès, 1869, édition numérique 2017, consultée le 09.10.2019, [http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/ecriture/romains.htm#\\_Toc201718886](http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/ecriture/romains.htm#_Toc201718886).
- THOMAS D'AQUIN, *De regno*, MARTIN-COTTIER M. (éd. et trad.), Paris, Egloff, coll. « Les classiques de la politique », 1946, 152 p.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. 1 : *I (Première partie)*, t. 2 : *I-II (Premier volume de la seconde partie)*, t. 3 : *II-II (Second volume de la seconde partie)*, t. 4 : *III (Troisième partie)*, RAULIN A. et al. (éd.), ROGUET A.-M. (trad.), Paris, Cerf, 1985-1990.
- *Tractatus de investitura episcoporum*, BERNHEIM E. (éd.), *MGH Ldl 2*, p. 495-504.
- VINCENT DE BEAUVAIS, *De l'institution morale du prince*, MUNIER Ch. (éd. et trad.), Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2010, 350 p.
- VINCENT DE BEAUVAIS, *Bibliotheca mundi seu speculi maioris*, t. 2 : *Speculum doctrinale*, Douai, Baltazaris Belleri, 1614, livre 7, chap. 24, col. 573-574.
- VINCENT DE BEAUVAIS, *Bibliotheca mundi seu speculi maioris*, t. 4 : *Speculum historiale*, Douai, Balthazar Bellère, 1624, 1334 p.

## **D. Droit savant médiéval**

### 1. Manuscrits

- *App. Ecce vicit leo*, sur *Decretum II*, D. 96, c. 6 *ad v. propria discernit*, et sur *Decretum II*, C. 15, q. 6, c. 3 *ad v. a regno deposuit*, Sankt Florian, Stiftsbibliothek, MS XI 605, fol. 1<sup>r</sup>-123<sup>v</sup>, fol. 32<sup>vb</sup>, et fol. 69<sup>va</sup> ; cité dans STICKLER A. M., « Imperator vicarius papae. Die Lehren der französisch-deutschen Dekretistenschule des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts über die

Beziehungen zwischen Papst und Kaiser », in *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, n° 62, 1954, p. 165-212, p. 205, note 69, et p. 198, note 62.

- ÉTIENNE LANGTON, *Questiones*, « *Quod uterque gladius est ecclesie* », Avranches, MS 230, fol. 292v ; Paris, BNF, MS latin 16385, fol. 116r ; Vatican, MS latin 4297, fol. 99vb-100ra ; cités par BALDWIN J. W., *op. cit.*, vol. 2 : *Notes*, 288 p., p. 110-111.

- *Glossa palatina*, Vatican, MS Palatini latini 658, 103 fol.

- GUILLAUME DE PARIS, *Formularius*, Paris, Bibliothèque Mazarine, MS 1319, fol. 98<sup>v</sup> et 99<sup>r</sup>, PISSARD H. (éd.), *Essai sur la connaissance et la preuve des coutumes en justice, dans l'ancien droit français et dans le système romano-canonique*, « Extrait du *Formularius* de Guillaume de Paris [*De Consuetudine*] », Paris, Arthur Rousseau, 1910, p. 188-197.

- HUGUCCIO, *Summa Decretorum*, Vatican, MS latin 2280, sur I, D. 96, c. 6, f. 87<sup>r</sup>.

- JEAN LE TEUTONIQUE, *Glose ordinaire sur Decretum II*, C. 23, q. 3, c. 11, Vatican, MS Palatini latini 624, fol. 194<sup>v</sup>.

- *Quaestiones Orielenses II*, Oxford, MS Oriel College 53, fol. 338<sup>r</sup>-339<sup>v</sup>, cité dans STICKLER A. M., « Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti », in *Salesianum*, vol. 15, n° 4, oct-déc 1953, p. 575-612.

## 2. Imprimés

- ABBON DE FLEURY, *Collectio canonum*, 4, PL 139, 473-508.

- ACCURSE, *Glossa ordinaria, Digestum novum*, Lyon, Hugues de la Porte, 1560, 1742 col. (abréviation : *Glos. ord. sur Dig.*).

- ALAIN L'ANGLAIS, « Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchischen Papsttums », STICKLER A. M. (éd.), in *Salesianum*, vol. 21, 1959, p. 346-406.

- ANDREA DE ISERNIA, *Commentaria in usus feudorum*, Naples, s. d., 1571, 321 fol.

- *Animal est substantia. Distinctiones*, COPPENS E. C. (éd.), Nimègue, s. d., 2015, pdf hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen, version du 23 décembre 2020, 1284 p.

- BALDE, *In primam digest veteris partem commentaria*, Venise, 1577, 348 f.

- BERNARD DE PARME, *Compilatio Decretalium Gregorii IX. Cum glossa Bernardi Bottini*, Francisco de Monelia, Venise, 1481, s. p.

- GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, JEAUNEAU E. (éd.), Paris, 1965, p. 67, cité et traduit par LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 159.



- GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Speculum iuris*, Bâle, Ambrosium et Avrelium, 1574, 924 p.
- JEAN LE TEUTONIQUE, *Glossa ordinaria, Decretum Gratiani emendatum et annotationibus illustratum una cum Glossis : Gregorii XIII. pont. max. iussu editum. Ad exemplar Romanum diligenter recognitum*, Paris, 1601, s. d., 2546 col. (abréviation : *Glos. ord. sur Decretum*).
- LAURENT D'ESPAGNE, *Des Laurentius Hispanus Apparatus zur Compilatio III auf der staatlichen Bibliothek zu Bamberg. Nebst einer Würdigung des Apparats*, GILLMANN F. (éd.), Mayence, Kirchheim, 1935, 144 p.
- *Les établissements de saint Louis*, VIOLLET P. (éd.), Paris, Librairie Renouard, 1881-1886, 4 vol.
- *Li livres de justice et de plet. d'après le ms. Paris, BnF fr. 2844*, PASTORE G. (éd.), Paris, ELEC, 2016, <http://elec.enc.sorbonne.fr/josticeetplet/>.
- PIERRE DE FONTAINES, *Le conseil*, MARNIER M. A. J. (éd.), Paris, Joubert, Durand, 1846, 532 p.
- *Summa "Omnis qui iuste iudicat" sive Lipsiensis*, WEIGAND R., LANDAU P. et KOZUR W. (éd.), t. 1, Cité du Vatican, Biblioteca apostolica vaticana, 2007, 558 p.
- *Summa Et est sciendum*, sur *Decretum* I, D. 22, c. 1, cité dans STICKLER A. M., « Imperator vicarius papae », *op. cit.*, p. 203, note 69.

## **E. Les sources législatives**

- BARRET S. et GRÉVIN B. (éd.), *Regalis excellentia. Les préambules des actes des rois de France au XIV<sup>e</sup> siècle (1300-1380)*, Paris, École nationale des chartes, 2014, 910 p.
- BONIFACE VIII (faux), *Scire te volumus*, DUPUY P. (éd.), *op. cit.*, p. 44.
- BONIFACE VIII, *Ante promotionem nostram*, 5 décembre 1301, DUPUY P. (éd.), *op. cit.*, p. 53 et 54.
- BONIFACE VIII, *Ausculata filii*, Latran, 5 décembre 1301, DIGARD G. *et al.* (éd.), *Les registres de Boniface VIII. [...] D'après les manuscrits originaux des archives du Vatican*, t. 3, Paris, Boccard, 1921, col. 328-335.
- BONIFACE VIII, *Bonifacii VIII p. in consistorio, ubi agebatur de discordia inter papam et regem Franciae*, DUPUY P. (éd.), *op. cit.*, p. 77-79.
- BONIFACE VIII, *Unam sanctam*, Latran, 18 novembre 1302, DIGARD G. *et al.* (éd.), *op. cit.*, col. 888-890.

- CHARLEMAGNE (faux), Saint-Denis, 813, *MGH DD Karol.* 1, n° 286, p. 429.
- CHARLES (futur Charles V), *Ordonnance du lieutenant général, rendue en conséquence des demandes des États généraux*, 3 mars 1356, *Isambert IV*, p. 814.
- CHARLES (futur Charles V), *Ordonnance en conséquence des États-généraux de Compiègne*, 14 mai 1358, *Isambert V*, p. 6 et 7).
- CHARLES II, *Édit de Pistes*, 25 juin 864, *MGH LL* 1, p. 488-499.
- CHARLES II, *Libellus proclamationis adversus Wenilonem*, 14 juin 859, *MGH Capit.* 2, p. 450-453.
- CHARLES V, *Édit, loi ou constitution qui fixe la majorité des rois à quatorze ans commencés*, août 1374, *Isambert V*, p. 415-423.
- CHARLES V, *Ordonnance ou testament qui défère la garde et la tutèle des enfans de France à la reine mère, à la charge de ne pas se remarier, et lui nomme un conseil*, octobre 1374, *Isambert V*, p. 431-439.
- CHARLES V, *Ordonnance qui dispose de la régence, en cas de décès du roi, avant la majorité de son fils aîné, et qui sépare la garde des enfans de la régence, et prescrit le serment du régent*, octobre 1374, *Isambert V*, p. 424-430.
- CHARLES VI, *Confirmation et traduction en français*, novembre 1392, *ORF VII*, p. 517-522.
- CHARLES VI, *Lettres portant révocation de toutes les aides et autres impositions levées depuis Philippe de Valois*, 16 novembre 1380, *Isambert VI*, p. 542.
- CHARLES VI, *Ordonnance portant révocation des engagements de biens domaniaux faits depuis l'avènement du roi, contrairement à son serment, et déclaration qu'il n'en sera plus fait à l'avenir que pour les apanages des princes*, 27 février 1401, *Isambert VII*, p. 9-13.
- CHARLES VI, *Ordonnance qui porte qu'après la mort du roi, son fils aîné, même s'il est mineur, usera de tous les droits de la royauté sans régence et qui règle la manière dont le royaume sera gouverné et à qui sera déferé la garde des enfans de France pendant leur minorité*, avril 1403, *Isambert VII*, p. 53-56.
- CHARLES VI, *Ordonnance sur le gouvernement du royaume en cas de décès du roi avant la majorité de son fils*, 26 décembre 1407, *Isambert VII*, p. 153-157.
- Conseil du royaume en parlement, *Acte de l'assemblée des princes, prélats et barons, tenue en Parlement, formant le conseil du royaume, dans lequel le régent accorde des dispenses d'âge au roi, mineur de douze ans, consent qu'il soit sacré et couronné et qu'il gouverne de l'avis de ses oncles*, octobre 1380, *Isambert VI*, p. 538-540.

- ISAMBERT Fr.-A., DECRUSY N., et JOURDAN A. (éd.), *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 1420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, 1822-1833, 19 vol., (abréviation : *Isambert*).
- JEAN II, *Ordonnance rendue en conséquence des états généraux de la Languedoyl, ou pays coutumiers, assemblés à Paris, vers la Saint-André*, 28 décembre 1355, *Isambert IV*, p. 738.
- JEAN II, *Ordonnances faites en conséquence des états généraux de la Languedoyl, assemblés à Paris, au mois de mars*, 12 mars 1355, *Isambert IV*, p. 763 et 764.
- LAURIÈRE (de) E. (éd.), *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, Paris, 1723-1849, 22 vol., (abréviation : *ORF*).
- *Leges Alamannorum*, I, 1, *MGH LL nat. Germ.* 5, 1, p. 62-157.
- *Lex Baiwariorum*, I, 1, *MGH LL nat. Germ.* 5, 2, p. 267-473.
- LOUIS I<sup>er</sup>, *Additamenta ad Hludowici Pii capitularia*, n° 197 : *Episcoporum de poenitentia, quam Hludowicus imperator professus est, relatio compendiensis*, oct. 833, *MGH Capit.* 2, p. 51-55.
- LOUIS I<sup>er</sup>, *Capitularia, II. Capitula monarchorum*, 10 juillet 817, *PL* 97, 379-394.
- LOUIS I<sup>er</sup>, *Ordinatio imperii*, n° 136, juillet 817, *MGH Capit.* 1, p. 270-273.
- LOUIS X, Ordonnance portant affranchissement des serfs du domaine du roi, moyennant finance, 2 juillet 1315, *Isambert III*, p. 103.
- LOUIS XV, *Édit concernant la succession à la couronne*, Paris, 8 juillet 1717, *Isambert XXI*, p. 147.
- PHILIPPE IV, Lettre, Narbonne, 9 octobre 1285, *Recueil de plusieurs pièces curieuses servant à l'histoire de Bourgogne*, PERARD E. (éd.), Paris, Cramoisy, 1664, p. 558 et 559.
- PHILIPPE LE BEL, *Sciat tua maxima*, DUPUY P. (éd.), *op. cit.*, p. 44.

## F. Sources diverses antiques

- AMBROISE DE MILAN, *De sacramentis*, 4, 2, *PL* 16, 437D et 5, 7, *PL* 16, 447C.
- ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1253 a, TRICOT J. (éd. et trad.), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2005, 590 p.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Quaestiones Evangeliorum*, 34, Mat 23, 17-19, *PL* 35, 1329.
- AULU-GELLE, *Les nuits attiques*, CHARPENTIER et BLANCHET (éd.), CHAUMONT, FLAMBART et BUISSON (trad.), *Œuvre complètes*, Paris, Garnier, Livre 15, chap. 27.
- *Biblia Sacra Vulgata*, WEBER R. et GRYSOON R. (éd.), 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

- CÉLESTIN I<sup>er</sup>, *Epistola XXI. B. Coelestini papae I ad episcopos Galliarum*, 11, *PL* 50, 535 et 536.
- *Corps de droit civil romain en latin et en français*, HULOT H. et al. (éd. et trad.), 14 t., Aalen, Scientia Verlag, 1979 (reproduction de l'édition de Paris, Rondonneau, 1803-1811).
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Sancti Cyrilli commentariorum in Joannem continuatio*, MIGNE J.-P. (éd.), *Patrologiae graecae*, t. 74, Paris, Bibliothecae cleri universae, 1863, col. 9-757, col. 622, livre 12, § 1039, sur Jean 18, 37.
- ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, *PL* 82, 72-728.
- JÉRÔME DE STRIDON, *Breviarium in Psalmos*, Ps. 81, *PL* 26, 1062-1067.
- JÉRÔME DE STRIDON, *Epistola CXLVI*, *PL* 22, 1192-1195.
- MAXIME DE TURIN, *De baptismo*, 3, *PL* 57, 777-782.
- ORIGÈNE, *Homélies sur les nombres*, n° 12, ISABELLE DE LA SOURCE (éd. et trad.), *Lire le Bible avec les Pères*, t. 2 : *Le cycle de Moïse (Exode – Lévitique – Nombres – Deutéronome)*, Paris, Médiaspaul, 1990, 252 p.
- PROSPER D'AQUITAINE, *De gratia Dei et libero arbitrio voluntatis*, 8, *PL* 51, 209.
- PSEUDO-AUGUSTIN, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, 91, *PL* 35, 2282-2286.
- VARRON, *De la langue latine*, NISSARD (éd. et trad.), Paris, Garnier, 1850, Livre 6, § 88.

### **G. Sources diverses médiévales**

- « Archiepiscoporum et episcoporum Hungariae testimoniales Carolum Robertum corona, quam gentilis cardinalis nomine sedis apostolicae regno ac regi donaverat, fuisse incinctum datum Budae VIII kalend julii », 8 juillet 1309, FEJÉR G. (éd.), *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, t. 8, vol. 1 : *Ab anno Christi 1301-1316*, Budapest, 1832, p. 337-339.
- « Formules de serments extraites du manuscrit de la coutume d'Anjou et du Maine, Bibl. de Tours, 672, f. 4 », BEAUTEMPS-BEAUPRÉ M. C.-J. (éd.), *Coutumes et institutions de l'Anjou et du Maine antérieures au XVI<sup>e</sup> siècle*, 1<sup>ère</sup> partie : *Coutumes et styles*, t. 4, Paris, Durand et Pedone-Lauriel, 1883, p. 120.
- BENOÎT DE NURSIE, *La Règle du maître*, t. 2 : *Ch. 11-95*, VOGÜÉ (de) A. (éd. et trad.), Paris, Cerf, coll. « sources chrétiennes », 1994, 520 p.
- Concile de Paris, VI, 829, c. 2, *MGH Conc. 2, 2*, p. 651 et 652.
- *Corpus iuris canonici*, FRIEDBERG E. (éd.), t. 1 : *Decretum magistri Gratiani*, t. 2 : *Decretalium collectiones*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959, 1468 col., 1340 col.

- COSNEAU H. (éd.), *Les grands traités de la guerre de Cent ans*, Paris, Picard, 1889, 188 p.
- GUIGUES I<sup>er</sup>, *Coutumes de Chartreuse*, Un chartreux anonyme (éd. et trad.), Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 313, 1984, 338 p.
- KOVACHICH M. G. (éd.), *Vestigia comitiorum apud Hungaros*, Budapest, Typis Regiae Universitatis, 1790, 832 p.- *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, TISSET P. (éd.), t. 1 et 2, Paris, Klincksieck, 1970, 442 p., 434 p., (abréviation : *Procès de condamnation*).
- LABARTE J. (éd.), *Inventaire du mobilier de Charles V, roi de France*, Paris, Imprimerie nationale, 1879, 424 p.
- *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc dite la Pucelle. Publiés pour la première fois d'après les manuscrits de la bibliothèque royale suivis de tous les documents historiques qu'on a pu réunir et accompagnés de notes et d'éclaircissements*, QUICHERAT J. (éd.), Paris, Renouard, 1841, 1845, 1847, 1849, t. 1, 3-5, 506 p., 474 p., 540 p., 576 p. (abréviation : *Procès...*, QUICHERAT J. (éd.)).
- *Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc*, DUPARC P. (éd. et trad.) t. 3 et 4, Paris, Klincksieck, 1983, 1986, 302 p., 238 p. (abréviation : *Procès en nullité*).
- *Procès-verbal de la tenue des États généraux tenus à Paris, 15 octobre 1356, Isambert IV*, p. 772.
- *Traité conclu à Troyes entre Charles VI et Henri V le 21 mai 1420*, COSNEAU H. (éd.), *op. cit.*, p. 100-115.

## H. Sources diverses modernes

### 1. Manuscrits

- Anonyme, *Traicté du sacre des roys de France*, Paris, BNF Baluze 112, fol. 74r-95v.
- DU TILLET J., *Recueil des rois de France*, Paris, BNF, MS Français 2848, 1566, 294 fol.
- LA SALLE (de), *Remarques sur les livres et prieres du sacre des roys*, Reims, BM, MS 1485, n° 4, p. 3.

### 2. Imprimés

- ALMAIN J., *De potestate ecclesiastica. Clarissima et admodum utilis acutissimi doctoris Theologi magistri Iacobi Almain Senonensis Expositio : circa quaestionum decisiones magistri Guillermi de Occam, super potestate summi pontificis*, s. l., Gilles de Gourmont, 1518, 45 fol.

- ALMAIN J., *Libellus de auctoritate ecclesie seu sacrorum conciliorum eam representantium editus a magistro Jacobo Almain Senonensis diocesis, doctore theologo contra Thomam de Vio qui his diebus suis scriptis nisus est omnem ecclesie Christi sponte potestatem enervare. Auctoritas ecclesie seu conciliorum ad auctoritatem pape comparata*, Paris, Jehan Granion, 1512, s p.
- Anonyme, *Epilogue ou dernier appareil du bon citoyen sur les misères publiques*, Paris, Robert Sara, 1649, 11 p.
- BALUZE É., *Capitularia regum francorum*, t. 2, Paris, Morin, 1780 (1677), 1664 col.
- BARNAUD N. (PHILADELPHIE E.), *Le Reveille-matin des François, et de leurs voisins*, Edimbourg, Jaques James, 1574, 192 p.
- BÈZE (de) Th., *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, s. l., 1575 (1574), 126 p.
- BODIN J., *Les six livres de la République*, Paris, Jacques du Puys, 3<sup>e</sup> éd., 1578 (1576), 773 p.
- BODIN J., *Les six livres de la République*, Paris, Jacques du Puys, 1576, 759 p.
- BODIN J., *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, BAYER R. (dir.), *Corpus général des philosophes français*, t. 5, 3 : MESNARD P. (éd. et trad.), *Œuvres philosophiques de Jean Bodin*, Paris, PUF, 1951, p. 101-473.
- BOSSUET J.-B., *Cinquième avertissement aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu contre l'histoire des variations*, n° 49, in *Œuvres complètes de Bossuet*, LACHAT F. (éd.), vol. 15, Paris, Vivès, 1863, p. 380-488.
- BOSSUET J.-B., *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte à Monseigneur le Dauphin*, Paris, Cot, 1709, 614 p.
- BOUCHEL L. et BECHEFER J., *La Bibliothèque ou trésor du droit français*, 3 t., Paris, Dallin, 1667.
- BOUCHEL L. et BECHEFER J., *op. cit.*, Girin et Rivière, 1671.
- BOUCHEL L. et BLONDEAU (de) Cl., *La Bibliothèque ou trésor du droit français*, 2 t., Paris, Luynes, 1689.
- BOUCHEL L., *La bibliothèque ou trésor du droict françois*, 2 t., Paris, Langlois, 1615.
- BOUCHER J., *Sermons de la simulée conversion, et nullité de la prétendue absolution de Henry de Bourbon, Prince de Bearn, à S. Denys en France, le Dimanche 25. Juillet, 1593*, Paris, G. Chaudière, 1594, 408 f.
- CAJÉTAN J., *Auctoritas pape et concilii sive Ecclesia comparata*, Rome, Marcellum Silber, 1511, 58 fol.
- CHARLES LOYSEAU, *Traité des seigneuries*, Paris, l'Angelier, 1608, 380 p.
- CLAUDE JOLY, *Traité des restitutions des Grands*, s. l., Elzevir, 1665, 228 p.

- CORAS (de) J., *Question politique : S'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*, KINGDON R. (éd.), Genève, Droz, 1989, XVII p., 48 p.
- COUSIN, *Histoire de l'Empire d'occident*, v. 2, Paris, Cellier, 1684, 514 p.
- CROÏ-SOLRE E., *Journal inédit du duc de CroÏ. 1718 – 1784. Publié d'après le manuscrit autographe conservé à la bibliothèque de l'Institut*, GROUCHY et COTTIN P. (éd.), t. 3, Paris, Flammarion, 1907, 324 p.
- DE THOU J.-A., *Historiarum sui temporis*, t. 1, Londres, Samuel Buckley, 1733, 834 p.
- DU FERRIER A., *Expostulatio sive protestatio oratorum regis Christianissimi ad legatos et patres concilii Tridentini, adversus propositam reformationem principum*, 22 septembre 1563, LE PLAT J. (éd.), *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini*, t. 6, Louvain, Ex Typographia Academica, 1786, p. 233-237.
- DU TILLET J., *Les memoires et recherches de Jean Du Tillet*, Rouan, Philippe de Tours, 1578, 272 p.
- FAUCHET Cl., *Origines des dignitez et magistrats de France*, Paris, Perier, 1600, 60 fol.
- FAVYN A., *Histoire de Navarre. Contenant l'origine, les vies et conquestes de ses roys, depuis leur commencement jusques a present*, Paris, Laurent Sonnius, 1612, 1334 p.
- GUY COQUILLE, *Histoire de Nivernois, Œuvres*, t. 1, Bordeaux, Labottière, 1703, p. 259-449.
- HOTMAN Fr., *Disputatio de controversia successionis regiae*, s. l., s. d., 1585.
- HOTMAN Fr., *La Gaule françoise. Nouvellement traduite de Latin en François*, Cologne, Hierome Bertulphe, 1574, 212 p.
- JOLY C., *Recueil de maximes veritables et importantes pour l'institution du roy. Contre la fausse et pernicieuse politique du cardinal Mazarin, prétendu sur-intendant de l'éducation de sa majesté*, Paris, s. d., 1653, 584 p.
- JUNIUS BRUTUS S., *De la puissance du Prince sur le peuple, et du peuple sur le Prince*, s. l., s. d., 1581 (1579 pour la version latine), 264 p.
- LA BOËTIE (de) É., *De la servitude volontaire ou contr'un*, SMITH M. (éd.), Genève, Droz, 2001, 110 p.
- LE BRET C., *De la souveraineté du roy*, Paris, Toussaincts du Bray, 1632, 710 p.
- LEGRAND J., *Traité de la succession à la couronne, ou la couronne de France toujours successive linéale agnatique*, Paris, Guerin, 1728, 392 p.
- LOCKE J., *Two Treatises of Government*, Londres, Printed for Awنشam and John Churchill, 1698 (1690), 358 p.
- LOLME (de) J.-L., *The Constitution of England*, London, Baldwyn, 1821 (1771), 518 p.

- MACHIAVEL N., *Le Prince*, FERRARI G. (éd. et trad.), Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1897, 190 p.
- MARCA P., *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae gallicanae libri octo*, Paris, Francis Muguet, 1704 (1641), 1382 col.
- MASSILLON J.-B., *Sermons de M. Massillon [...] Petit carême*, Paris, Estienne, Herissant, 1745, 358 p.
  - *Ibid.*, 1751, 348 p.
  - *Ibid.*, [...] *Petit Caresme*, 1757, 315 p.
  - *Ibid.*, *Sermons de M. Massillon [...] Petit-careme*, 1763, 338 p.
  - *Ibid.*, *Sermons de Jean-Baptiste Massillon, [...] Petit-Carême*, 1776, 312 p.
  - *Ibid.*, *Sermons de M. Massillon [...] Petit carême*, Paris, Estienne, Laporte, 1785, 215 p.
  - *Ibid.*, *Petit Carême de M. Massillon [...] Imprimé par ordre du roi pour l'éducation de Monseigneur le Dauphin*, Paris, Didot l'aîné, 1789, 312 p.
  - *Ibid.*, *Pensées sur differens sujets de morale et de piété, tirées des ouvrages de feu M. Massillon*, Paris, Estienne, Herissant, 1758, 420 p.
  - *Ibid.*, 1762, 420 p.
  - *Ibid.*, Paris, Estienne, Delalain, 1773, 436 p.
  - *Ibid.*, [...] *différents [...]*, Paris, Bassompierre, 1776, 320 p.
- MAULTROT G.-N., *Origine et étendue de la puissance royale suivant les livres saints et la tradition*, Paris, Le Clere, 1789, 330 p.
- MAULTROT G.-N., *Origine et étendue de la puissance royale suivant les livres saints et la tradition. Contenant la réponse à quelques objections*, Paris, Le Clere, 1790, 484 p.
- MEURIER H., *De sacris unctionibus libri tres. In quibus de sancta Ampulla et Francorum regum consecratione diffuse tractatur*, Paris, Guilielmum Bichonium, 1593, 376 p.
- MEY C., MAULTROT G.-N., AUBRY, MICHAU DE MONTBLIN, BLONDE *et al.*, *Maximes du droit public françois. Tirées des capitulaires, des ordonnances du royaume, et des autres monuments de l'histoire de France*, t. 1, 2<sup>e</sup> éd., Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1775, 378 p.
- MORIZOT M., *Le sacre royal ou les droits de la nation françoise reconnus et confirmés par cette auguste cérémonie*, 4 t., 2 vol., Amsterdam, s. d., 1776, 180 p., 186 p., 176 p., et 316 p.
- PETIT DE BACHAUMONT L., *Mémoires secrets*, t. 1, Londres, John Adamson, 1780, 302 p.
- PIERRE DELOMMEAU, *Les maximes générales du droict françois*, Rouen, Le Villain, 1612, 609 p.



- ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social*, Paris, Devaux, 1840, 234 p.
- ROUVROY DE SAINT-SIMON (de) L., *Mémoires du duc de Saint-Simon*, CHÉRUEL et REGNIER (éd.), SAINTE-BEUVE (notice), t. 19, Paris, Hachette, 1875, 444 p.
- SAVARON J., *De la souveraineté du roy et que sa majesté ne la peut souzmettre à qui que ce soit, ny aliener son domaine à perpetuité*, Paris, Mettayer, 1625 (1615), p. 13-17.
- *Traité de paix entre la France et l'Angleterre. Conclu à Utrecht le 11 Avril 1713*, La Rochelle, Michel Salvin, 1713, 68 p.
- *Traite historial du jugement de Dieu sur l'impieté des tirans*, ESTIART P. (éd.), *Recueil des choses memorables, faites et passees pour le fait de la religion et estat de ce royaume, depuis la majorité du roy, 1563 jusques en l'an 1565*, vol. 3, Strasbourg, Pierre Estiart, 1566, p. 947-960 [édition originale : *Sentence redoutable et arrest rigoureux du jugement de Dieu, a l'encontre de l'impiété des tyrans, recueillies tant des saintes escriptures, comme de toutes autres histoires*, Lyon, 1564].

## Bibliographie

### A. Ouvrages :

- APSNER B., *Vertrag und Konsens im früheren Mittelalter. Studien zu Gesellschaftsprogrammatik und Staatlichkeit im westfränkischen Reich*, Trier, Kliomedia, 2006, 322 p.
- ARABEYRE P., *Les idées politiques à Toulouse à la veille de la Réforme. Recherches autour de l'œuvre de Guillaume Benoît (1455-1516)*, Toulouse, Presses de l'université des sciences sociales de Toulouse, 2003, 586 p.
- AUTRAND Fr., *Charles V*, Paris, Fayard, 1994, 910 p.
- AYROLES J.-B.-J., *La vraie Jeanne d'Arc*, t. 1, 3 et 4, Paris, Rondelet, 1897, 1890, 1898, 754 p., 696 p., 577 p.
- AYROLLES J.-B.-J., *Jeanne d'Arc sur les autels et la régénération de la France*, Paris, Gaume, 1885, 474 p.
- BABOT A., BOUCAUD-MAÎTRE A., DELAIGUE Ph., *Dictionnaire d'histoire du droit et des institutions publiques (476-1875)*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Ellipses, 2007 (2002), 590 p.
- BALDWIN J. W., *Masters, princes and merchants. The social views of Peter the Chanter et his circle*, vol. 1 : *Text*, Princeton, Princeton University Press, 1970, 344 p.
- BARBEY J., *Être roi. Le roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI*, Paris, Fayard, 1992, 574 p.
- BARBEY J., *La fonction royale : essence et légitimité. D'après les Tractatus de Jean de Terrevermeille*, Paris, NEL, 1983, 417 p.
- BARBIER M., *La modernité politique*, Paris, PUF, coll. « Thémis », 272 p.
- BARBIEUX Th., *Contractualisme provincial et souveraineté monarchique dans la France d'Ancien Régime*, Bayonne, Institut francophone pour la justice et la démocratie, 2022, 712 p.
- BARTHET É., BONTEMPS P., DELAGE I. et al., *Le sacre de Napoléon. 2 décembre 1804*, Paris, Nouveau monde, 2003, 192 p.
- BAUCHY J.-H., *Orléans et le sacre des Capétiens. (Chroniques de 987 à 1022)*, Tours, NR, 1987, 230 p.
- BAYARD J.-P., *Sacres et couronnements royaux*, Paris, Trédaniel, 1984, 376 p.
- BEAUNE C., *Jeanne d'Arc*, Paris, Perrin, 2004, 476 p.

- BLOCH M., *Les Roi thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, Istra, 1924, 542 p.
- BOGLINI P., DELORT R. et GAUVARD C. (dir.), *Le petit peuple dans l'Occident médiéval. Terminologies, perceptions, réalités. Actes du Congrès international tenu à l'Université de Montréal, 18-23 octobre 1999*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, 632 p.
- BONNEFIN A., *Analyse et description du sacre royal français (1610-1775)*, s. l. n. d., 1987, 45 p.
- BONNEFIN A., *Sacre des rois de France*, Paris, s. d., 1982, 238 p.
- BOSSUAT A., *Jeanne d'Arc*, Paris, PUF, coll. « *Que sais-je ?* », 1968, 126 p.
- BOUMAN C. A., *Sacring and crowning. The development of the latin ritual for the anointing of kings and the coronation of an emperor before the eleventh century*, Groningen, Wolters, 1957, 198 p.
- BOURBON (de) S., *Traité d'Utrecht et les Lois fondamentales du Royaume*, thèse pour le doctorat, Paris, Champion, 1914, 346 p.
- BOURBON-PARME R., BERNAGE G. et LOIRE A., *Les sacres des rois de France*, Bayeux, Heimdal, 1998, 138 p.
- BOURNAZEL É., *Le gouvernement capétien au XII<sup>e</sup> siècle. 1108–1180. Structures sociales et mutations institutionnelles*, Limoges, PUF, 1975, 200 p.
- BOURNAZEL É., *Louis VI le Gros*, Paris, Fayard, 2007, 524 p.
- BOUZY O., *Jeanne d'Arc en son siècle*, Paris, Fayard, 2013, 318 p.
- BRAECKMANS L., *Confession et communion au Moyen Âge et au Concile de Trente*, Bruxelles, Duculot, 1971, 233 p.
- BRANNER R., *Manuscript Painting in Paris during the Reign of Saint Louis*, Berkeley, University of California Press, 1977, 270 p.
- BRÉHIER L., *Le monde byzantin*, t. 2 : *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1970, 636 p.
- BRÜHL C., *Naissance de deux peuples, Français et Allemands (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, DUCHET-SUCHAUX G. (trad.), Paris, Fayard, 1994, 388 p.
- BRUN-LAVAINNE E., *Roisin. Franchises, lois et coutumes de la ville de Lille*, Lille, Vanackere, 1842, 470 p.
- BRUNTERC'H J.-P., *Archives de la France*, FAVIER J. (dir.), t. 1 : *Le Moyen Âge (Ve-XI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Fayard, 1994, 468 p.
- BUC Ph., *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique », 1994, 428 p.

- CABANIS J., *Le Sacre de Napoléon. 2 décembre 1804*, Paris, Gallimard, coll. « Trente journées qui ont fait la France », 1970, 288 p.
- CARBASSE J.-M. et LEYTE G., *L'État royal, XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle. Une anthologie*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 2004, 262 p.
- CARBASSE J.-M. LEYTE G. et SOLEIL S., *La monarchie française du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle à 1715. L'esprit des institutions*, Paris, SEDES, 2000, 278 p.
- CAZELLES R., *Société politique, noblesse et couronne sous Jean le Bon et Charles V*, Genève, Droz, coll. « Mémoires et documents publiés par la société de l'école des Chartes », 1982, 628 p.
- CHANTERANNE D., *Le sacre de Napoléon*, Paris, Tallandier, 2004, 344 p.
- CHÂTEL DE BRANCION L., *Le sacre de Napoléon. Le rêve de changer le monde*, Paris, Perrin, 2004, 336 p.
- CHEN H.-F., *La portée symbolique et le rôle légitimant des objets associés au sacre en France et en Angleterre du milieu du XII<sup>e</sup> siècle au milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, 2 vol., Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 2004.
- CHURCH F. C., *Constitutional thought in Sixteenth-century France. A Study in the evolution of ideas*, New-York, Octagon Books, 1969 (1941), 360 p.
- CLUGNET L., *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris, Picard, 1895, entrée « ἀντιμήνσιον ».
- CONSTANTIN VII, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, DAGRON G. et FLUSIN B. (dir.), t. 5 : *Glossaire*, DAGRON G., revu par STAVROU M., *Index*, STAVROU M., *Notes sur la langue*, FLUSIN B., Paris, ACHCByz, 2020, 476 p.
- CONTAMINE Ph., BOUZY O. et HÉLARY X., *Jeanne d'Arc. Histoire et dictionnaire*, Paris, Laffont, 2002, 1214 p.
- COSANDEY F., *La reine de France. Symbole et pouvoir. XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 2000, 414 p.
- COUSIN, *Histoire de l'Empire d'occident*, v. 2, Paris, Cellier, 1684, 514 p.
- DAGRON G., *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, 436 p.
- DAVID M., *Le serment du sacre du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Contribution à l'étude des limites juridiques de la souveraineté*, Strasbourg, Palais de l'université (Extrait de la *Revue du Moyen Âge latin*, t. 6, 1950), 1951, 272 p.
- DELACHENAL R., *Histoire de Charles V*, t. 3, Paris, Picard, 1916, 568 p.

- DEMOUY P., *Le Sacre du Roi. Histoire. Symbolique. Cérémonial*, Strasbourg, La Nuée Bleue, 2016, 288 p.
- DEVISSE J., *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882*, t. 2, Genève, Droz, 1976, p. 565-1137.
- *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)*, ATILF – CNRS et Université de Lorraine, www.atilf.fr/dmf, 2015 (abréviation : DMF).
- DUCHESNE L., *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, Thorin, 1889, 504 p.
- DUGUIT L., *Traité de droit constitutionnel*, t. 1 : *La règle de droit – le problème de l'État*, Paris, Boccard, 1921, 594 p.
- DUPUY P., *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France. [...] Actes et memoires pris sur les originaux qui sont au tresor des chartes du roy*, Paris, Cramoisy, 1655, 684 p.
- ELLUL J., *Histoire des institutions. Le Moyen Âge*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013, 396 p.
- FAVIER J., *Philippe le Bel*, Paris, Fayard, 1978, 586 p.
- FAVIER J., *Un roi de marbre. Philippe le Bel. Enguerran de Marigny*, coll. « Les indispensables de l'Histoire », Paris, Fayard, 2005, 888 p.
- FERGUSON O'MEARA C., *Monarchy and consent : the Coronation book of Charles V of France : British Library, Cotton MS Tiberius B.VIII*, Londres, Harvey Miller, 2001, 371 p.
- FERY-HUE Fr., CASSAGNES-BROUQUET S., FERRIEU X. et al., *Missel pontifical de Michel Guibé, XV<sup>e</sup> siècle : cérémonial du couronnement des ducs de Bretagne*, Rennes, Ouest-France, 2001, 110 p.
- FLICHE A., *Le règne de Philippe Ier, Roi de France*, thèse pour le doctorat ès lettres à l'Université de Paris, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1912, 600 p.
- FLORI J., *L'essor de la chevalerie : XIe-XIIIe siècles*, Genève, Droz, 1986, 404 p.
- FOLZ R., *25 décembre 800. Le Couronnement impérial de Charlemagne*, Paris, Gallimard, coll. « Trente journées qui ont fait la France », 2008, 334 p.
- FOLZ R., *Le Souvenir et la Légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Paris, Publications de l'université de Dijon, Les Belles Lettres, 1950, 624 p.
- FOURTON C., *Le Royaume-Uni, un pays en crises ?*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2021, 176 p.
- FRANKLIN J. H., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, SPITZ J.-F. (trad.), Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 1993 (1973), 202 p.
- FUSTEL DE COLANGES N., *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, Hachette, 1892, 716 p.

- GABORIT-CHOPIN D., *Regalia. Les instruments du sacre des Rois de France. Les « honneurs de Charlemagne »*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1987, 126 p.
- GARNIER J., *Le sacre de Charles X et l'opinion publique en 1825*, Paris, Jouve, 1927, 148 p.
- GASPARRI F., *L'écriture des actes de Louis VI, Louis VII et Philippe Auguste*, Genève, Paris, Droz, Minard, 1973, 156 p.
- GAUBERT H., *Le sacre de Napoléon I<sup>er</sup>*, Paris, Flammarion, 1964, 246 p.
- GAUDEMET J. *et al.*, *Les élections dans l'Église latine des origines au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Lanore, 1979, 424 p.
- GIESEY R. E., *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, CARLIER J. (trad.), Paris, Colin, 1987, 170 p.
- GIESEY R. E., *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, EBNÖTHER D. (trad.), Paris, Flammarion, 1987, 350 p.
- GOBRY I., *Pépin le Bref. 751-768. Père de Charlemagne*, Paris, Pygmalion, coll. « Histoire des Rois de France », 2011, 248 p.
- GOY J., *Le sacre des rois de France, saint Louis, Jeanne d'Arc*, Asfeld, s. d., 1976, 66 p.
- GRÉVIN B., *La Première Loi du royaume. L'acte de fixation de la majorité des rois de France (1374)*, Paris, Garnier, 2021, 616 p.
- GUILLOT O. *et al.*, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale, t. 2 : Des temps féodaux aux temps de l'État*, Paris, Armand Colin, 2003 (1999), 336 p.
- GUITTON J., *Problème et mystère de Jeanne d'Arc*, Paris, Fayard, coll. « Le signe », 1961, 262 p.
- HALPHEN L., *Études critiques sur l'histoire de Charlemagne*, Paris, Alcan, 1921, 314 p.
- HANLEY S., *Le Lit de Justice des Rois de France*, trad. CHARPENTIER A., Paris, Aubier, 1991 (1983), 468 p.
- HAROUEL J.-L. *et al.*, *Histoire des institutions de l'époque franque à la Révolution*, Paris, PUF, coll. « Droit fondamental. Droit politique et théorique », 2001 (1987, 9<sup>e</sup> édition), 628 p.
- HARTUNG F., *Die Krone als Symbol der Monarchischen Heerschaft im ausgehenden Mittelalter*, Berlin, Akademie der Wissenschaften in Kommission bei W. de Gruyter, 1941, 46 p.
- HÉBERT M., *La voix du peuple. Une histoire des assemblées au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2018, 304 p.
- HERDT P.-J.-B., *Pratique de la liturgie sacrée selon le rit romain, t. 1*, MAUPIED F.-L.-M. (trad.), Paris, Gaume et Duprey, 1858, 704 p.

- HUBLOCHER H., *Helinand von Froidmont und sein Verhältnis zu Johannes von Salisbury. Ein Beitrag zur Geschichte des Plagiates in der mittelalterlichen Literatur*, Regensburg, Manz, 1913, 63 p.
- JACKSON R. A., *Vivat rex. Histoire des sacres et couronnements en France 1364-1825*, ARAV M. (trad.), Paris, Ophrys, 1984, 238 p.
- JAFFÉ Ph., SCHÜTZ M., HERBERS K. (éd.), *Regesta pontificum romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, t. 1 : *A S. Petro usque ad a. DCIV*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2016, 584 p.
- KANTOROWICZ E., *Laudes Regiae. Une étude des acclamations liturgiques et du culte du souverain au Moyen Âge*, WIJFFELS A. (trad.), Paris, Fayard, coll. « Les Quarante piliers », 2004 (1946), 404 p.
- KANTOROWICZ E., *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, GENET J-Ph. et GENET N. (trad), Paris, Gallimard, 1989 (1957), 638 p.
- KIENAST W., *Der Herzogstitel in Frankreich und Deutschland (9. bis 12. Jahrhundert)*, Munich, Vienne, R. Oldenbourg, 1968, 506 p.
- KRUMEICH G., *Jeanne d'Arc en vérité [Die Geschichte der Jungfrau von Orleans]*, MEUNIER V. (trad.), Paris, Tallandier, 2012 (2006), 254 p.
- KRYNEN J., *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Age (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, A. et J. Picard, 1981, 342 p.
- KRYNEN J., *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1993, 556 p.
- KRYNEN J., *Le théâtre juridique. Une histoire de la construction du droit*, Paris, Gallimard, 2018, 448 p.
- LAGARDE G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*, t. 4 : *Guillaume d'Ockham : Défense de l'Empire*, Louvain, Paris, Nauwelaerts, 270 p.
- LAUGIER L., *Un instrument du pouvoir : le droit divin des rois en France et en Angleterre : Moyen âge, Époque moderne*, thèse de doctorat en droit, Aix-Marseille III, 2001, 488 p.
- LE GOFF J., *Saint Louis*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », 2013, 1266 p.
- LE MOËL M., *Le sacre des rois de France*, Fontenay-sous-Bois, Sides, 2000, 48 p.
- LE ROY LADURIE E., *Saint-Simon ou le système de la Cour*, Paris, Fayard, 1997, 635 p.
- LEMAIRE A., *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théories de l'ancien régime*, Paris, Fontemoing, 1907, 336 p.
- LEROY O., *Sainte Jeanne d'Arc. Son esprit – sa vie*, Paris, Alsatia, 1957, 254 p.

- LEYTE G., *Domaine et domanialité publique dans la France médiévale. (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Strasbourg, PUS, 1996, 444 p.
- LOBRICHON G., *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard, coll. « Les médiévistes français », 2003, « chapitre 10 : Une nouveauté : les gloses de la Bible », p. 158-172.
- MANCEAUX M., *Contribution à l'étude des théories sur le droit divin et sur le droit populaire en France. Sous l'ancienne monarchie et particulièrement aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Thèse pour le doctorat, Faculté de droit de l'université de Rennes, Paris, Bonvalot-Jouve, 1906, 138 p.
- MARABUTO M., *Les théories politiques des monarchomaques français*, thèse de doctorat en droit, Paris, 1967, 180 p.
- MARTI G., *Le pouvoir constituant européen*, thèse de doctorat en droit, Université Nancy 2, 2008, 800 p.
- MARTIN É., *La déposition du prince dans le droit public de l'Occident médiéval (XI<sup>ème</sup>-XV<sup>ème</sup> siècle)*, thèse de doctorat en droit, Paris-Saclay, 2021.
- MARTIN O., *L'Assemblée de Vincennes de 1329 et ses conséquences. Étude sur les conflits entre la juridiction laïque et la juridiction ecclésiastique au XIV<sup>e</sup> siècle*, Rennes, Bibliothèque universitaire, Travaux juridiques et économiques de l'université de Rennes, Premier supplément, 1909, 432 p.
- MARTIN V., *La paix du roi : paix publique, idéologie, législation et pratique judiciaire de la royauté capétienne de Philippe Auguste à Charles le Bel (1180-1328)*, thèse de doctorat en droit, Lyon 3, 2014, 982 p.
- MARTYSHEVA L., *Henri IV Roi. Le pari de l'Hérétique*, Ceyzérieu, Champ Vallon, coll. « Époques », 2023, 344 p.
- MATHIEU M. et P., *Histoire des institutions publiques de la France*, Grenoble, PUG, coll. « Droit en + », 2014, 200 p.
- MELLET P.-A., *Les traités monarchomaques : confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite, 1560-1600*, Genève, Droz, 2015, 560 p.
- MINOIS G., *Charlemagne*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2014, 896 p.
- MOCHI ONORY S., *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato. (imperium spirituale – iurisdictio divisa – sovranità)*, Milano, Società editrice "Vita e Pensiero", coll. "Pubblicazioni dell'università Cattolica del sacro cuore", vol. 38, 1951, 306 p.
- MÜELLER W. P., *Huguccio. The life, works, and thought of a twelfth-century jurist*, vol. 3, Washington, The Catholic University of America Press, coll. « Studies in medieval and early modern canon law », 1994, 232 p.



- NELSON J. L., *Charles le Chauve*, trad. CANAL D.-A., Paris, Aubier, 1994, 404 p.
- NEMO Ph., *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, PUF, coll. « Quadrige manuels », 3<sup>e</sup> édition, 2020 (1998), 1122 p.
- NGUYEN-DUY Iris, *La souveraineté du Parlement britannique*, Paris, L'Harmattan, 2011, 816 p.
- OCHOA SANZ J., *Vincentius Hispanus canonista boloñes del siglo XIII*, Rome, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1960, 184 p.
- PANGE (de) J., *Le Roi très chrétien*, Paris, Fayard, 1949, 448 p.
- PERNOUD J., *Jeanne d'Arc par elle-même et par ses témoins*, Paris, Seuil, 1962, 330 p.
- PERNOUD R. et CLIN M.-V., *Jeanne d'Arc*, Paris, Fayard, 1986, 448 p.
- PERRIN B.-M., *L'institution des sacrements dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas*, Plans-sur-Bex, Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la revue thomiste », 652 p.
- PETIT-RENAUD S., « Faire loy » au royaume de France. De Philippe VI à Charles V (1328-1380), Paris, De Boccard, coll. « Romanité et modernité du droit », 2011, 529 p.
- PINOTEAU H., *La symbolique royale française. Ve-XVIIIe siècles*, La Roche-Rigault, PSR, 2003, 896 p.
- POLY J.-P. et BOURNAZEL É., *La mutation féodale. X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 2004, 496 p.
- POUPARDIN R., « L'onction impériale », Paris, Bouillon, 1905, 14 p.
- QUILLET J., *La philosophie politique du Songe du Vergier (1378). Sources doctrinales*, Paris, Vrin, coll. « L'Église et l'État au Moyen Âge », dir. CONGAR Y., 1977, 180 p.
- RAILLAT L., *Charles X. Le sacre de la dernière chance*, Paris, Plon, 1991, 346 p.
- REYDELLET M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome, École française de Rome, 1981, 644 p.
- RICHARD V., *Le droit et l'effectivité. Contribution à l'étude d'une notion*, thèse de doctorat en droit, Paris II, 2003, 1216 p.
- RIGAUDIÈRE A., *Introduction Historique à l'étude du Droit et des Institutions*, Paris, Economica, 2001, 490 p.
- RIVIÈRE J., *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, Champion, 1926, 500 p.
- SAINT-BONNET Fr. et SASSIER Y., *Histoire des institutions avant 1789*, 6<sup>e</sup> éd., Paris, LGDJ, coll. « Précis Domat Droit Public », 2019, 500 p.
- SASSIER Y., *Hugues Capet. Naissance d'une dynastie*, Paris, Éditions de la Seine, 1987, 358 p.

- SASSIER Y., *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2012, 368 p.
- SCHMITT C., *Théorie de la constitution*, DEROICHE L. (trad.), Paris, PUF, 1993 (1928), 576 p.
- SCHNEIDER G., *Erzbischof Fulco von Reims (883-900) und das Frankenreich*, Munich, Argeo-Gesellschaft, 1973, 262 p.
- SCHNERB B., *Jean sans Peur. Le prince meurtrier*, Paris, Payot, 2005, 826 p.
- SCHOENIG S. A., *Bonds of Wool. The Pallium and Papal Power in the Middle Ages*, Washington, The Catholic University Press, 2016, 546 p.
- SCHRAMM P. E., *Der König von Frankreich : Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert*, t. 1, Weimar, Darmstadt, 1960 (1939), 273 p.
- STENGEL E., *Den Kaiser macht das Heer*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1910, 110 p.
- TANON L., *Notice sur le formulaire de Guillaume de Paris*, t. 32, 2<sup>ème</sup> partie, Paris, Imprimerie nationale, 1888, 77 p.
- TIMBAL P.-C., CASTALDO A., *Histoire des institutions publiques et des faits sociaux*, Paris, Dalloz, 2000 (10<sup>e</sup> édition), 676 p.
- TIROT P., *Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du VII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Rome, C.L.V., 1985, 126 p.
- TOUCHARD J., *Histoire des idées politiques. Des origines au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012, 416 p.
- TRÉMOLET DE VILLERS J., *Jeanne d'Arc. Le procès de Rouen*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2017 (2016), 366 p.
- TULARD J., *Le sacre de l'empereur Napoléon. Histoire et légende*, Paris, Fayard, 2004, 195 p.
- ULLMAN W., *Medieval Papalism. The political Theories of the medieval Canonists*, Londres, Methuen, 1949, 230 p.
- VALLA L., *La Donation de Constantin. Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*, GIARD J.-P. (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2012 (1993), 176 p.
- VILLEMEN L., *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 2003, 505 p.
- VILLEY M., *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2017 (2003), 624 p.
- WEHRLÉ R., *De la coutume dans le droit canonique. Essai historique s'étendant des origines de l'Église au pontificat de Pie XI* (thèse pour le doctorat), Paris, Sirey, 1928, 442 p.

- WOOLEY R. M., *Coronation rites*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, 208 p.

## **B. Articles ou extraits d'ouvrages collectifs :**

- ADAM J.-L., « Notes sur le sacré pallium », in *Revue catholique de Normandie*, vol. 17, 1907, p. 136-163.
- ALÈS (d') A., « Jacques de Viterbe. Théologien de l'Église », in *Gregorianum*, vol. 7, n° 3, 1926, p. 339–353.
- ALIBERT D., « Le roi, divin vassal ? Note sur la relation du roi à Dieu au IX<sup>e</sup> siècle », in Institut catholique d'études supérieures (dir.), *Dieu, le prince et le peuple au Moyen Âge (VI<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Cujas, 2012, p. 51-64.
- ALIBERT D., « Procéder au sacre royal à l'époque carolingienne », in HOAREAU-DODINAU J. et TEXIER P. (dir.), *Procéder. Pas d'action, pas de droit ou pas de droit, pas d'action ?*, Limoges, Pulim, 2006, p. 85-95.
- ALIBERT D., « Sacre royal et onction royale à l'époque carolingienne », in HOAREAU-DODINAU J. et TEXIER P. (dir.), *Anthropologies juridiques. Mélanges Pierre Braun*, Limoges, PUL, 1998, p. 19-44.
- ALTEROCHE (d') B., « Le statut du pallium dans le droit canonique classique de Gratien à Hostiensis (vers 1140-1270) », in *RHD*, vol. 83, n° 4, octobre-décembre 2005, p. 553-585.
- ARABEYRE P., « "Un mariage politique" : pouvoir royal et pouvoir local chez quelques juristes méridionaux de l'époque de Charles VIII et de Louis XII », in *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, t. 117, n° 250, 2005, In *Memoriam Pierre Bonnassié (1932-2005)*, p. 145-162.
- ARABEYRE P., « Droits et histoire : les fondements de la règle de succession au royaume de France chez Guillaume Benoît (1455-1516) », in KRYNEN J. (dir.), *Droit romain, jus civile et droit français*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 1999, p. 125-154.
- ARAUJO (de) N., « Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury (*Policraticus*, IV, 1) », in *Le Moyen Age*, n° 1, 2006, p. 63-74.
- AUTRAND Fr., « La succession à la couronne de France et les ordonnances de 1374 », in BLANCHARD J. (dir.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, Paris, Picard, 1995, p. 25-32, p. 27.
- AVRIL Fr., « L'ordo du sacre des rois de France conservé à la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel, nouveau témoin de l'enluminure rémoise à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle », in *Art de l'enluminure*, vol. 54, 2015, p. 4-16.
- BÄCHSTÄDT A., « Le sacre et couronnement d'une reine d'Écosse, l'exemple de Marie de Lorraine (1540) », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements*

en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours, Rennes, PUR, 2023, p. 103-119.

- BAGGE S., « "Dieu nous a élu d'après nos ancêtres". La formation d'une monarchie héréditaire en Norvège du X<sup>e</sup> siècle à 1260 », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque réuni à Paris 12 du 30 novembre au 2 décembre 2006*, Pompignac, Bière, 2008, p. 301-310.

- BAIX F., « Les sources liturgiques de la *Vita Remigii* de Hincmar », in *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, t. 1, Louvain, 1946, p. 211-227.

- BARBEY J., « Genèse et consécration des lois fondamentales », in *Droits*, n° 3, 1986, *La coutume*, p. 75-86.

- BARBEY J., « Le sacre », in RIALS S. (dir.), *Le miracle capétien*, Paris, Perrin, coll. « Passé simple », 1987, p. 77-86.

- BARBIER A.-A., *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, t. 2, Paris, Barrois l'Ainé, 2<sup>e</sup> éd., 1823, « Maximes du droit public français », p. 337 ; *ibid.*, Imprimerie Bibliographique, 1806, « Origine et étendue de la puissance temporelle, suivant les Livres saints et la Tradition », p. 171.

- BARTHÉLEMY Ch., « Notice historique sur la vie et sur les écrits de Durand de Mende », in DURAND DE MENDE G., *Rational ou manuel des divins offices*, BARTHÉLEMY Ch. (éd. et trad.), t. 1, Paris, Louis Vivés, 1854, p. XI-XXXII.

- BAUTIER R.-H., « Critique diplomatique, commandant des actes et psychologie des souverains du Moyen Âge », in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 122, 1978, p. 8-26.

- BAUTIER R.-H., « L'avènement d'Hugues Capet et le sacre de Robert le Pieux », in PARISSE M., BARRAL I ALTET X. (dir.), *Le roi de France et son royaume autour de l'an mil. Actes du colloque Hugues Capet 987-1987. La France de l'an Mil, 22-25 juin 1987*, Paris, Picard, 1992, p. 27-37.

- BAUTIER R.-H., « Recherches sur la chancellerie royale au temps de Philippe VI », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1964, t. 122, p. 89-176.

- BAUTIER R.-H., « Sacres et couronnements sous les carolingiens et les premiers capétiens. Recherches sur la genèse du sacre royal français », in *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1987, p. 7-56.

- BEAUNE C., « Les théoriciens contestataires du sacre au XV<sup>e</sup> siècle », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 233-241.

- BECK P. *et al.*, « Chapitre premier. Nommer au Moyen Âge : du surnom au patronyme », in ZEI G. *et al.* (dir.), *Le patronyme : Histoire, anthropologie, société*, Paris, CNRS, 2001, p. 13-31.
- BECKER A., « Dieu et le couronnement des empereurs protobyzantins », in BASLEZ M.-F. et SCHWENTZEL Ch.-G. (dir.), *Les dieux et le pouvoir. Aux origines de la théocratie*, Rennes, PUR, 2016, p. 143-156.
- BERCÉ Y.-M., « Le mariage mystique du roi », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 13-22.
- BERGER É., « Le titre de régent dans les actes de la chancellerie royale », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 61, 1900, p. 413-425.
- BESNIER R., « Le sacre des rois de France », in *Vu de haut*, n° 6, 1987, p. 131-147.
- BETTAZZI L., « Le codex de Warmundus », in *Sacramentario del Vescovo Warmondo di Ivrea. Fine secolo X. Ivrea, Biblioteca capitolare, MS 31 LXXXVI*, Ivera, Priuli et Verlucca, 1990, 448 p.
- BLANCHARD J.-Ch., « Les pairs de France laïcs : fiction symbolique et réalité politique (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). L'exemple des princes lorrains issus de la seconde maison de Vaudémont », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 51-70.
- BLANCHEVOY L., « Couronnement ducal, couronnement royal : étude de deux miniatures du XV<sup>e</sup> siècle », in *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne, vol. 86, 2008, p. 137-156.
- BONNE J.-C., « Images du sacre », in LE GOFF J. *et al.*, *op. cit.*, p. 90-226.
- BONNE J.-C., « The Manuscript of the Ordo of 1250 and Its Illuminations », in BAK M. (dir.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 58-70.
- BOULET-SAUTEL M., « Le *Princeps* de Guillaume Durand », in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, t. 2, Paris, Sirey, 1965, p. 803-813.
- BOUREAU A., « Essor et limites théologiques du contrat politique dans la pensée scolastique », in FORONDA Fr. (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 231-243.
- BOUREAU A., « Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique », in *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 46<sup>e</sup> année, n° 6, 1991, p. 1253-1264, p. 1253.

- BOUREAU A., « Proposition pour une histoire restreinte des mentalités », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 44, n° 6, 1989, p. 1491-1504.
- BOUREAU A., « Ritualité politique et modernité monarchique », in BULST N., DESCIMON R. et GUERREAU A. (dir.), *L'État ou le Roi. La fondation de la modernité monarchique en France (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996, p. 9-25.
- BOURNAZEL É. et POLY J.-P., « Couronne et mouvance : institutions et représentations mentales », in BAUTIER R.-H. (dir.), *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations. Actes du Colloque international organisé par le C.N.R.S., (Paris, 29 septembre – 4 octobre 1980)*, Paris, CNRS, 1982, p. 217-236.
- BOURNAZEL É., « "Qui t'a fait roi ?" Réflexions sur le sacre de Philippe I<sup>er</sup> », in HELMIS A., KÁLNOKY N. et KERNEIS S. (éd.), *Vertiges du droit. Mélanges franco-helléniques à la mémoire de Jacques Phytillis*, Paris, L'Harmattan, coll. « Droits. Cultures », 2011, p. 195-210.
- BOURNAZEL É., « De l'usage du droit pénal pour l'intégration des peuples. Le capitulaire saxon de 785 », in BOURNAZEL É., *Mutations. Recueil d'articles d'histoire du droit*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2017, p. 189-204.
- BOURNAZEL É., « Du droit romain aux lois barbares : du bon usage de la lèse-majesté aux temps carolingiens », in BOURNAZEL É., *Mutations. Recueil d'articles d'histoire du droit*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2017, p. 205-214.
- BOURNAZEL É., « La *Familia regis francorum* », in BOURNAZEL É., *Mutations. Recueil d'articles d'histoire du droit*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2017, p. 63-81.
- BOURNAZEL É., « La royauté capétienne au XIII<sup>e</sup> siècle. De Bouvines à Courtrai », in BOURNAZEL É., *Mutations. Recueil d'articles d'histoire du droit*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2017, p. 159-186.
- BOURNAZEL É., « La royauté féodale en France et en Angleterre X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles », in BOURNAZEL É. POLY J.-P. (dir.), *Les féodalités*, Paris, PUF, 1998, p. 389-510.
- BOURNAZEL É., « Réflexions sur l'institution du conseil aux premiers temps capétiens (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », in BOURNAZEL É., *Mutations. Recueil d'articles d'histoire du droit*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2017, p. 141-157.
- BOURNAZEL É., « Réflexions sur le concept de royauté féodale », in BOURNAZEL É., *Mutations. Recueil d'articles d'histoire du droit*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2017, p. 289-297.

- BOURNAZEL É., « Robert, Charles et Denis. "Le roi empereur de France" », in BOURNAZEL É., *Mutations. Recueil d'articles d'histoire du droit*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2017, p. 253-260.
- BOURNAZEL É., « Rome, *regnum*, empire aux premiers temps des Capétiens », in BOURNAZEL É., *Mutations. Recueil d'articles d'histoire du droit*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2017, p. 261-270.
- BOURNAZEL É., « Suger et les Capétiens », in BOURNAZEL É., *Mutations. Recueil d'articles d'histoire du droit*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2017, p. 113-140.
- BOURNAZEL É., « Yves de Chartres. Un juriste à géométrie variable », in BOURNAZEL É., *Mutations. Recueil d'articles d'histoire du droit*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2017, p. 215-226.
- BRÉHIER L., « L'histoire du pontifical romain au Moyen Âge. Premier article », in *Journal des savants*, juillet-septembre 1942, p. 97-107.
- BRIAL M.-J.-J., « Hélinand, moine de Froidmont », in *Histoire littéraire de la France*, t. 18, Paris, Firmin Didot, 1835, p. 87-103.
- BROWN E., « La notion de la légitimité et la prophétie à la cour de Philippe Auguste », in BAUTIER R.-H. (dir.), *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations. Actes du Colloque international organisé par le C.N.R.S., (Paris, 29 septembre – 4 octobre 1980)*, Paris, CNRS, 1982, p. 77-110.
- BRUGUIÈRE M.-B., « Le contrat social ou la confusion juridique », in LAFOURCADE M. (textes réunis par), *La Frontière des origines à nos jours. Actes des journées de la Société internationale d'Histoire du Droit, Tenues à Bayonne, les 15, 16, 17 mai 1997*, Bordeaux, PUB, 1998, p. 117-128.
- BRÜHL C., « Les auto-couronnements d'empereurs et de rois (XIIIe-XIXe siècles). Remarques sur la fonction sacramentelle de la royauté au Moyen Âge et à l'époque moderne », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 128<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 1, 1984, p. 102-118.
- BRYANT L., « The Medieval Entry Ceremony at Paris », in BAK M. (dir.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 88-113.
- BUC Ph., « Rituel politique et imaginaire politique au Haut Moyen Âge », in *RH*, vol. 620, 2001, p. 843-883.
- BUISSON L., « Couronne et serment du sacre au Moyen Âge », in *L'année canonique*, vol. 17, 1973, p. 131-163.



- BUR M., « Aux origines de la "religion de Reims", Les sacres carolingiens : un réexamen du dossier (751-1131) », in ROUCHE M. (dir.), *Clovis, histoire et mémoire, actes du Colloque international d'histoire de Reims (19-25 septembre 1996)*, vol. 2 : *Le baptême de Clovis. Son écho à travers les siècles*, Paris, PUPS, 1997, p. 45-72.
- CASTALDO A., « Pouvoir royal, droit savant et droit commun coutumier dans la France du Moyen Âge. À propos de vues nouvelles I », *Droits*, vol. 46, n° 2, 2007, p. 117-158.
- CASTALDO A., « Pouvoir royal, droit savant et droit commun coutumier dans la France du Moyen Âge. A propos de vues nouvelles II : Le droit romain est-il le droit commun ? », *Droits*, vol. 47, n° 1, 2008, p. 173-248.
- CHABANNE R., « Régularité ou irrégularité de la mission de Jeanne d'Arc », in *Annales de la Fac. de droit – Publ. de l'Université Jean Moulin-Lyon 3*, Lyon, L'Hermès, 1982, p. 87-99.
- CHADELAT J.-M., « Pouvoir et autorité dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », in *lines.fr*, n° 4, décembre 2007, p. 11-57.
- CHAZAN M., « Guillaume de Nangis et la translation de l'Empire aux rois de France », in AUTRAND Fr. *et al.* (travaux réunis par), *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, Publications de la Sorbonne, coll. « Histoire ancienne », n° 59, 1999, p. 463-480.
- CHÉRUEL A., *Dictionnaire historique des institutions, mœurs et coutumes de la France*, vol. 2, Paris, hachette, 1855, entrée « Grand écuyer », p. 887 et 888.
- CLAUSE G., « Les réactions de la presse et de l'opinion au sacre de Charles X », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 289-303.
- CLOSE F., « Le sacre de Pépin de 751 ? Couloisses d'un coup d'État », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 85, fasc. 3-4, 2007, p. 835-852.
- COLETTE M.-N. (trad.), « Texte latin et traduction française du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France », in LE GOFF J. *et al.*, *op. cit.*, p. 257-295.
- COLKER M. L., « The "Karolinus" of Egidius Parisiensis », in *Traditio*, vol. 29, 1973, p. 199-325.
- CONTAMINE Ph., « la théologie de la guerre à la fin du Moyen Âge : la guerre de cent ans fut-elle une guerre juste ? », in *Jeanne d'Arc. Une époque. Un rayonnement*, *op. cit.*, p. 9-21.
- CONTAMINE Ph., « Les pairs de France au sacre des rois (XV<sup>e</sup> siècle). Nature et portée d'un programme iconographique », in *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France*, 1988, 1990, p. 321-348.

- CONTAMINE Ph., « Les pairs de France au sacre des rois (XVe siècle). Nature et portée d'un programme iconographique », in *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1988, p. 321-348.
- COPPENS E. C., « L'auteur d'*Animal est substantia* : une hypothèse », in ALTEROCHE (d') B. et al. (éd.), *Mélanges en l'honneur d'Anne Lefebvre-Teillard*, Paris, 2009, p. 289-298.
- CÔTÉ A., « Le *Quodlibet* I, question 17 de Jacques de Viterbe : introduction, traduction et notes », in *Augustiniana*, vol. 62, n° 1, 2012, p. 45-76.
- COZZO P., « Le couronnement de Victor Amédée II roi de Sicile (1713). Langages religieux et politiques après le traité d'Utrecht », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 221-232.
- DARRICAU R., « Sacre », in BLUCHE Fr. (dir.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, 2005, p. 1372-1373.
- DAVRIL A., « Les états successifs du texte du *Rationale* de Guillaume Durand et la préparation de l'édition critique », in GY P.-M. (dir.), *Guillaume Durand. Évêque de Mende (v. 1230-1296). Canoniste, liturgiste et homme politique. Actes de la Table Ronde du C.N.R.S., Mende 24-27 mai 1990*, CNRS, Paris, 1992, p. 137-142.
- DELISLE L., « Nouveau témoignage relatif à la mission de Jeanne d'Arc », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 46, 1885, p. 649-668.
- DELIVRÉ F., « La (fausse) donation de Constantin », in *Raison présente*, vol. 208, n° 4, 2018, p. 83-94.
- DEMOUY P., « De la royauté germanique à la royauté sacrée : le *Rex Francorum* du Ve au IXe siècle », in DUREL H. (dir.), *Acculturation / inculturation du christianisme en Europe. Actes de la Journée d'études du 4 avril 1997*, Paris, Didier-Érudition, 1998, p. 1-21.
- DEMOUY P., « Hincmar et les *ordines* des sacres dans le royaume des Francs », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 25-35.
- DEMOUY P., « Le baptême de Clovis dans les monuments rémois (XIIIe-XVIe siècles) », in ROUCHE M. (dir.), *Clovis, histoire et mémoire, actes du Colloque international d'histoire de Reims (19-25 septembre 1996)*, vol. 2 : *Le baptême de Clovis. Son écho à travers les siècles*, Paris, PUPS, 1997, p. 805-819.
- DEMOUY P., « Le sacre de la reine dans le pontifical de l'Église de Reims (BM Reims, ms. 343) », in *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, séance du 27 novembre 2013, 2015, p. 284-297.

- DEMOUY P., « Reims », *Dictionnaire des lieux et pays mythiques*, BATTISTINI O. et al. (dir.), Robert Laffont, Paris, coll. « Bouquins », 2011, p. 997-1005.
- DEMOUY P., « Reims, ville du sacre », in *Les dossiers d'Archéologie*, n° 186, octobre 1993, p. 3-27.
- DEPREUX Ph., « Investitures et destitutions aux temps carolingiens », in SASSIER Y. et FALKOWSKI W. (dir.), *Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 157-181.
- DESCIMON R., « Les fonctions de la métaphore du mariage politique du roi et de la république en France. XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s. », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 47<sup>e</sup> année, n° 6, 1992, p. 1127-1147.
- DESOBRY J., « Le "miracle" des écrouelles dans l'iconographie régionale », in *Colloque du millénaire capétien, 30-31 mai 1987. Les Robertiens-Capétiens du IX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Compiègne, Société historique de Compiègne, 1988, p. 175-196.
- DESPORTES P., « Les pairs de France et la couronne », in *RH*, t. 282, fasc. 2 (572), septembre-décembre 1989, p. 305-340.
- DESPORTES P., « Les Pairs de France et la couronne », in *RH*, vol. 282, n° 2, 1989, p. 305-340.
- DESWARTE Th., « Liturgie et royauté dans les monarchies asturienne et léonaise, 711-1109 », in *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 58, 2015, p. 55-67.
- DEVÈZE M., « La doctrine d'Olivier Martin sur la monarchie française de droit divin », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 243-248.
- DEVISSE J., « *Le sacre et le pouvoir avant les Carolingiens, l'héritage wisigothique* », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 27-38.
- DHONT J., « Élection et hérédité sous les Carolingiens et les premiers Capétiens », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 18, fasc. 4, 1939, p. 913-953.
- DONDAINE A., « Le frère prêcheur Jean Dupuy évêque de Cahors et son témoignage sur Jeanne d'Arc », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 12, 1942, p. 118-183 – ayant connaissance de l'article par sa réimpression dans REMY L.-H., « *La triple donation* ». *Le plus grand évènement de l'histoire de France*, Paris, ACRF, 2017, p. 107-184, notez que nous nous référons à la pagination de cet ouvrage.
- DONDAINE A., « Le témoignage de Jean Dupuy O.P. sur Jeanne d'Arc. Note additionnelle à AFP XII (1942), 167-184 », in *Archivum fratrum praedicatorum*, 1968, vol. 38, p. 31-41.

- DOUNOT C., « Le bien commun dans la législation royale (XIIIe-XVIIIe siècle) », in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n° 472, t. CXVIII-4, 2017, p. 99-114.
- DUMAS A., « Le serment de fidélité et la conception du pouvoir du I<sup>er</sup> au IX<sup>e</sup> siècle (suite et fin) », in *RHD*, vol. 10, n° 2, 1931, p. 289-321.
- DURAND DE MAILLANE P.-T., *Les libertés de l'Église gallicane*, t. 3, Lyon, Pierre Bruyset Ponthus, 1771, 904 p.
- EXARCHOS J., « Les *ordines* pour le couronnement du roi et de l'empereur dans la province ecclésiastique de Reims et leur dimension locale aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 37-50.
- FALKOWSKI W., « La monarchie en crise permanente. Les Carolingiens après la mort de Charles le Chauve », in SASSIER Y. et FALKOWSKI W. (dir.), *Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 333-355.
- FALMAGNE Th., « Le réseau des bibliothèques cisterciennes au XIIe et XIIIe siècles », in *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations, réseaux, relectures du XIIe au XVIIe siècle. Actes du quatrième colloque international du Cercor (Dijon, 23-25 septembre 1998)*, BOUTER N. (éd.), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, p. 195-222.
- FEENSTRA B., « Jean de Blanot et la formule "*Rex franciae in regno princeps est*" », in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras, op. cit.*, p. 885-895.
- FEISSEL D., « Troisième Partie. Extraits du cérémonial de Pierre le Patrice (Livre I, 93-104) », in DAGRON G., FEISSEL D., et FLUSIN B., *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, DAGRON G. et FLUSIN B. (dir.), t. 4, 1<sup>ère</sup> section : *Commentaire du livre I*, Paris, ACHCByz, 2020, p. 469-624.
- FLORI J., « À propos de l'adoubement des chevaliers au XIe siècle : Le prétendu *pontifical de Reims* et l'*ordo ad armandum* de Cambrai », in *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 19, 1985, p. 330-349.
- FLORI J., « Du nouveau sur l'adoubement des chevaliers (XIe-XIIIe siècles) », in *Le Moyen Âge*, n° 2, t. 91, 1985, p. 201-226.
- FLORI J., « La chevalerie selon Jean de Salisbury : (Nature, fonction, idéologie) », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 77, 1982, p. 35-77.
- FLORI J., « Les origines de l'adoubement chevaleresque : Études des remises d'armes et du vocabulaire qui les exprime dans les sources historiques latines jusqu'au début du XIIe siècle », in *Traditio*, vol. 35, 1979, p. 209-272.

- FOLZ R., « Le sacre impérial et son évolution (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 89-100.
- FOLZ R., « Les trois couronnements de Charles le Chauve », in *Byzantion*, vol. 61, n° 1, 1991, p. 93-111.
- FOLZ R., « Sur un texte controversé. Le rituel du sacre impérial dit : Cencius II », in *Cahiers de civilisation médiévale*, 3<sup>e</sup> année, n° 11, juillet-septembre 1960, p. 285-294.
- FOREVILLE R., « Le sacre des rois anglo-normands et angevins et le serment du sacre (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 101-117.
- FORONDA F., « La monarchie élective dans la Castille du XV<sup>e</sup> siècle. Retour sur la farce d'Avila (5 juin 1465) », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque réuni à Paris 12 du 30 novembre au 2 décembre 2006*, Pompignac, Bière, 2008, p. 351-382.
- FOURQUIN G., « Le sacre de Hugues Capet à Noyon (987) », in *Revue universelle*, vol. 38, 1977, p. 84-94.
- FRANÇOIS M., « Le pouvoir royal et l'introduction en France de la Couronne fermée », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 106<sup>e</sup> année, n° 2, 1962, p. 404-413.
- FRONSKA J., « The *Livre du sacre* of Charles V of France, a story of the book », in DOYLE K. et MCKENDRICK S. (dir.), *1000 Years of Royal Books and Manuscripts*, Londres, The British Library Publishing Division, 2013, p. 109-126.
- GABRIEL F., « La loi du magistère. Pouvoir ministériel et formes ecclésiastiques dans la controverse entre Cajétan et Almain (1511-1512) », in FRAGNITO G. et TALLON A. (dir.), *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Rome, École française de Rome, 2015, p. 166-182.
- GANSHOF F.-L., « Charlemagne et le serment », in *Mélanges d'Histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de L. Halphen*, Paris, PUF, 1951, p. 259-270.
- GAUDEMET J., « Coutume et raison en droit romain », in *RHD*, vol. 17, n° 4, 1938, p. 141-171.
- GAUDEMET J., « De l'élection à la nomination des évêques : changement de procédure et conséquences pastorales. L'exemple français (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », in GAUDEMET J., *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'antiquité à l'âge classique. Recueil d'articles*, Strasbourg, PUS, 2008, p. 385-400.

- GAUDEMET J., « Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques », in *L'année canonique*, vol. 29, 1985/86, p. 83-98.
- GAUVARD C., « Contrat, consentement et souveraineté en France », in FORONDA Fr. (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 223-230.
- GICQUEL J.-F., « Louis XVIII, ou le sacre transcédé », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 247-262.
- GIESEY R. E., « *The French Estates and the Corpus Mysticum Regni* », in *Album Helen Cam*, Louvain, Publication universitaires, 1960, p. 153-171.
- GIEYSZTOR A., « Gesture in the Coronation Ceremonies of Medieval Poland », in BAK M. (dir.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 152-161.
- GIORDANENGO G., « *Jus commune* et “droit commun” en France du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle », in KRYNEN J. (dir.), *Droit romain, jus civile et droit français*, Toulouse, Presses universitaires des sciences sociales de Toulouse, 1999, p. 219-247.
- GIORDANENGO G., « La prééminence du droit canonique. La *Collectio canonum* d'Abbon de Fleury », in GUYOTJEANNIN O. et POULLE E., (dir.), *Autour de Gerbert d'Aurillac. Le pape de l'an mil*, Paris, École des Chartes, 1996, p. 157-163.
- GIORDANENGO G., « *Roma nobilis, orbis et domina*. Réponse à un contradicteur », in *RHD*, vol. 88, n° 1, 2010, p. 91-150.
- GLÉNISSON J., et DEODATA DA SILVA V., « La pratique et le rituel de la reddition aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », in *Jeanne d'Arc. Une époque. Un rayonnement. Colloque d'histoire médiévale, Orléans, octobre 1979*, Paris, CNRS, 1982, p. 113-122.
- GOULLET M. (trad.), « Texte latin et traduction française du manuscrit latin 1246 de la Bibliothèque nationale de France », in LE GOFF J. et al., *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis. d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*, Paris, Gallimard, coll. « Le temps des images », 2001, p. 257-295.
- GOURGUES P., « Qui faut-il appeler roi ? Remarques sur la légitimité royale au haut Moyen Âge », in *Dixième cahier de l'Association des Amis de Guy Augé, La légitimité*, 2005, n° 51, p. 11-53.
- GOURGUES P., « Royauté et élection au X<sup>e</sup> siècle », in Institut catholique d'études supérieures (dir.), *Dieu, le prince et le peuple au Moyen Âge (VI<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Cujas, 2012, p. 65-88.

- GOURON A., « Les ordonnances royales dans la France médiévale », in PADOA-SCHIOFFA (dir.), *Justice et législation*, Paris, PUF, 2000, p. 81-100.
- GREENE V., « L'image royale entre le sacré et le profane dans quelques manuscrits illustrés du XIII<sup>e</sup> siècle », in BEAUNE C. et BRESC H. (dir.), *Royautés imaginaires : actes du colloque organisé par le Centre de recherche d'histoire sociale et culturelle (CHSCO) de l'université de Paris X-Nanterre (26 et 27 septembre 2003)*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 147-175.
- GRÉVY-PONS N. et ORNATO É., « Qui est l'auteur de la Chronique latine de Charles VI, dite du Religieux de Saint-Denis ? », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 120<sup>e</sup> année, n° 1, 1976, p. 7-11.
- GRIFFE É., « Aux origines de l'État pontifical : le couronnement impérial de l'an 800 et la *donatio Constantini* », in *Bulletin de la littérature ecclésiastique*, vol. 59, 1958, p. 193-211.
- GRIMM D., « Souveraineté et *checks and balances* », in TROPER M. et JAUME L. (dir.), *1789 et l'invention de la constitution*, Paris, LGDJ, Bruxelles, Bruylant, 1994, p. 226-232.
- GUENEBault L., « Recherches historiques sur les crosses, à propos d'une crosse en ivoire sculptée vers le XII<sup>e</sup> siècle », in *Revue Archéologique*, 13<sup>e</sup> année, n° 2, octobre 1856 à mars 1857, p. 704-709.
- GUILLOT O., « Dans l'avant X<sup>e</sup> siècle du royaume de l'ouest franc : autour de Coulaines et de Quierzy », in *Quaestiones Medii Aevi Novae*, vol. 6, 2001, p. 151-193.
- GUILLOT O., « Formes, fondements et limites de l'organisation politique en France au X<sup>e</sup> siècle », in *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 19-25 aprile 1990*, Spolète, Presso la sede del centro, 1991, p. 57-124.
- GUILLOT O., « Les étapes de l'accession d'Eudes au pouvoir royal », in *Media in Francia... Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner*, Maulévrier, Hérault, 1989, p. 199-223.
- GUYON C., « Les princes territoriaux étaient-ils couronnés ? L'exemple des ducs de Lorraine », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 195-207.
- GUYOTJEANNIN O., « Le roi de France en ses préambules (XI<sup>ème</sup> - début XIV<sup>ème</sup> siècle) », in *Annuaire-bulletin de la société de l'histoire de France*, vol. 111, 1998, p. 21-44.
- GY P.-M., « L'unification liturgique de l'occident et la liturgie de la curie romaine », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 59, n° 4, octobre 1975, p. 601-612.
- HALPÉRIN J.-L., « *Lex posterior priori derogat, lex specialis derogat generali*. Jalons pour une histoire des conflits de normes centrée sur ces deux solutions concurrentes », in *Revue d'histoire du droit*, Brill Academic Publishers, t. 80, 2012, p. 353-397.

- HAROUEL J.-L., « La monarchie absolue », in RIALS S. (dir.), *Le miracle capétien*, Paris, Perrin, coll. « Passé simple », 1987, p. 101-106.
- HEDEMAN A. D., « The Commemoration of Jeanne d'Evreux's Coronation in the *Ordo ad Consecrandum* at the University of Illinois », in *Essays in Medieval Studies : Proceedings of the Illinois Medieval Association*, vol. 7, 1990, p. 13-28.
- HÉLARY X., « Actes royaux », in *Actes royaux*, HÉLARY X., JACOBS Ch. et al. (éd.), éd. électronique TELMA (IRHT), 2017 [en ligne], acte n° 14930 (actes-philippe4-192), <http://telma-chartes.irht.cnrs.fr/actes-philippe4/notice/14930> [mise à jour : 22/12/2017]).
- HÉLARY X., « Sacre et couronnement », in CONTAMINE Ph., BOUZY O. et HÉLARY X., *Jeanne d'Arc. Histoire et dictionnaire*, Paris, Laffont, 2002, 1214 p., p. 961-964.
- HENRIET P., « Rite, idéologie, fonction : remarques sur l'onction des rois wisigoths et hispaniques du haut Moyen Âge (VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », in *Auctoritas. Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot*, Paris, PUPS, 2006, p. 179-192.
- HOKE R., « Mais qui est donc le souverain du Saint Empire ? Une question du droit public allemand posée et résolue à partir de la doctrine française », in *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique*, vol. 19, 1998, p. 35-47.
- HOLUB J., « Quod omnes tangit... », in *RHD*, vol. 28, n° 4, 1951, p. 97-102.
- HUGELMANN K. G., « Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiel », in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, vol. 9, 1919, p. 1-62.
- HUIJBERS A., « Le couronnement impérial de Sigismond de Luxembourg à Rome (1433) : entre rite papal et perception humaniste », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 207-220.
- IMBERT Ch., « Le défi du réel. Dynamique de l'écriture dans la chronique de Ramon Muntaner », in *Poétique de la chronique. L'écriture des textes historiographiques au Moyen Âge (péninsule Ibérique et France)*, ARIZALETA A. (dir.), Toulouse, CNRS – Université de Toulouse-Le Mirail, coll. « Méridiennes », série « Études médiévales ibériques », 2008, p. 275-290.
- ISAIA M., « Objet du sacre, objet sacré ? L'exemple de la Sainte Ampoule », in DELATTRE Ch. (dir.), *Objets sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Age*, Picard, 2007, p. 151-167.
- JACKSON R. A., « De l'influence du cérémonial byzantin sur le sacre des rois de France », in *Byzantion*, vol. 51, n° 1, 1981, p. 201-210.



- JACKSON R. A., « Le pouvoir monarchique dans la cérémonie du sacre et couronnement des rois de France », in BLANCHARD J. (dir.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge. Actes du colloque organisé par l'Université du Maine les 25 et 26 mars 1994*, Paris, Picard, 1995, p. 237-251.
- JACKSON R. A., « Les manuscrits des *ordines* de couronnement de la bibliothèque de Charles V, roi de France », in *Le Moyen Âge*, t. 82, n° 1, 1976, p. 68-88.
- JACKSON R. A., « *Les ordines des couronnements royaux au Moyen Âge* », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 63-74.
- JACKSON R. A., « The "Traité du Sacre" of Jean Golein », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 113, n° 4, 15 août 1969, p. 305-324.
- JOUANNA A., « 30. Le combat des monarchomaques pour la souveraineté du peuple », in JOUANNA A. (dir.), *La France du XVIe siècle, 1483-1598*, Paris, PUF, 2012, p. 479-491.
- JOURDAIN C., « Mémoire sur la royauté française et le droit populaire d'après les écrivains du Moyen Âge », in *Mémoires de l'Institut national de France*, t. 28, 2<sup>e</sup> partie, 1876, p. 97-154.
- KANTOROWICZ E., « *Deus per naturam, deus per gratiam. A Note on Mediaeval Political Theology* », in *Selected Studies*, New York, J. J. Augustin Publisher, 1965, p. 121-137.
- KANTOROWICZ E., « La royauté médiévale sous l'impact d'une conception scientifique du droit », in *Politix*, vol. 8, n°32, 4<sup>ème</sup> trimestre, 1995, p. 5-22.
- KARPAT J., « Zur Geschichte des Begriffs Corona regni in Frankreich und England », in HELLMANN M. (dir.), *Corona regni. Studien über die Krone als Symbol des Staates im späteren Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, p. 77-155.
- KINTZINGER M., « Symbolique du sacre, succession royale et participation politique en France au XIV<sup>e</sup> siècle », in *Francia*, vol. 36, 2009, p. 91-112.
- KNOWLES Ch., *Jean de Vignay, un traducteur du XIVe siècle*, in *Romania*, t. 75, n° 299, 1954, p. 353-383.
- KRYNEN J., « "de nostre certaine science...". Remarques sur l'absolutisme législatif de la monarchie médiévale française », in GOURON A. et RIGAUDIÈRE A. (dir.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État*, Montpellier, Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit, Perpignan, Socapress, 1988, p. 131-144.
- KRYNEN J., « "Le mort saisit le vif". Genèse médiévale du principe de l'instantanéité de la succession royale française », in *Journal des savants*, vol. 3-4, 1984, p. 187-221.
- KRYNEN J., « Le droit romain "droit commun de la France" », in *Droits*, vol. 38, n° 2, 2003, p. 21-36.

- KRYNEN J., « Le droit romain “droit commun de la France” », in *Droits*, t.38, 2003, p. 21-35.
- KRYNEN J., « Naturel, Essai sur l'argument de la Nature dans la pensée politique à la fin du Moyen Âge », in *Journal des savants*, 1982, n° 2, p. 169-190.
- KUTTNER S. et RATHBONE E., « Anglo-norman canonists of the twelfth century. An Introductory Study », in *Traditio*, vol. 7, 1949-1951, p. 279-358.
- KUTTNER S., « Universal Pope or Servant of God's Servants », in *Revue de droit canonique*, t. 32, 1981, p. 125-150.
- LAGARDE G., « Le "Songe du Verger" et les origines du Gallicanisme », in *Revue des Sciences Religieuses*, t. 14, fasc. 1, 1934, p 1-33.
- LAVIELLE G., « Des cérémonies de papier. Faire connaître et interpréter les sacres et couronnements royaux français au XVII<sup>e</sup> siècle », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 143-156.
- LE GAL S., « La permanence de la dignité royale durant la Restauration et la Monarchie de Juillet : perspectives constitutionnelles », in *RHD*, vol. 86, n° 3, 2008, p. 331-357.
- LE GAL S., « Le dévoilement de la légitimité dans le premier XIX<sup>e</sup> siècle : manifester la royauté à l'ère du constitutionnalisme », in BECQUET H., FREDERKING B. (dir.), *La dignité de Roi. Regards sur la royauté en France au premier XIX<sup>e</sup> siècle*, PUR, 2009, p. 49-75.
- LE GOFF J., « A coronation Program for the Age of Saint Louis : The Ordo of 1250 », in BAK M. (dir.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 46-56.
- LE GOFF J., « La structure et le contenu idéologique de la cérémonie du sacre », in LE GOFF J. et al., *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis. d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*, Paris, Gallimard, coll. « Le temps des images », 2001, p. 19-35.
- LE GOFF J., « Reims, ville du sacre », in NORA P. (dir.), *Les lieux de mémoire*, t. 2 : *La nation*, Paris, Gallimard, 1986, p. 89-114.
- LE GOFF J., *Aspect religieux et sacré de la monarchie française du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, in MAGNOU-NORTIER É. (dir.), *Pouvoirs et libertés au temps des premiers Capétiens*, Maulévrier, Hérault, 1992, p. 309-322.
- LE JAN R., « La sacralité de la royauté mérovingienne », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 58<sup>e</sup> année, n° 6, 2003, p. 1217-1241.
- LE ROY Y., « La Chronique de Morigny et le sacre de Louis VII. Le pouvoir royal vers 1131 », in *RHD*, vol. 65, n° 4, octobre-décembre 1987, p. 527-544.

- LEBIGUE J.-B., « *Mos orandi*. La législation des usages liturgiques au Moyen Âge (XIIIe-XVe s.) », in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 3, 2012, p. 349-373.
- LECA A., « La souveraineté du peuple dans le *Songe du Vergier* », in *Revue de la recherche juridique*, 1990-1, p. 137-165.
- LECLERCQ H., « Pallium », in CABROL F. et LECLERCQ H. (dir.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 13, 1<sup>ère</sup> partie, Paris, Letouzey, 1937, p. 931-940.
- LEFEBVRE-TEILLARD A., « *Causa natalium ad forum ecclesiasticum spectat* : un pouvoir redoutable et redouté », in *Droits et pouvoirs*, vol. 7, 2000, p. 1-11.
- LEFEBVRE-TEILLARD A., « Petrus Brito, auteur de l'apparat *Ecce vicit leo* ? », in *Revue d'histoire du droit*, n° 77, 2009, p. 1-21.
- LEFLON J., « Le serment du sacre de Napoléon », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 283-287.
- LEMARIGNIER J.-F., « Autour de la date du sacre d'Hugues Capet (1<sup>er</sup> juin ou 3 juillet 987 ?) », in *Miscellanea mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groningen, J. B. Wolters, 1967, p. 125-135.
- LÉOPOLD D., « Nouveau témoignage relatif à la mission de Jeanne d'Arc », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 46, 1885, p. 649-668.
- LEVELEUX-TEIXEIRA C., « Des serments collectifs au contrat politique ? (début du XV<sup>e</sup> siècle) », in FORONDA Fr. (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 269-289.
- LEVELEUX-TEIXEIRA C., « Fabrique et réception de la norme. Brèves remarques sur l'effectivité en droit médiéval », in BEAULANDE-BARRAUD V., CLAUSTRE J. et MARMURSZTEJN E. (dir.), *La fabrique de la norme. Lieux et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Rennes, PUR, coll. « Histoire », 2012, p. 17-30.
- LEVILLAIN L., « Le sacre de Charles le Chauve à Orléans », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 64, 1903, p. 31-53.
- LEWIS E., « King above Law ? "*Quod principi placuit*" », in *Bracton, Speculum*, vol. 39, n° 2, 1964, p. 240-269.
- LILIE R.-J., « Krönung ohne Salbung. Zum Kaiserbild in Byzanz », in PUHLE M. et KÖSTER G. (dir.), *Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter. Ausstellungskatalog*, Regensburg, Steiner, 2012, p. 321-327.
- LLEWELLYN P., « Le contexte romain du couronnement de Charlemagne. Le temps de l'Avent de l'année 800 », in *Le Moyen Âge*, vol. 96, 1990, p. 209-225.

- LONGPÉRIER (de) A., « Crosse double du XIII<sup>e</sup> siècle. Explication de la pl. LXXIX », in *Revue Archéologique*, 4<sup>e</sup> année, n° 2, 15 octobre 1847 au 15 mars 1848, p. 816-824.
- LORMANT F., « La mémoire du 2 décembre 1804 et les mouvements bonapartistes au XIX<sup>e</sup> siècle », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 283-292.
- LOT F., « *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*, par F. Kurze », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 53, 1892, p. 450-452.
- MAGNANI E., « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) : le paradigme eucharistique », in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série n°2, 2008, p. 1-17.
- MAGNANI E., « Exégèse, iconographie et arborescence : autour des ciboires du XII<sup>e</sup> siècle », in *Journée d'étude. Déployer le texte biblique. Les trames arborescentes et l'exégèse de la Bible de l'Antiquité au Moyen Âge*, VIRENQUE N. et al., (organisateur), Bibliothèque historique de la ville de Paris, 20 février 2018, hal-01719294, 3 p.
- MARMURSZTEJN E., « Élections et légitimité politique dans la pensée scolastique au tournant du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque réuni à Paris 12 du 30 novembre au 2 décembre 2006*, Pompignac, Bière, 2008, p. 143-162.
- MARTIN C., « L'innovation politique dans le royaume de Tolède : le sacre du souverain », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque réuni à Paris 12 du 30 novembre au 2 décembre 2006*, Pompignac, Bière, 2008, p. 281-300.
- MARTIN O., « Note sur le *De origine jurisdictionum* attribué à Pierre Bertrand », in *Mélanges H. Fitting*, t. 2, Montpellier, Imprimerie G. du Midi, 1908, p. 107-119.
- MARTIN V. « Le "*privilegium canonicum*" dans le sacre des rois de France », in *Revue des Sciences Religieuses*, t. 17, fasc. 1, 1937, p. 1-24.
- MARTIN V., « Serment du sacre et paix du roi à l'époque des premiers Capétiens (XI<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle) », in MENEGALDO S. et RIBÉMONT B. (dir.), *Le roi, fontaine de justice*, Paris, Klincksieck, 2011, p. 55-84.
- MARTISCHANG F.-X., « L'écho du sacre. Les manifestations publiques en province à l'occasion du sacre de Charles X (29 mai 1825), l'exemple des quatre départements lorrains », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 263-272.

- MARTYN R., « *Election and Descent in Medieval Hungarian Kingship* », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque réuni à Paris 12 du 30 novembre au 2 décembre 2006*, Pompignac, Bière, 2008, p. 383-390.
- MATTOSO J., « À propos du couronnement des rois portugais », *Chemins d'historiens. Mélanges pour Robert Durand*, Rennes, Apogée, 1999, p. 133-146.
- MCCOY R., « "The Wonderfull Spectacle" the Civic Progress of Elizabeth I and the Troublesome Coronation », in BAK M. (dir.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 217-225.
- MENANT S., « Voltaire historien des sacres », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 157-163.
- MICHEL N., « La première diffusion du *Policraticus* de Jean de Salisbury en France : l'apport du manuscrit Charleville-Mézières, BM, 151 », in *Cahiers de civilisation médiévale*, 62<sup>e</sup> année, avril-juin 2019, p. 161-176.
- MIGNE J.-P., *Nouvelle encyclopédie théologique*, t. 12, : *Dictionnaire d'archéologie sacrée* (t. 2), Paris, J.-P. Migne, 1863, entrée « Mitre », col. 369-371.
- MINOIS G., « La cinq morts de l'Empire carolingien (800-899) », in GUENIFFEY et LENTZ T. (dir.), *La fin des Empires*, Paris, Perrin, coll. « Synthèses Historiques », 2016, p. 103-120.
- MIRAMON (de) Ch., « Aux origines de la noblesse et des princes du sang. France et Angleterre au XIV<sup>e</sup> siècle », in *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne. Perspectives historiques*, VAN DER LUGT M. et MIRAMON (de) Ch. (dir.), Firenze, 2008, p. 157–210.
- MOEGLIN J.-M., « Le Saint Empire : contrat politique et souveraineté partagée », in FORONDA Fr. (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 173-191.
- MOLNÁR P., « Idéologies monarchiques en Hongrie (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », in NAGY P. (dir.), *Identités hongroises, identités européennes du Moyen Âge à nos jours*, Mont-Saint-Aignan, PURH, 2006, p. 23-50.
- MOREL H., « L'absolutisme français procède-t-il du droit romain ? », in GANZIN M. (préfacier), *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Aix-en-Provence, PUAM, 1996, p. 113-130.
- MOREL H., « La place de la "Lex regia" dans l'histoire des idées politiques », in GANZIN M. (préfacier), *L'influence de l'antiquité sur la pensée politique européenne (XVI-XX<sup>e</sup> siècles)*, Aix-en-Provence, PUAM, 1996, format epub s. p. [1<sup>ère</sup> éd. : *Études offertes à Jean*

Macqueron, Aix-en-Provence, Faculté de droit et de sciences économiques de l'université d'Aix-Marseille, 1970, p. 545-556].

- MOUSNIER R., « Les conséquences politiques des sacres du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 249-252.

- MULIERI A., « La représentation-incarnation chez Marsile de Padoue », in *Raisons politiques*, vol. 72, n° 4, 2018, p. 71-88.

- NABERT N., « Rites et paroles de la profession solennelle dans l'Ordre des chartreux », in *35 années de recherche et de spiritualité. Congrès international des Analecta Cartusiana du 23 au 26 juin 2005, Chartreuse de Molsheim*, BINDEL R. (dir.), Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, coll. « Analecta Cartusiana », n° 253, 2007, 355 p.

- NAZ R., « Pallium », in NAZ R. (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, t. 6, Paris, Letouzey, 1957, p. 1192-1194.

- NELSON J. L., « Hincmar of Reims on King-making : The Evidence of the Annals of St. Bertin, 861-882 », in *Rulers and Ruling Families in Early Medieval Europe. Alfred, Charles the Bald and Others*, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 16-34.

- NELSON J. L., « How Carolingians created consensus », in SASSIER Y. et FALKOWSKI W. (dir.), *Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 67-81.

- NELSON J. L., « Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Reims », in *Politics and ritual in early medieval Europe*, Londres, The Hambleton Press, 1986, p. 133-171.

- NELSON J. L., « Legislation and consensus in the reign of Charles the Bald », in WORMALD C. P. et BULLOUGH D. A. et COLLINS R. (dir.), *Ideal and reality in Frankish and Anglo-saxon society, Studies presented to J. M. Wallace-Hadrill*, Oxford, B. Blackwell, 1983, p. 202-227.

- NELSON J. L., « Royal Saints and Early Medieval Kingship », in *Politics and ritual in early medieval Europe*, Londres, The Hambleton Press, 1986, p. 69-74.

- NELSON J. L., « The Lord's Anointed and the People's Choice : Carolingian Royal Ritual », in CANNADINE D. et PRICE S. (dir.), *Rituals of royalty : power and ceremonial in traditional societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 (1987), p. 99-131.

- NELSON J. L., « The Second English *Ordo* », in *Politics and ritual in early medieval Europe*, Londres, The Hambleton Press, 1986, p. 361-371.

- NEPOTE J., « Présentation du *Traité du sacre* de Jean Golein (1374) », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 217-223.
- NÉRY A., « Jean Bodin et la théorie statutaire de la couronne », in *Jean Bodin. Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers (1984)*, Angers, PUA, 1985, p. 337-344.
- NICKLAS Th., « Réinventer la monarchie au XIX<sup>e</sup> siècle. Rites et pratiques dans les États constitutionnels allemands (1815-1918) », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 273-282.
- NOURRIGEON P., « Illustrer le sacre de la reine : l'exemple de Jeanne de Bourbon », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 89-102.
- OUDART H., « Le serment de ses sujets au roi mérovingien. Tradition germanique ou héritage romain ? », in Institut catholique d'études supérieures (dir.), *Dieu, le prince et le peuple au Moyen Âge (VI<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Cujas, 2012, p. 13-49.
- PANGE (de) J., « Comment se fait le roi : dans la tradition française », in *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, vol. 76, n° 1, 1940, p. 99-116.
- PANGE (de) J., « Le sacrement de Reims », in *Recueil de travaux offerts à Clovis Brunel*, t. 2, Paris, Société de l'École des chartes, 1955, p. 349-354.
- PARADIS B., « Regards français et américains sur un thème politique : l'historiographie de l'État français de la fin du Moyen Âge. 2<sup>e</sup> partie », in *Bulletin d'histoire politique*, vol. 10, n° 3, printemps 2002, p. 140-151.
- PARADIS B., « Regards français et américains sur un thème politique : l'historiographie de l'État français de la fin du Moyen Âge. Première partie », in *Bulletin d'histoire politique*, vol. 10, n° 2, hiver 2002, p. 100-112.
- PÉCOUT T., « Chapitre VI. Les pouvoirs de l'évêque : élargissement ou restriction ? », in CEVINS (de) M. et MATZ J. (éd.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, PUR, 2010, p. 77-84.
- PÉPIN G., « Les couronnements et les investitures des ducs d'Aquitaine (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », in *Francia*, vol. 36, 2009, p. 35-65.
- PEYRONNET G., « Quelle place a tenu le sacre royal de Reims (1429) dans la mission de Jeanne d'Arc ? », in *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 101, 2006, p. 575-590.

- PINOTEAU H., « Les insignes du pouvoir en France », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 75-83.
- POLY J.-P., « Le capétien thaumaturge : genèse populaire d'un miracle royal », in DELORT R. (dir.), *La France de l'An mil*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 282-308.
- POTIN Y., « Le coup d'État "révélé" ? Régence et trésors du roi (septembre-novembre 1380) », in GENET J.-Ph. et NIETO SORIA J. M. (dir.), *Coups d'État à la fin du Moyen Âge ? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*, Madrid, Casa de Velázquez, 2005, p. 181-211.
- POTTER J. M., « The development and significance of the Salic law of the French », in *E. H. R.*, n° 52, 1937, p. 235-253.
- POULAT É., « Bayard (Jean-Pierre). *Sacres et couronnements royaux* », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°60/2, 1985, p. 223.
- POUSPIN M., « Les livrets de sacres et de couronnements en Europe aux XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 125-142.
- PUECH V., « Élections et enjeux politiques à Byzance : patriarcat et régence impériale au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque réuni à Paris 12 du 30 novembre au 2 décembre 2006*, Pompignac, Bière, 2008, p. 311-324.
- PUECH V., « La christianisation du cérémonial impérial dans l'antiquité tardive », in DESTEPHEN S., DUMÉZIL B. et INGLEBERT H. (éd.), *Le prince chrétien de Constantin aux royautés barbares (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, ACHCByz, 2018, p. 227-245.
- QUICHERAT J., « Mélanges et documents. Supplément aux témoignages contemporains sur Jeanne d'Arc », in *RH*, t. 19, mai-août 1882, p. 60-83.
- RENNA J. Th., « The *populus* in John of Paris' theory of monarchy », in *Revue d'histoire du droit*, n° 42, 1974, p. 244-268.
- RICHARD J., « L'adoubement de Saint Louis », in *Journal des savants*, 1988, n° 3 et 4, p. 207-217.
- RICHTER SHERMAN C., « The queen in Charles V's coronation book : Jeanne de Bourbon and the *Ordo ad reginam benedicendam* », in *Viator*, n° 8, 1977, p. 255-298.
- RIGAUDIÈRE A., « Chapitre II. La pénétration du vocabulaire édictal romain dans les coutumiers du Nord de la France aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », in RIGAUDIÈRE A., *Penser et*



*construire l'État dans la France du Moyen Âge. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2003, p. 62-82.

- RIGAUDIÈRE A., « Chapitre VI. Loi et État dans la France du bas Moyen Âge », in RIGAUDIÈRE A., *Penser et construire l'État dans la France du Moyen*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2003, p. 153-175.

- RIGAUDIÈRE A., « Chapitre XV. L'essor de la fiscalité royale, du règne de Philippe Le Bel (1285-1314) à celui de Philippe VI (1328-1350) », in RIGAUDIÈRE A., *Penser et construire l'État dans la France du Moyen*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2003, p. 424-476.

- RIGAUDIÈRE A., « Du "commun de la ville" à la "plus grande et saine partie des habitants d'icelle" dans les chartes bourbonnaises (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) », in CHEVREAU E., GILDUIN D., DESCHAMPS O. et al. (dir.), *Droit, pouvoir et société au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Yves Sassier, Liber amicorum*, Limoges, Pulim, 2021, p. 321-351.

- RIGAUDIÈRE A., « État, pouvoir et administration dans la *Practica aurea libellorum* de Pierre Jacobi (vers 1311) », in *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir*, 1992, p. 161-210.

- RIGAUDIÈRE A., « Jean Juvénal des Ursins. Précurseur de l'absolutisme », in SCHILLING L. (dir.), *Absolutismus, ein unersetzliches Konzept ? Eine deutsch-französische Bilanz. L'absolutisme, un concept irremplaçable ? Une mise au point franco-allemande*, Munich, Oldenbourg, coll. « Pariser Historische Studien », n° 79, 2007, p. 55-106.

- RIGAUDIÈRE A., « L'invention de la souveraineté », in *Pouvoirs : revue française d'études constitutionnelles et politiques*, vol. 67, 1993, p. 5-20.

- RIGAUDIÈRE A., « La *lex vel constitutio* d'août 1374, "première loi constitutionnelle de la monarchie française" », in CLAUSTRE J., MATTÉONI O., OFFENSTADT N. (dir.), *Un Moyen Âge pour aujourd'hui. Mélanges offerts à Claude Gauvard*, Paris, PUF, 2010, p. 169-190.

- RIGAUDIÈRE A., « La royauté, le parlement et le droit écrit aux alentours des années 1300 », in *Comptes rendus. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 3, 1996, p. 885-908.

- RIGAUDIÈRE A., « Le prince et la loi d'après Jean Juvénal des Ursins », in HOAREAU-DODINAU J., MÉTAIRIE G. et TEXIER P. (dir.), *Le prince et la norme. Ce que légiférer veut dire*, Limoges, PULIM, Cahiers de l'Institut d'anthropologie juridique, n° 17, 2007, p. 81-115.

- RIGAUDIÈRE A., « Législation royale et constitution de l'État dans la France du XIII<sup>e</sup> siècle », in GOURON A. et RIGAUDIÈRE A. (dir.), *Renaissance du pouvoir législatif et*

*genèse de l'État*, Montpellier, Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit, Perpignan, Socapress, 1988, p. 203-236.

- RIGAUDIÈRE A., « Les fonctions du mot constitution dans le discours politique et juridique du bas Moyen Âge français », in *Revista internacional de Estudios Vascos*, vol. 4, 2008, p. 15-51.

- RIGAUDIÈRE A., « Pratique politique et droit public dans la France des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », in *Archives de philosophie du droit*, vol. 41, 1997, p. 83-114.

- RIGAUDIÈRE A., « *Princeps legibus solutus est* (Dig. I, 3, 31) et *quod principi placuit legis habet vigorem* (Dig. I, 4, 1 et Inst. I, 2, 6) à travers trois coutumiers du XIII<sup>e</sup> siècle », in Centre d'histoire du droit (Nice) (dir.), *Hommages à Gérard Boulvert*, Nice, Université de Nice, 1987, p. 427-451.

- RIGAUDIÈRE A., « *Regnum et civitas* chez les décrétistes et les premiers décrétalistes (1150 env.-1250 env.) », in *Théologie et droit dans la science politique de l'état moderne*, Rome, École française de Rome, 1991, p. 117-153.

- RIGAUDIÈRE A., « Un enjeu pour la construction de l'État : penser et écrire la loi dans la France du XIV<sup>e</sup> siècle », in PADOA-SCHIOFFA (dir.), *Justice et législation*, Paris, PUF, 2000, p. 101-132.

- RIGAUDIÈRE A., « Un grand moment pour l'histoire du droit constitutionnel français : 1374-1409 », in *Journal des savants*, n° 2, 2012, p. 281-370.

- RUIZ TEOFILO F., « Une royauté sans sacre : la monarchie castillane du bas Moyen Âge », in *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 39<sup>e</sup> année, n° 3, 1984, p. 429-453.

- SAENGER P., « John of Paris, Principal Author of the Quaestio de potestate papae (*Rex pacificus*) », in *Speculum*, vol. 56, n° 1, janv. 1981, p. 41-45.

- SAINSAULIEU J., « De Jérusalem à Reims. Origines et évolutions des sacres chrétiens », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 17-26.

- SALMON P., « Le rite du sacre des évêques dans les pontificaux du Moyen Âge », in *Miscellanea Giulio Belvederi*, Vatican, Pontificio Istituto di Archeologia Christiana, 1954, p. 27-45.

- SASSIER Y., « "La royauté ne s'acquiert pas par droit héréditaire". Réflexion sur la structure du discours attribué à Adalbéron de Reims en faveur de l'élection de Hugues Capet », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque réuni à Paris le 12 du 30 novembre au 2 décembre 2006*, Pompignac, Bière, 2008, p. 341-350.

- SASSIER Y., « "Lex perpetua" et "lex loco temporique conveniens". Conception statique et conception dynamique de la loi (VI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », in *Quaestiones medii aevi novae*, vol. 7, 2002, p. 21-43.
- SASSIER Y., « Bien commun et *utilitas communis* au XII<sup>e</sup> siècle : un nouvel essor ? », in *Revue française d'histoire des idées politiques*, vol. 32, 2010, p. 245-258.
- SASSIER Y., « Fidélité au roi. Abbon de Fleury, Fulbert et Yves de Chartres », in FALKOWSKI W. et SASSIER Y. (dir.), *Confiance, bonne foi, fidélité. La notion de "fides"*, Paris, Garnier, 2018, p. 179-192.
- SASSIER Y., « Hugues de Saint-Victor et la puissance terrestre d'après le *De Sacramentis Christianae Fidei* », in *Revue française d'histoire des idées politiques*, vol. 23, 2006, p. 21-34.
- SASSIER Y., « Idéal du prince et commentaire de Deutéronome 17, 14-20 dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », in BÉGOU-DAVIA M., DEMOULIN-AUZARY F. et JANKOWIAK F. (éd.), *Rerum novarum ac veterum scientia. Mélanges en l'honneur de Brigitte Basdevant-Gaudemet*, Paris, Mare et Martin, 2020, vol. 2, p. 545-557.
- SASSIER Y., « L'archétype de la tyrannie est-il, pour Jean de Salisbury, la royauté biblique ? », in GRELLARD C. et LACHAUD F. (dir.), *Jean de Salisbury : nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, Firenze, 2018, p. 153-164.
- SASSIER Y., « L'élection royale au temps de Hugues Capet et des premiers Capétiens », in SASSIER Y., *Structures du pouvoir, royauté et Res publica (France, IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Rouen, Publications de l'université de Rouen, 2004, p. 63-70.
- SASSIER Y., « L'utilisation d'un concept romain aux temps carolingiens : La "res publica" aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles », in *Médiévales*, vol. 15, 1988, p. 17-29.
- SASSIER Y., « L'utilisation du concept de *res publica* en France du Nord aux X<sup>e</sup>, XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », in KRYNEN J., RIGAUDIÈRE A. (dir.), *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir*, Talence, PUB, 1992, p. 79-97.
- SASSIER Y., « La communauté politique dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury », in Institut catholique d'études supérieures (dir.), *Dieu, le prince et le peuple au Moyen Âge (VI<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Cujas, 2012, p. 89-108.
- SASSIER Y., « La *Corona regni* : émergence d'une *persona ficta* dans la France du XII<sup>e</sup> siècle », in SANTINELLI E. et SCHWENTZEL Ch.-G. (dir.), *La puissance royale. Image et pouvoir de l'Antiquité au Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 99-110.

- SASSIER Y., « Le prince, ministre de la loi ? (Jean de Salisbury, Policraticus, IV, 1-2) », in QUAGHEBEUR J., OUDART H. et PICARD J.-M. (dir.), *Le Prince, son peuple et le bien commun*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 125-144.
- SASSIER Y., « Le roi et la loi chez les penseurs du royaume occidental du deuxième quart du IX<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> s. », in *Cahiers de civilisation médiévale*, 43<sup>e</sup> année, vol. 171, Juillet-septembre 2000, *Regards croisés sur l'An Mil*, AURELL M. (dir.), p. 257-273.
- SASSIER Y., « Le XII<sup>e</sup> siècle : un tournant de la pensée politique », in *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 3, 1<sup>er</sup> semestre, 1996, p. 47-75.
- SASSIER Y., « Le XII<sup>e</sup> siècle : un tournant de la pensée politique (suite) », in *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 5, 1<sup>er</sup> semestre, 1997, p. 3-22.
- SASSIER Y., « Origine divine ou invention humaine de la fonction royale ? Quelques aspects de la controverse médiévale », in *Revue d'éthique et de théologie morale. « Le supplément »*, vol. 277, 2003, p. 159-170.
- SASSIER Y., « Représentation, délégation, *ministerium* dans les textes législatifs et parénétiqes du règne de Louis le Pieux », in DEPREUX Ph. et ESDERS S. (dir.), *La productivité d'une crise. Le règne de Louis le Pieux (814-840) et la transformation de l'Empire*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2018, p. 175-184.
- SASSIER Y., « *Rex Francorum, dux Francorum* : le gouvernement royal au dernier demi-siècle carolingien », in SASSIER Y. et FALKOWSKI W. (dir.), *Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 357-375.
- SASSIER Y., « Richer et le *concilium* », in *RHD*, vol. 63, 1985, p. 19-37.
- SASSIER Y., « Royauté et conception du pouvoir chez Fulbert de Chartres », in ROUCHE M. (dir.), *Fulbert de Chartres. Précurseur de l'Europe médiévale ?*, Paris, PUPS, 2008, p. 221-229.
- SASSIER Y., « Tradition de la *Res publica* et gouvernement par conseil aux temps carolingiens », in DUBREUCQ A. et LAURANSON-ROSAZ (dir.), *"Traditio Juris". Permanence et-ou discontinuité du droit romain*, Lyon, Université Jean Moulin, Centre d'histoire médiévale, 2005, p. 243-253.
- SASSIER Y., « Un aspect juridique de la "communauté du royaume" : la réflexion des romanistes du Moyen Age sur la capacité, ou l'incapacité du peuple à contrôler le gouvernant », in BARTHÉLEMY D., GUYOT-BACHY I., LACHAUD F. et al. (dir.), *Communitas regni. La communauté de royaume de la fin du X<sup>e</sup> siècle au début du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sorbonne université presses, 2019, p. 51-64.

- SCHAUB M.-K., « Les élections des tsars russes durant le Temps des Troubles (1598-1613) », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque réuni à Paris 12 du 30 novembre au 2 décembre 2006*, Pompignac, Bière, 2008, p. 325-340.
- SCHEID J., « Chapitre premier. Du *princeps* à l'empereur », in JACQUES Fr. et SCHEID J., *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C.-260 ap. J.-C.)*, t. 1 : *Les structures de l'Empire romain*, Paris, PUF, coll. « Nouvelle Clio », 2010, p. 1-46.
- SCHIEFFER R., « Die Ausbreitung der Königssalbung im hochmittelalterlichen Europa », in BECHER M. (dir.), *Die mittelalterliche Thronfolge im europäischen Vergleich*, Ostfildern, Jan Thorbecke, 2017, p. 43-80.
- SENELLART M., « Le *Policraticus* de Jean de Salisbury (1115/20-1180) : une éthique royale du salut public », in CAILLÉ A. et al. (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001, p. 161-166.
- SHERMAN C. R., « The Queen in Charles V's Coronation Book : Jeanne de Bourbon and the *Ordo ad reginam benedicendam* », in *Viator*, vol. 8, 1977, p. 255-298.
- SMITH J. A., « The earliest Queen-Making Rites », in *Church History*, vol. 66, n° 1, 1997, p. 18-35.
- SOT M., « Hérité royale et pouvoir sacré avant 987 », in *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 43<sup>e</sup> année, n° 3, 1988, p. 705-733.
- SOTO A., « The structure of society according to Duns Scotus », in *Franciscan Studies*, vol. 11, n° 2, juin, 1951, p. 194-212.
- STICKLER A. M., « Il decretista Laurentius Hispanus », in *Studia Gratiana*, vol. 9, 1966, p. 461-549.
- STICKLER A. M., « Imperator vicarius pape. Die Lehren der französisch-deutschen Dekretistenschule des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts über die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser », in *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, n° 62, 1954, p. 165-212.
- STICKLER A. M., « Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti », in *Salesianum*, vol. 15, n° 4, oct-déc 1953, p. 575-612.
- STIRNEMANN P., « La bibliothèque et le *Policraticus* de Jean de Salisbury », in GRELLARD Ch. et LACHAUD F. (éd.), *Jean de Salisbury : nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, Florence, Sismel, 2018, p. 5-24.
- STOCLET A., « La *Clausula de unctione Pippini regis* : mises au point et nouvelles hypothèses », in *Francia*, n° 8, 1980, p. 1-42 ;

- STOCLET A., « *La Clausula de unctione Pippini regis*, vingt ans après », *Revue belge de philologie et d'histoire*, n° 78, 2000, p. 719-771.
- SUBES M.-P., « Art et liturgie : le flabellum et l'ostension de la patène dans le cérémonial de la messe », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, 2004, t. 162, livraison 1, p. 97-118.
- TANZINI L., « Représentation et décision politique dans les assemblées communales italiennes du 13<sup>e</sup> siècle », in *Raisons politiques*, vol. 72, n° 4, 2018, p. 53-70.
- TAUPENAS L., « La réception de l'oraison d'intronisation carolingienne *Sta et retine* à l'époque moderne », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 71-84.
- TELLIEZ R., « L'élection des officiers royaux en France à la fin du Moyen Âge », in PÉNEAU C. (dir.), *Élections et pouvoirs politiques du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque réuni à Paris 12 du 30 novembre au 2 décembre 2006*, Pompignac, Bière, 2008, p. 213-238.
- TELLIEZ R., « Les officiers du prince et le peuple à la fin du Moyen Âge », in Institut catholique d'études supérieures (dir.), *Dieu, le prince et le peuple au Moyen Âge (VI<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Cujas, 2012, p. 185-210.
- THIERNEY B., « Bracton on Government », in *Speculum*, vol. 38, 1963, p. 295-317.
- THIEULLOY (de) G., « Les États généraux de Philippe le Bel (1302-1303) », in Institut catholique d'études supérieures (dir.), *Dieu, le prince et le peuple au Moyen Âge (VI<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Cujas, 2012, p. 133-146.
- TRIQUET I., « L'iconographie du couronnement et sa fonction dans les chroniques normandes et anglaises au Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 179-194.
- TYL-LABORY G., « Jean Juvénal des Ursins », in HASENOHR G. et ZINK M. (dir.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1994, p. 795-797.
- VALENSISE M., « Le sacre du roi : stratégie symbolique et doctrine politique de la monarchie française », in *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 3, 1986, p. 543-577.
- VALET S., « Reine de France : un titre sans puissance. Les déconvenues de Marie-Antoinette sur le sacre », in *Mémoires de la Société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands*, vol. 66, 2009, p. 135-147.
- VALLET DE VIRIVILLE A., « Avènement de Charles VII, roi de France, à la couronne », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 23, 1862, p. 54-60.

- VAN DE KIEFT C., « Deux Diplômes faux de Charlemagne pour Saint-Denis du XII<sup>e</sup> siècle », in *Le Moyen Âge*, vol. 64, 1958, p. 401-431.
- VIGUERIE (de) J., « Les serments du sacre des rois de France à l'époque moderne, et plus spécialement le « serment du Royaume » », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 205-215.
- VIOLLET P., « Comment les femmes ont été exclues, en France, de la succession à la couronne », in *Mémoires de l'Institut national de France*, t. 34, 2<sup>e</sup> partie, 1895, p. 125-178.
- WARD P. L., « The coronation ceremony in medieval england », in *Speculum*, vol. 14, n° 2, 1939, p. 160-178.
- WEBER H., « Le sacre de Louis XVI le 11 juin 1775 et la crise de l'Ancien Régime », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 255-272.
- WERNER K., « Il y a mille ans, les Carolingiens : fin d'une dynastie, début d'un mythe », in *Annuaire Bulletin de la Société de l'Histoire de France, années 1991-1992*, Paris, 1993, p. 18-99.
- WERNER K., « Les sources de la légitimité royale à l'avènement des capétiens (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 49-60.
- WOLFF H., « Les sacres du XV<sup>e</sup> siècle racontés par les chroniqueurs. Le mystère et la fête », in *Le sacre des Rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnement royaux (Reims 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 131-140.
- YANNOPOULOS P., « Le couronnement de l'empereur à Byzance : rituel et fond institutionnel », in *Byzantion*, vol. 61, n°1, 1991, p. 71-92.
- YEURC'H B., « Les cérémonies d'intronisation en Bretagne ducale », version papier de la communication donnée le 22 avril 2016 au pôle Pierre-Jakez Hélias de Quimper de l'université de Bretagne Occidentale, dans le cadre de la journée d'étude : « Jour de fête ! Arts et éphémère de l'Antiquité aux Nouveaux Réalistes », consulté le 10 avril 2019, [https://www.academia.edu/27163212/Les\\_c%C3%A9r%C3%A9monies\\_dintronisation\\_en\\_Bretagne\\_ducale\\_publication\\_papier](https://www.academia.edu/27163212/Les_c%C3%A9r%C3%A9monies_dintronisation_en_Bretagne_ducale_publication_papier)
- ZELLER G., « Les rois de France candidats à l'Empire. Essai sur l'idéologie impériale en France », in *RH*, t. 173, fasc. 2, 1934, p. 273-311.

- ZIMMERMANN M., « Le sacre des rois wisigoths », in ROUCHE M. (dir.), *Clovis, histoire et mémoire, actes du Colloque international d'histoire de Reims (19-25 septembre 1996)*, vol. 2 : *Le baptême de Clovis. Son écho à travers les siècles*, Paris, PUPS, 1997, p. 9-28.
- ZUREK V., « Entre inspiration et adaptation. L'ordo du sacre de Charles IV de Luxembourg et son lien avec la cérémonie française », in GICQUEL J.-F., GUYON C. et MAES B. (dir.), *Sacres et couronnements en Europe. Rite, politique et société, du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2023, p. 169-178.





## Annexes

Annexe 1 : Image du couronnement du roi dans le sacramentaire de Warmundus d'Ivera, *Ordo ad regem benedicendum quando novus a clero et populo sublimatur in regnum*, in *Sacramentarium episcopi Warmundi*, Ivrea, Biblioteca capitolare, MS 31 LXXXVI, 996-1002, fol. 2<sup>r</sup>-7<sup>v</sup>, fol. 2<sup>r</sup>



Annexe 2 : Couronnement de l'empereur Lothaire III par le pape Innocent II selon un dessin du XVI<sup>e</sup> siècle copiant une peinture murale du XII<sup>e</sup> siècle au Latran, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Barb. lat. 2738, fol. 104-105<sup>v</sup> <sup>2458</sup>



<sup>2458</sup> Image numérisée depuis BONNE J.C., *op. cit.*, p. 104.



Annexe 3 : Enluminures de l'ordo de 1250, Paris, BNF, MS latin 1246, fol. 1<sup>r</sup>-42<sup>r</sup>

NB : Les images sont reproduites à l'échelle réelle et leur numérotation est conforme à la chronologie du manuscrit.



Fig. 3, fol. 4<sup>v</sup>



Fig. 4, fol. 5<sup>v</sup>



Fig. 5, fol. 15<sup>v</sup>

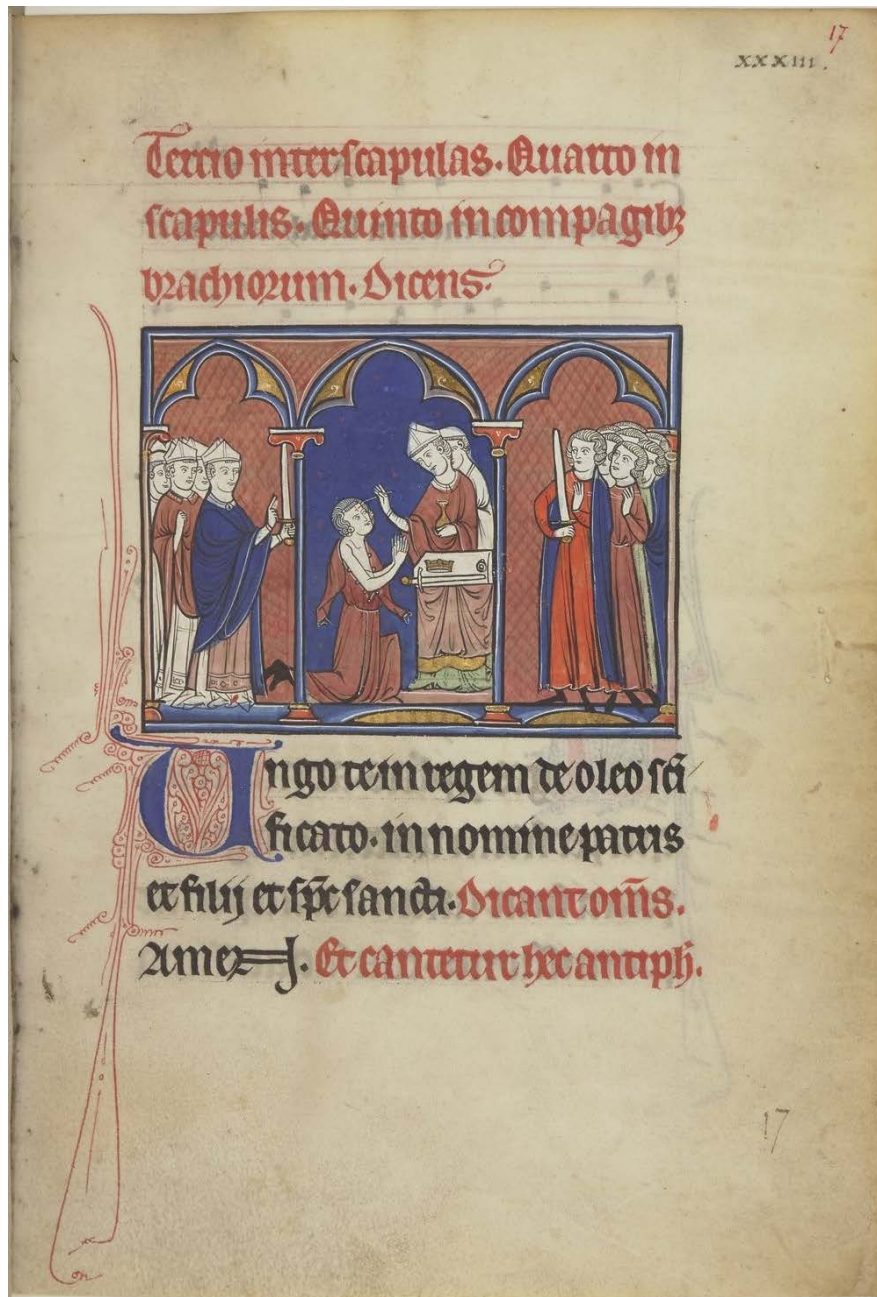


Fig. 6, fol. 17<sup>r</sup>



Fig. 7, fol. 19<sup>r</sup>



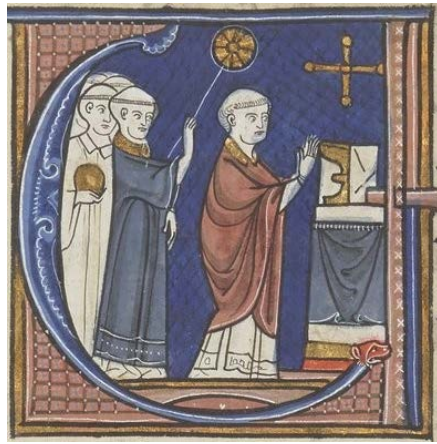


Fig. 8, fol. 22<sup>v</sup>



Fig. 9, fol. 26<sup>r</sup>

Annexe 4 : Initiales historiées de l'ordo de Wolfenbüttel, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, MS Cod. Guelf. 82.3 Aug. 2°, fol. 1<sup>r</sup>-30<sup>v</sup>

NB : Les images sont reproduites à l'échelle réelle et leur numérotation est conforme à la chronologie des scènes relatives au sacre.



Fig. 2, fol. 4<sup>v</sup>



Fig. 3, fol. 6<sup>v</sup>



Fig. 4, fol. 7<sup>r</sup>



Fig. 6, fol. 14<sup>v</sup>



Fig. 7, fol. 15<sup>r</sup>



Fig. 8, fol. 25<sup>v</sup>



Annexe 5 : Initiales historiées de l'ordo de Charles IV et Jeanne d'Évreux, Urbana, University of Illinois Library, MS non numéroté intitulé *Ordo ad consecrandum et coronandum regem et reginam Franciae*, fol. 1<sup>r</sup>-23<sup>v</sup>

NB : Les images sont reproduites à l'échelle réelle et leur numérotation est conforme à la chronologie du manuscrit.



Fig. 1, offrande de l'épée par le roi sur l'autel. fol. 1<sup>r</sup>



Fig. 2, première image d'une ampoule, fol. 1<sup>v</sup>



Fig. 5, seconde image d'une ampoule, fol. 7<sup>v</sup>

Annexe 6 : Enluminures de la traduction de l'*ordo* de Reims et de l'*ordo* de Charles V, Londres, British Library, MS Cotton, Tiberius B VIII/2, 1365, fol. 35<sup>r</sup>-41<sup>r</sup> (traduction de l'*ordo* de Reims), fol. 43<sup>r</sup>-74<sup>v</sup> (*ordo* de Charles V)

NB : Les images sont reproduites à l'échelle réelle et leur numérotation est conforme à la chronologie du manuscrit.



Fig. 1, fol. 35<sup>r</sup>





Fig. 2, fol. 43<sup>r</sup>





Fig. 3, fol. 43<sup>r</sup>





Fig. 4, f. 46<sup>r</sup>



Fig. 5, fol. 46<sup>v</sup>





Fig. 6, fol. 47<sup>r</sup>

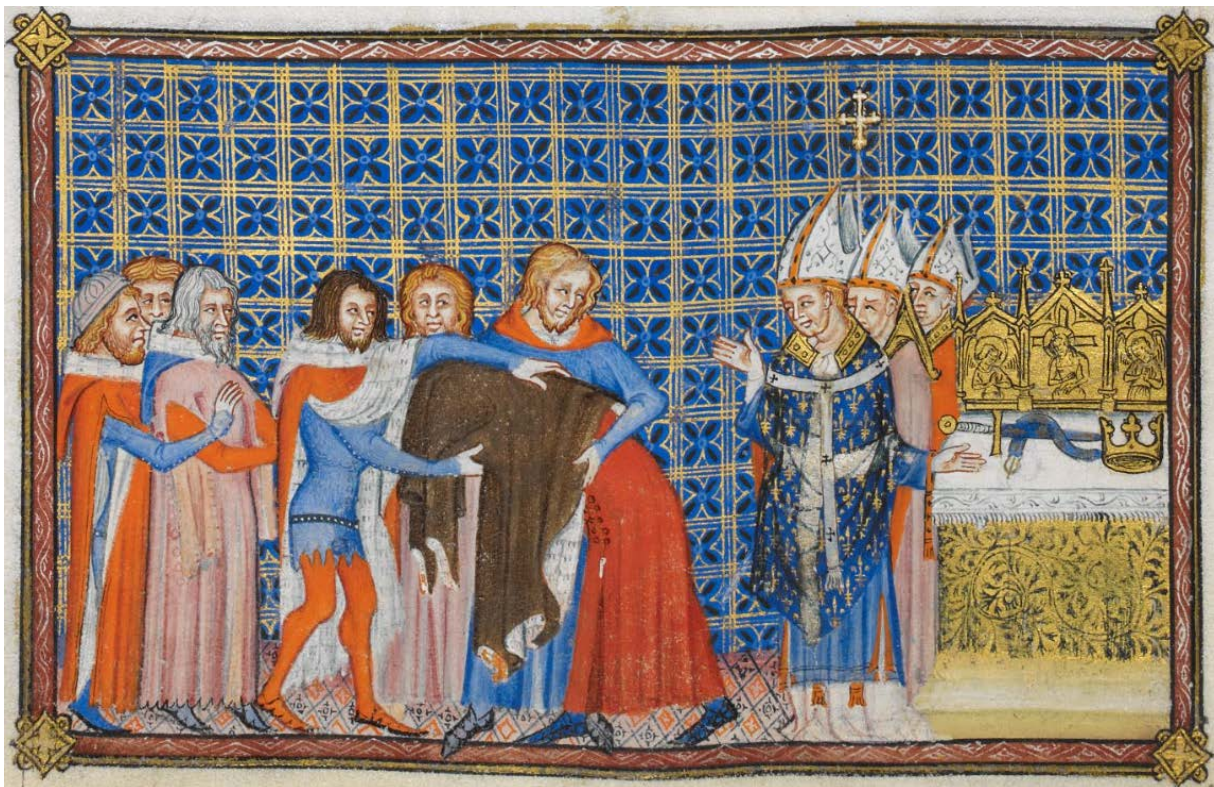


Fig. 7, fol. 47<sup>v</sup>



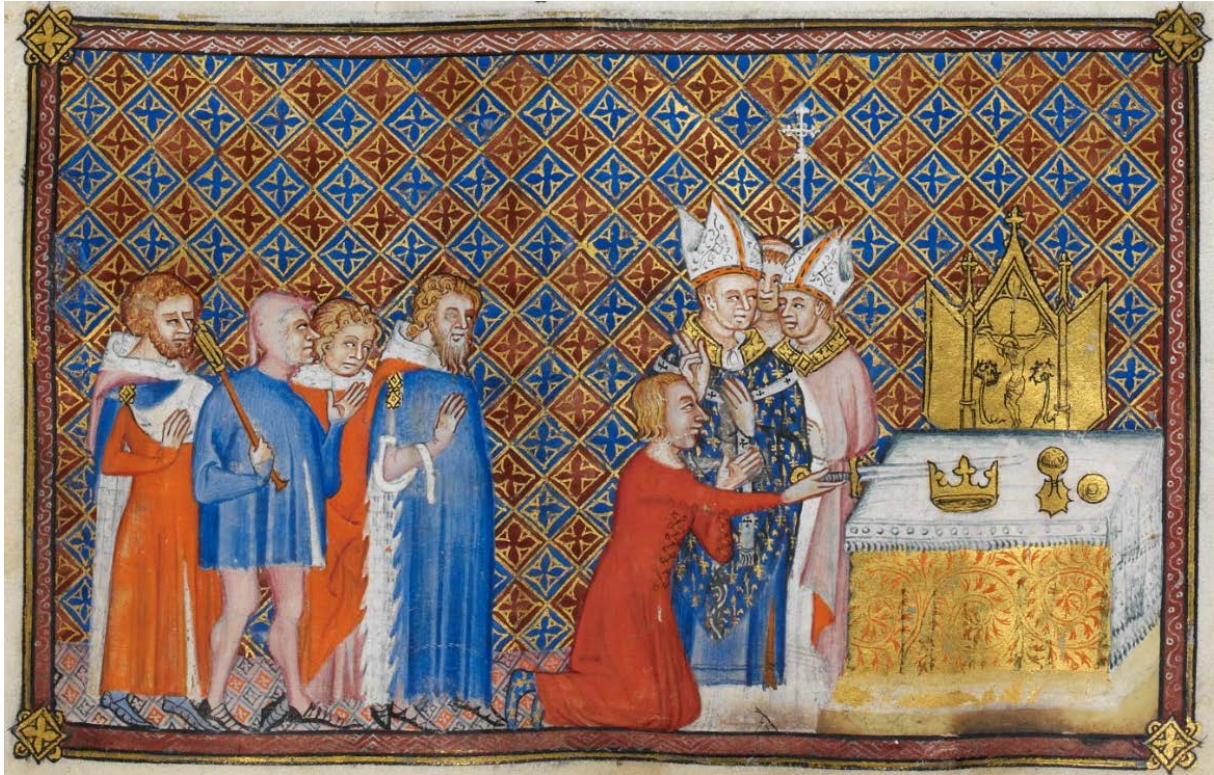


Fig. 10, fol. 49<sup>r</sup>



Fig. 11, fol. 49<sup>v</sup>



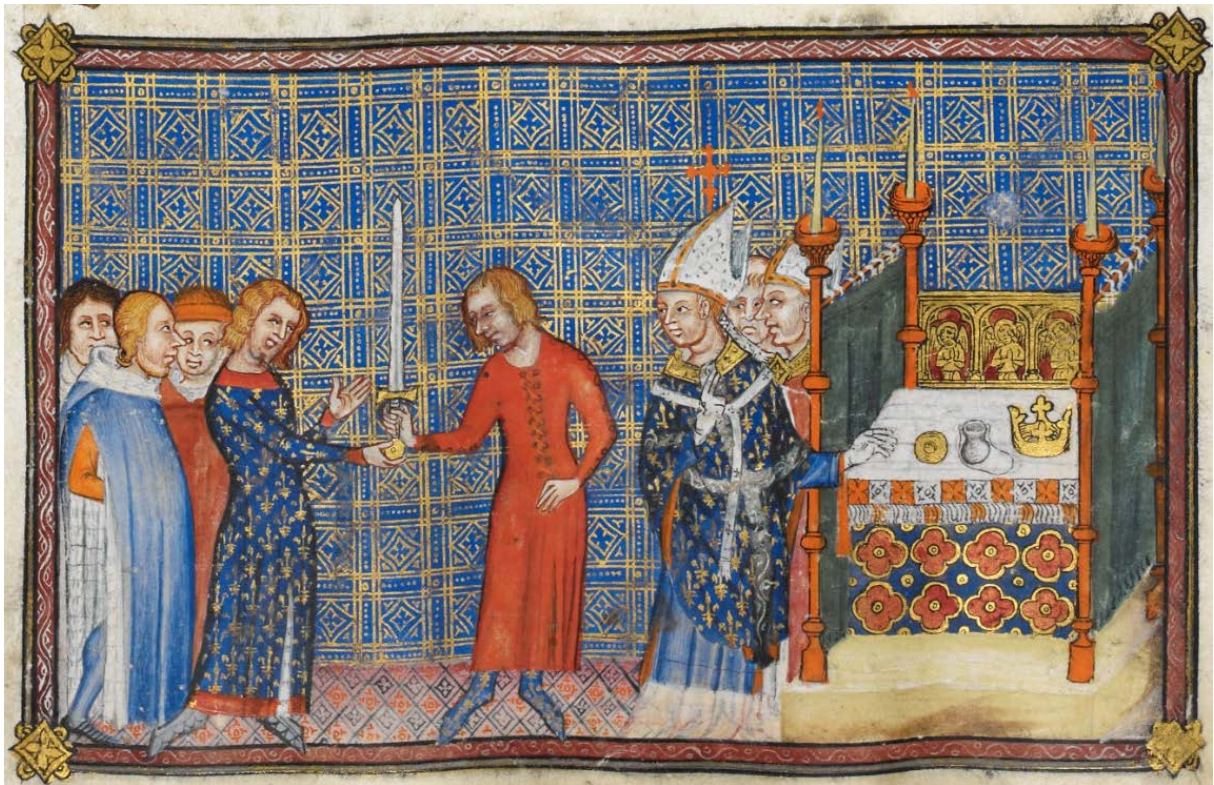


Fig. 12, fol. 50<sup>r</sup>

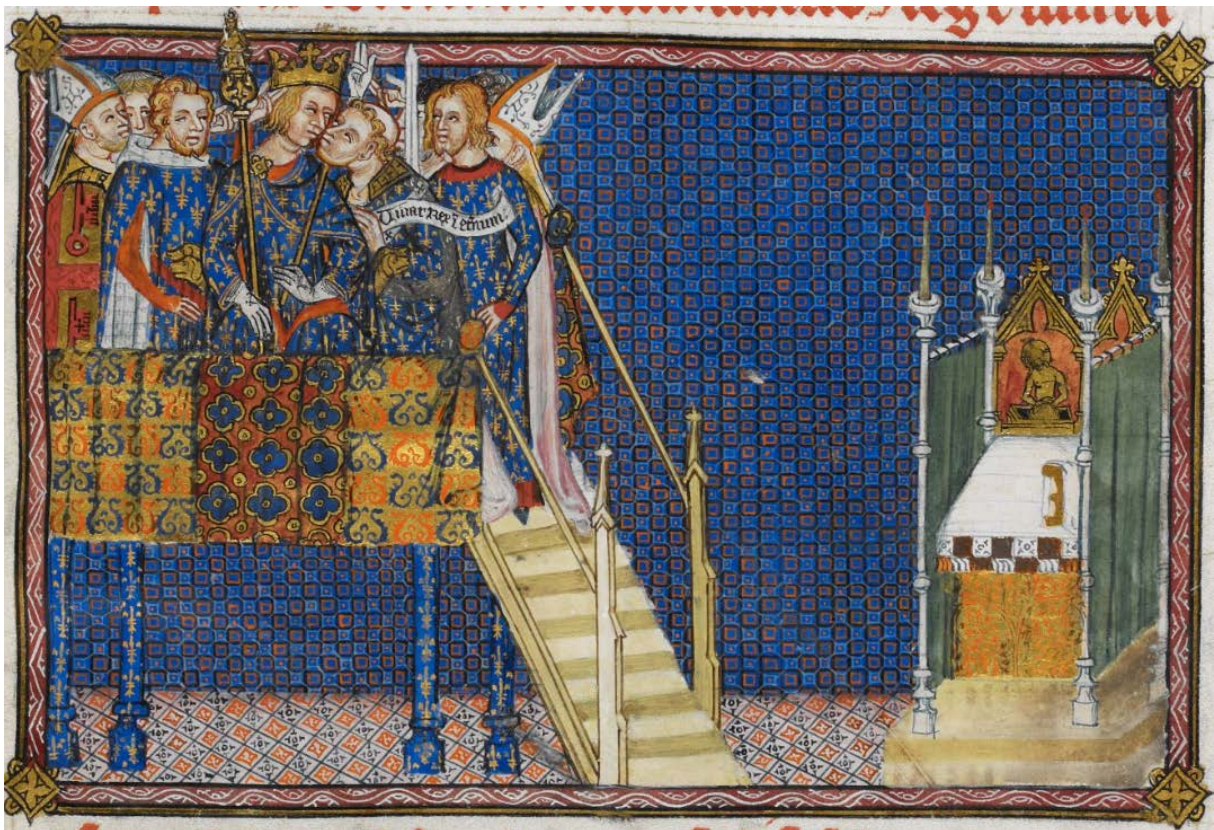


Fig. 26, fol. 64<sup>r</sup>





Fig. 30, fol. 66<sup>v</sup>

## Annexe 7 : Occurrences médiévales des oraisons de l'*ordo* moderne de Louis XIII

Comme nous l'avons dit, l'*ordo* de Louis XIII publié par les Godefroy demeure en vigueur durant l'époque moderne. Pour rendre compte de son origine médiévale, nous listons ci-dessous les *incipit* des oraisons de cet *ordo* par ordre chronologique en numérotant en face leurs occurrences au sein des *ordines* médiévaux français. La numérotation comme l'établissement de ces occurrences suivent l'édition de Richard Jackson et son index des formules<sup>2459</sup>. Notez que la légende des numéros des *ordines* concernés est la suivante :

- l'*ordo* royal du sacramentaire de Gellone (790-800) : I
- l'*ordo* du sacramentaire d'Angoulême (*ca.* 800) : II
- l'*ordo* de la collection de Saint Emmeram (824-827) : III
- l'*ordo* royal du bénédictionnaire de Freising (avant 900) : IV
- l'*ordo* de Charles le Chauve (869) : VII
- l'*ordo* de Louis le Bègue (877) : VIII
- l'*ordo* royal du sacramentaire de Saint-Thierry (878) : IX
- la *petitio* et la *promissio* de Carloman (882) : X
- l'*ordo* du premier couronnement d'Eudes (888) : XI
- l'*ordo* royal du second sacramentaire de Tours (*ca.* 900 ou avant) : XII
- l'*ordo* d'Erdmann (*ca.* 900) : XIII
- l'*ordo* des onze formules (900-950) : XIV
- l'*ordo* de Ratold (*ca.* 980) : XV
- l'*ordo* royal de Cologne Dombibliothek 141 (1000-1050) : XVI
- le mémorandum du couronnement de Philippe I<sup>er</sup> (1059) : XVII
- l'*ordo* de Saint-Bertin (*ca.* 1150-1200) : XVIII
- l'*ordo* de 1200 (*ca.* 1200) : XIX
- l'*ordo* de Reims (*ca.* 1230) : XX
- l'*ordo* de 1250 (1240-1250) : XXI
- le dernier *ordo* capétien (*ca.* 1250-1270) : XXII
- l'*ordo* de Charles V (1364) : XXIII
- l'*ordo* de Louis XI (1461 et 1478) : XXIV
- l'*ordo* de Charles VIII (1484) : XXV

---

<sup>2459</sup> OCF, p. 653-661.

*Ecce ego mitto Angelum meum, qui precedet te* : XVI, XVIII, XIX, XXI, XXIII-XXV  
*Israël si me audieris, non erit in te* : XVI, XIX, XXI, XXIII-XXV  
*Deus qui scis genus humanum nulla virtute* : XVI, XVIII, XIX, XXIII-XXV  
*Domine saluum fac Regem. Et exaudi nos* : XVIII, XIX, XXI, XXV  
*Concede nos famulos tuos* : XXV  
*Quaesumus omnipotens Deus, ut famulus tuus* : VII, XIII, XV, XXII-XXV  
*Omnipotens sempiterne Deus, qui famulum tuum* : XVI, XVIII-XXI, XXIII, XXIV  
*Domine, in virtute tua laetabitur Rex* : XXIII-XXV  
*Omnipotens Deus, caelestium moderator* : XV, XVI, XVIII, XIX, XXI, XXIII-XXV  
*O pretiosum munus* : XXIII, XXV  
*Omnipotens sempiterne Deus, qui pietatis tuae dono* : XXIII, XXV  
*A vobis perdonari petimus, ut unicuique de nobis* : XIII, XV, XVI, XX-XXV  
*Promitto vobis, et perdono, quod unicuique de vobis* : XIII, XV, XVI, XX-XXV  
*Haec populo Christiano, et mihi subdito* : XXII-XXV  
*Deus inenarrabilis auctor mundi* : I-IV, IX, XVIII, XIX, XXI, XXIII, XXV  
*Exaudi quaesumus Domine, preces nostras* : XVIII, XXIII-XXV  
*Accipe hunc gladium tuum Dei benedictione tibi collatum* : XIII, XV, XVIII, XXII-XXV  
*Accipe, inquam, hunc gladium per manus nostras* : XXIII, XXV  
*Confortare, et esto vir, et observa* : XV, XXII-XXV  
*Prospice, omnipotens Deus, serenis obtutibus* : II, IV, IX, XII, XIX, XXI, XXIII, XXV  
*Benedic Domine, quaesumus, hunc Principem nostrum, quem ad salutem* : III, IV, XXIII, XXV  
*Deus pater aeternae gloriae sit adiutor tuus et protector, et omnipotens* : XXIII  
*Gentem Francorum inclytam* : XXIII-XXV  
*Deus, qui populo tuo aeternae salutis* : XXIII, XXV  
*Kyrie eleison (début des litanies)* : XIX, XXI-XXIII, XXV  
*Praetende quaesumus Domine, huic famulo tuo* : XXIII, XXV  
*Actiones nostras quaesumus Domine* : XI, XXIII, XXV  
*Te invocamus, sancte Pater omnipotens* : V, XV, XVI, XXII-XXV  
*Deus, qui populis tuis virtute consulis* : VII, VIII, XIII, XV, XVI, XXII-XXV  
*In diebus eius oriatur omnis aequitas* : XV, XVI, XXII, XXIII-XXV  
*Omnipotens sempiterne Deus, gubernator caeli et terrae* : VIII, XIII, XV, XVI, XIX, XXI-XXV  
*Ungo te in regem, de oleo sanctificato* : XV, XIX, XXI, XXII-XXV  
*Unxerunt Salomonem Sadoch sacerdos* : XV, XVI, XXI-XXV

*Christe, perunge hunc Regem in regimen, unde unxisti : XV, XVI, XXI-XXV*  
*Deus electorum fortitudo, et humilium celsitudo : XV, XVI, XXII-XXV*  
*Deus Dei filius Dominus noster Iesus Christus : XIV, XV, XVI, XIX, XXI-XXV*  
*Unguantur manus iste de oleo sanctificato : IV, XIX, XXI, XXIII, XXV*  
*Omnipotens creator, qui homini ad imaginem : XXIII, XXV*  
*Circunda Domine, manus huius famuli tui : XXIII, XXV*  
*Deus, totius creaturae principium et finis : XXIII, XXV*  
*Accipe anullum, signaculum videlicet fidei sanctae : XIII, XV, XXII-XXV*  
*Deus, cuius est omnis potestas et dignitas, da famulo tuo : XIII, XV, XXI, XXII-XXIV*  
*Accipe Sceptrum, Regiae potestatis insigne, virgam scilicet Regni, rectam virgam : VIII, XIII, XV, XVI, XXII-XXV*  
*Omnium Domine fons bonorum, cunctorum Deus institutor profectuum : VI*  
*Accipe virgam virtutis atque aequitatis, qua intelligas mulcere pios : XIV-XVI, XVIII, XIX, XXI-XXV*  
*Coronet te Deus corona gloriae, atque iustitiae : VII, VIII, XIII, XV, XXII-XXV*  
*Accipe Coronam regni, in nomine Patris : XIII, XXV*  
*Deus perpetuitatis, dux virtutum : XV, XVI, XXII-XXV*  
*Extendat omnipotens Deus dexteram suae benedictionis : VII, VIII, XV, XVI, XXII-XXV*  
*Indulgeat tibi Dominus omnia peccata : VII, VIII, XV, XVI, XXII-XXV*  
*Angelos suos bonos, qui te semper et ubique : VII, VIII, XV, XVI, XXII-XXV*  
*Inimicos tuos ad pacis, charitatisque : VII, VIII, XV, XVI, XXII-XXV*  
*Victoriosum te atque triumphatorem : VII, VIII, XIII, XV, XVI, XXII-XXV*  
*Et qui te voluit super populum suum : VII, VIII, XIII, XV, XVI, XXII-XXV*  
*Benedic Domine, Regem nostrum, qui Regna : IX, XVI, XVIII, XIX, XXI, XXIII, XXV*  
*Et tali cum benedictione glorifica : II*  
*Da ei a spiramine : II*  
*Tibi cum timore : II*  
*Honorifica eum prae cunctis Regibus : II*  
*Sit in iudiciis aequitatis singularis : II*  
*Praesta ei prolixitatem vitae : II*  
*Omnipotens Deus, det tibi de rore caeli : XV, XXII-XXV*  
*Sta et retine amodo statum : XIV, XV, XVI, XVIII, XIX, XXI-XXV*  
*In hoc Regni solio confirmet te : XIX, XXI, XXII*  
*Firmetur manus tua : XXIII, XXV*

*Deus, qui victrices Moysi : III, XXIII, XXV*

## Table des matières

Addendum .....	3
Addendum .....	3
Remerciements .....	5
Abréviations .....	9
Sommaire .....	15
Introduction .....	17
Première partie : La constitution de la royauté ou le consentement constituant du peuple ritualisé .....	57
Chapitre 1 : Le sacre et l'élection ou acclamation constituante (751-1271) .....	57
Section 1 : Les origines fondatrices : le premier sacre de Pépin (751) et le couronnement de Charlemagne (800).....	59
A. Le sacre de 751 : une constitution de la royauté par l'onction associée à l'élection constituante du peuple .....	59
1. Une élection constituante du peuple .....	59
2. Une élection désormais associée à l'onction .....	61
3. Un rituel conforme au modèle biblique .....	63
B. Le couronnement de 800 : une constitution du pouvoir par la couronne associée à l'acclamation constituante du peuple .....	65
1. Les Annales royales .....	66
2. Le <i>Liber pontificalis</i> .....	67
3. Les Annales de Lorsch réinterprétées par saint Anschaire de Brême (à partir de 838) .....	68
4. Le modèle byzantin du couronnement et de l'acclamation .....	70
C. L'importance de la dignité impériale de Charlemagne et de son couronnement dans la tradition française .....	74
1. Le roi de France empereur de France .....	74
2. L'épée du sacre « Joyeuse » de Charlemagne .....	77
3. Le sceptre du sacre à l'effigie d'un Charlemagne impérial et fleurdelysé.....	77
4. L'oriflamme impérial de Charlemagne légué aux rois de France.....	79
Section 2 : La tradition du consentement rituel constituant du peuple .....	81
A. L'éclipse du consentement rituel pépinien et carolin au profit de l'assemblée du peuple sous les règnes de Louis le Pieux et de Jean VIII.....	81

1. Une remise en cause du sacre et couronnement au profit de l'assemblée du peuple sous le règne de Louis le Pieux.....	81
a. Le partage d'Aix selon l' <i>ordinatio imperii</i> (817) .....	82
b. Le partage de Worms (839).....	83
2. L'effacement du consentement rituel au profit des assemblées sous le pontificat de Jean VIII (875).....	84
B. Le retour du consentement rituel du peuple dans le sacre sous l'impulsion d'Hincmar .....	86
1. Le couronnement de Charles le Chauve à Orléans vu par Hincmar et le roi (848)	86
2. Le couronnement de Charles le Chauve à Metz par Hincmar (869).....	88
3. Le couronnement de Louis le Bègue par Hincmar (877).....	90
C. La conservation du consentement rituel du peuple malgré l'élection constituante des grands (877-936 ?) .....	93
1. Un précédent accidentel mais justifiable (877).....	93
a. Une intégration accidentelle du consentement dans un sacre devenu reconstitutif .....	93
b. Une intégration justifiable canoniquement et liturgiquement .....	94
2. Un nouveau précédent assumé (888) .....	96
a. Une élection constituante des grands représentant le peuple.....	97
b. Une conservation et valorisation du consentement rituel du peuple dans un sacre reconstitutif.....	98
i. Le premier sacre d'Eudes .....	98
ii. Le second sacre d'Eudes .....	99
D. L'intégration progressive dans le consentement rituel du peuple de l'élection des grands (954-1059) .....	100
1. Une assemblée des grands non constituante selon Richer (954-987).....	101
a. Une relecture postérieure des avènements d'Eudes à Louis IV (888-936).....	101
b. Une lecture contemporaine des avènements de Lothaire à Robert I <sup>er</sup> (954-987) .....	103
2. Une assemblée des grands non-contrainante (1017 et 1027).....	106
a. Les grands consultés mais contredits par le roi (1017).....	106
b. Les grands non consultés par le roi (1027).....	107
3. Une assemblée des grands intégrée à l'élection rituelle du peuple (en 1059 au plus tard).....	108

a. Le mémorandum de Gervais sur le sacre de Philippe I <sup>er</sup> (1059).....	108
b. Les enjeux et régimes distincts de l'élection des grands par rapport à l'élection du peuple.....	110
E. La tradition liturgique du consentement rituel du peuple (à partir de 900 <i>ca.</i> ) .....	111
1. L' <i>ordo</i> d'Erdmann ( <i>ca.</i> 900) : l'élection.....	112
2. L' <i>ordo</i> de Ratold ( <i>ca.</i> 980-début XIII <sup>e</sup> siècle) : l'élection et l'acclamation de l'oint et du couronné.....	113
3. L' <i>ordo</i> royal de Cologne Dombibliothek 141 (1000-1050) : l'élection et la sujétion .....	117
4. L' <i>ordo</i> de Saint-Bertin ( <i>ca.</i> 1150-1200) et l' <i>ordo</i> de 1200 ( <i>ca.</i> 1200) : l'élection et Rm 13, 1.....	120
5. L' <i>ordo</i> de 1250 (1240-1250) : l'enluminure de l'élection.....	123
6. L' <i>ordo</i> de Reims ( <i>ca.</i> 1230) et le dernier <i>ordo</i> capétien ( <i>ca.</i> 1250-1270) : la suppression de l'élection et le maintien de l'acclamation .....	125
a. La suppression de l'élection et le maintien de l'acclamation valorisant une hérédité pure .....	125
b. Le caractère constituant de l'acclamation du peuple dans l'école parisienne (fin XII <sup>e</sup> siècle) .....	128
α. Pierre le Chantre (+1197).....	128
β. Raoul le Noir (+ <i>ca.</i> 1200) .....	131
7. L'opinion juridique d'un liturgiste du sacre : Guillaume Durand de Mende .....	133
a. Un pouvoir constitué par Dieu selon le pontifical (1292-1295) .....	134
b. Un pouvoir constitué par l' <i>exercitus</i> selon le <i>Speculum iuris</i> (1271-1272) .....	137
F. L'anticipation du consentement rituel du peuple au plus près de la succession : le dernier pas vers l'hérédité parfaite (1271) .....	140
Conclusion du chapitre premier :.....	143
 Chapitre 2 : Le sacre et la succession selon la doctrine française (1302-1378) .....	147
Section 1 : La genèse doctrinale française sur le sacre et la succession (1302-1374) ....	147
A. La première doctrine sur le sacre français et son fondement populaire : le <i>Tractatus de potestate regia et papali</i> de Jean de Paris et la <i>Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)</i> de l'Université (1302-1303) .....	148
1. Le contexte politique et doctrinal du conflit entre Philippe le Bel et Boniface VIII .....	148



a. Un conflit mêlant politique et doctrine depuis 1296.....	148
b. Le sacre au cœur de la bulle <i>Unam sanctam</i> le 18 novembre 1302 .....	150
2. Le fondement populaire de la doctrine de Jean de Paris et de l'Université sur le sacre .....	153
a. Sur l'institution du pouvoir temporel.....	154
i. Un fondement philosophique : Aristote .....	154
ii. Un fondement juridique : le canon <i>Legimus</i> – « l' <i>exercitus</i> fa[it] l'empereur » .....	157
iii. Conclusions doctrinales sur le sacre .....	158
b. Sur la nécessité et la nature du sacre .....	161
i. L'onction du roi : un rite non nécessaire.....	162
ii. La nature du sacre royal : une consécration signifiant « donner à Dieu » .....	164
3. Le fondement populaire de la doctrine française sur le sacre reconnu par la théologie bonifacienne .....	166
a. La reconnaissance du consentement constituant de la communauté .....	167
i. L'indépendance naturelle du consentement constituant de la communauté chez Jacques de Viterbe.....	167
ii. Un pouvoir spirituel instituant le temporel par le consentement des hommes chez Gilles de Rome .....	169
b. La nécessité morale et non juridique de l'institution du temporel par le spirituel .....	170
i. La perfection morale apportée par le spirituel au temporel chez Jacques de Viterbe.....	170
ii. La garantie morale du consentement des hommes dans le cadre de l'institution par le sacerdoce chez Gilles de Rome.....	173
B. Le consentement du peuple nécessaire au sacre, à l'élection divine et à l'hérédité dans le <i>De origine jurisdictionum</i> de Guillaume Durand de Saint-Pourçain (1329).....	179
C. Une succession française fondée historiquement sur l'accord de tous dans le <i>Traité de la consecracion des princes</i> de Jean Golein (1374) .....	182
Section 2 : La doctrine royale du <i>Songe du Vergier</i> sur le sacre et la succession (1378) .....	187
A. Le fondement populaire de la royauté et du sacre .....	189
1. La royauté fondée par le peuple selon le droit des gens et le canon <i>Legimus</i> .....	189
a. Le fondement populaire de la royauté et les trois manières d'établir un roi.....	189

b. Le droit des gens valable au royaume d'Israël .....	191
c. Le canon <i>Legimus</i> valable au royaume de France .....	193
2. Le caractère conditionnel ou constitutif du sacre déterminé par le peuple.....	196
a. Un sacre par lui-même sans effet temporel et non nécessaire .....	196
i. Une onction et un couronnement ne donnant pas de pouvoir temporel et ne soumettant pas le roi à l'Église .....	196
ii. Une onction et un couronnement utiles mais non nécessaires à la royauté ...	198
iii. Une onction royale d'ordonnance « humaine » .....	199
b. Le sacre ou le couronnement conditionnel de la succession ou de l'élection : une ordonnance du peuple .....	200
c. Le sacre ou le couronnement constitutif sans succession ou élection : une volonté du peuple.....	203
B. La théologie de la Sainte Ampoule confirmant la légitimité populaire de la royauté française .....	206
1. Une théologie sacramentaire d'exception de la Sainte Ampoule dérogeant à la théologie traditionnelle .....	206
a. Le rappel de la théologie sacramentaire traditionnelle du sacre .....	207
i. Le caractère non sacramentaire du sacre.....	207
ii. Le caractère sacramental du sacre.....	209
iii. L'onction de Saül réduite à juste titre à un sacramental .....	211
b. La théologie sacramentaire d'exception du sacre par la Sainte Ampoule .....	216
2. La doctrine politique et populaire de la Sainte Ampoule .....	218
a. Contre l'universalisme de l'empire.....	218
b. Pour la légitimité populaire du royaume de France et de sa dynastie .....	222
i. Au « commencement ».....	223
ii. « juques au jour d'uy ».....	226
Conclusion du chapitre deuxième : .....	229
Chapitre 3 : Le sacre et la législation constitutionnelle (1374-1407).....	233
Section 1 : Le droit et le sacre dans la constitution du roi .....	235
A. Le droit constitutif : selon les ordonnances de Charles V et Charles VI.....	235
1. Un contexte : la négociation du sacre de Charles V .....	235
2. L'ordonnance de Charles V de 1374 .....	238
3. Les ordonnances de Charles VI de 1403 et 1407.....	240

B. Le sacre constitutif : projet d'association de Charles V et minorité de Charles VI	242
1. Le projet d'association de Charles V	242
2. Le sacre du roi mineur Charles VI	246
Section 2 : La cause de la vertu constituante du droit et du sacre	249
A. Le consentement au droit constitutif	249
1. Le consentement à l'entrée en vigueur d'un droit constitutif	249
a. Cas de l'ordonnance de Charles V de 1374	250
b. Comparaison avec les États-généraux	253
c. Conclusion sur les ordonnances de 1374, 1403 et 1407	256
2. Le consentement à l'effectivité du droit constitutif	258
a. Le consentement à l'effectivité du droit coutumier : l'avènement de Charles V	258
b. Le consentement à l'effectivité du droit législatif : les ordonnances de 1374, 1403 et 1407	261
i. L'ordonnance de 1374	261
ii. Les ordonnances de 1403 et 1407	264
iii. Les raisons d'être d'une obéissance consentie et obligatoire	266
3. L'élément constituant du droit : les droits naturel et divin ou le consentement du peuple ?	267
a. Le droit naturel et le droit divin : un critère de rationalité du droit	269
b. Le « droit de nature » : origine et non cause du droit de l'ainé	271
c. Le contexte politique du « droit de nature » : un argument contre les Lancastre	275
B. Le consentement au sacre constitutif	277
1. Le consentement à l'administration d'un sacre constitutif	278
a. La conservation de l'acclamation dans l' <i>ordo</i> de Charles V malgré la succession héréditaire	278
b. L'origine biblique et la signification constituante de l'acclamation « <i>Vivat rex</i> » chez Jean de Gerson (1405 et 1413)	280
c. L'union festive de tout le peuple à la liturgie de Reims	285
2. Le consentement à l'effectivité du sacre constitutif	286
3. L'élément constituant du sacre de Charles VI : le consentement du peuple ?	289
a. Le discours du chancelier sur la volonté du peuple	289

b. Le problème des serments du sacre valides et souverains avant les actes constituants des onctions et du couronnement exprimant la volonté du peuple....	292
i. Les serments du sacre du Charles VI : un acte de souveraineté.....	293
ii. Le rapport constitutionnel et liturgique entre la volonté constituante du peuple et les onctions et le couronnement .....	296
Conclusion du chapitre troisième : .....	299
 Chapitre 4 : Le sacre et la coutume successorale théorisée par Jean de Terrevermeille (1419) .....	 303
A. La doctrine de Terrevermeille sur la succession .....	305
B. La doctrine de Terrevermeille sur le fondement de la coutume .....	307
C. Le sacre et le fondement de la coutume .....	310
Section 1 : Les sources juridiques de la succession coutumière française et la thèse du consentement constituant du peuple .....	313
A. Les sources d'une succession simple .....	313
1. Le rôle du peuple dans une succession simple.....	313
2. La dérogation à la succession simple.....	316
a. Fondements et exemples .....	316
b. Le contre-exemple du royaume de France .....	317
B. Les sources d'une succession par la seule force de la coutume .....	318
1. La glose du canon <i>Moyses</i> : « les rois doivent être faits par l'élection ».....	320
2. Le canon <i>Legimus</i> : « l' <i>exercitus</i> fa[it] l'empereur ».....	322
a. La traduction du canon <i>Legimus</i> .....	322
b. Le régime du canon <i>Legimus</i> .....	324
i. Le canon <i>Legimus</i> assimilé au droit des gens .....	325
ii. Un droit des gens et un droit civil excluant la volonté royale dans la formation de la coutume .....	329
c. La réception du canon <i>Legimus</i> et le fondement de la coutume chez Ockham et dans le <i>Songe du Vergier</i> .....	333
Section 2 : La nature juridique du sacre ou la volonté divine approuvant la volonté du peuple.....	335
A. Le sacre hébreu : le pouvoir constituant du peuple et la disposition divine.....	335
B. Le sacre par la Sainte Ampoule : la coutume introduite par le peuple et l'expresse approbation divine.....	337

1. Le don de la Sainte Ampoule : signe de la disposition et de l'expresse approbation divine de la coutume introduite par le peuple .....	337
2. Le droit de destituer le roi oint tombé en tyrannie : preuve du respect divin du pouvoir constituant du peuple .....	339
3. La fidélité à la coutume successorale justifiée par l'utilité du peuple et approuvée par la Sainte Ampoule.....	344
Conclusion du chapitre quatrième : .....	349
Conclusion de la première partie : .....	353
 Seconde partie : La consécration de la royauté ou la double donation .....	355
Chapitre 1 : La tradition liturgique carolingienne et chrétienne de la double donation (754-début XIII <sup>e</sup> siècle) .....	355
Section 1 : Les origines fondatrices carolingiennes de la double donation : le second sacre de Pépin (754) et le couronnement de Louis le Pieux (813).....	355
A. Le sacre de 754 : une reconstitution de la royauté par l'onction seule .....	355
B. Le couronnement de 813 : une double donation de la couronne impériale.....	358
1. Une couronne déposée et prise sur l'autel .....	358
2. Un parallélisme des formes : la destitution de Louis le Pieux par le dépôt de sa ceinture militaire sur l'autel (838) .....	360
3. Le dépôt de la couronne sur l'autel : une imitation de la donation à l'Église <i>super altare</i> .....	361
4. L'influence byzantine du couronnement par l'autel .....	363
a. Les premiers couronnements par l'autel surajoutés aux couronnements institutionnels pour Léon I <sup>er</sup> en 457 et Anastase I <sup>er</sup> en 491 .....	364
b. Le couronnement par l'autel assimilant le couronnement institutionnel au milieu du X <sup>e</sup> siècle .....	366
Section 2 : La tradition liturgique chrétienne de la double donation.....	369
A. Le dépôt et la prise sur l'autel des insignes.....	369
1. Dans les <i>ordines</i> français .....	369
2. Dans le monde chrétien occidental .....	370
a. Dans les <i>ordines romani</i> (Rome, après 888-915) .....	370
b. Dans l' <i>Histoire des Saxons</i> (Aix, 936) .....	370
c. Dans le pontifical romano-germanique (Mayence, seconde moitié du X <sup>e</sup> siècle) .....	372

d. Dans le pontifical romain (Rome, XII <sup>e</sup> siècle) .....	373
e. Dans les relations du couronnement de Richard I <sup>er</sup> Cœur de Lion (Londres, 1189) .....	374
3. La <i>traditio</i> des insignes par l'autel : une caractéristique de la consécration du pouvoir temporel intégrée au sacre épiscopal et à la remise du pallium à l'archevêque ?.....	376
B. L'oraison <i>Sta et retine</i> : une formulation de la double donation .....	380
Conclusion du chapitre premier : .....	385
Chapitre 2 : La tradition liturgique française de la double donation née de l' <i>ordo</i> de Reims (1230 <i>ca.</i> ).....	389
Section 1 : L'apport doctrinal précurseur du <i>Policraticus</i> de Jean de Salisbury sur la double donation ( <i>ca.</i> 1159) .....	389
A. Une doctrine sur la consécration par l'autel et la constitution du pouvoir temporel .....	389
1. Le sens du dépôt et de la prise sur l'autel des insignes de l'office .....	390
a. Une doctrine sur l'adoubement du chevalier .....	390
b. Une doctrine valable pour le prince.....	393
2. La permanence du pouvoir constituant du peuple et la portée juridique de la seconde donation.....	395
3. Une doctrine confirmée dans les <i>Quaestiones Orielenses</i> anglaises (XII <sup>e</sup> siècle) 397	
B. La pénétration de la doctrine salisburienne en France avant l' <i>ordo</i> de Reims.....	399
1. Dans les bibliothèques françaises monastiques jusqu'à Reims .....	399
2. Dans les prêches au peuple et au roi .....	401
3. Dans les rites français de l'adoubement et la piété laïque .....	403
4. Dans la fausse donation de Charlemagne (1156-1165) et l' <i>ordo</i> du couronnement aquitain ( <i>ca.</i> 1150) .....	405
5. Dans la glose canonique parisienne <i>Summa Animal est substantia</i> (1206-1216). 407	
a. Un pouvoir transféré du peuple dans le prince .....	408
b. Une épée tenue du pape car reçue de l'autel de saint Pierre.....	409
Section 2 : La double donation dans la tradition de l' <i>ordo</i> de Reims.....	413
A. Le dépôt des insignes sur l'autel en suite des serments et le dévêtement du roi face à l'autel.....	413
1. Analyse de la rubrique .....	413
a. L'association du dépôt des insignes avec le dévêtement.....	413

b. L'association du dépôt des insignes avec les serments .....	416
2. Le commentaire de Jean Golein (1372) .....	420
B. La seconde offrande de l'épée par la main du roi.....	423
C. La préparation du chrême sur la patène à l'autel.....	427
Section 3 : La double donation dans les enluminures des <i>ordines</i> français.....	429
A. Les enluminures de l' <i>ordo</i> de 1250 : une onction entourée par les rites de l'offrande des insignes et du roi à l'autel .....	429
1. Le dépôt des insignes sur l'autel représenté lors de l'onction .....	430
2. Un roi offrant de sa main son épée à l'autel tout en recevant l'onction .....	432
3. Un dévêtement associé à l'offrande des insignes à l'autel et superposé à l'onction .....	434
B. Les enluminures de l' <i>ordo</i> de Wolfenbüttel (fin XIII <sup>e</sup> siècle) : une production rémoise valorisant l'offrande du roi, de l'épée, de la Sainte Ampoule et du chrême à l'autel en vue de l'investiture royale par Dieu .....	436
1. La donation première du prince à Dieu sur l'autel : l'offrande du roi, de son épée, de la Sainte Ampoule et du saint chrême.....	437
a. L'image de la prosternation : une offrande du roi à l'autel .....	437
b. L'image de l'épée : la valorisation de l'offrande par la main du roi à l'autel ...	439
c. Les images de la Sainte Ampoule et de la préparation du chrême : une offrande de l'onction royale à l'autel.....	440
2. La donation seconde de Dieu au prince depuis l'autel : l'investiture de la royauté par l'onction et le couronnement .....	441
C. Les enluminures de l' <i>ordo</i> de Charles IV et Jeanne d'Évreux (1330 <i>ca.</i> ) : une commande aristocratique valorisant l'offrande de l'épée et illustrant une double donation de l'Ampoule.....	442
1. L'offrande de l'épée par la main du roi .....	443
2. La Sainte Ampoule : objet d'une double donation .....	444
a. La première image de l'ampoule : donation première à Dieu sur l'autel .....	444
b. La seconde image de l'ampoule : donation seconde du Ciel aux hommes par l'autel .....	446
D. Les enluminures de l' <i>ordo</i> de Charles V (1365) : une offrande des insignes et du roi à l'autel quasi-monastique et quasi-eucharistique.....	448
1. L'offrande des insignes lors des promesses et par le dépouillement à la manière des moines .....	449

a. L'offrande des insignes pendant les promesses à l'image d'une « sainte profession ».....	449
b. L'offrande des insignes opérée par un dépouillement quasi-monastique.....	451
2. L'offrande de l'épée unie à l'offertoire de la messe à la manière de la charte monastique .....	453
a. L'épée et les autres insignes associés à la patène et au ciboire ouvert et rempli de pains symbolisant l'offertoire de la messe .....	453
i. L'association symbolique de l'offrande de l'épée et des autres insignes à la patène et au ciboire ouvert et rempli de pains .....	453
ii. La patène et le ciboire ouvert et rempli de pain symbolisant l'offertoire de la messe .....	455
b. L'épée assimilée à la charte offerte par le moine sur l'autel lors de l'offertoire de la messe.....	457
Conclusion du chapitre deuxième : .....	459

Chapitre 3 : La tradition populaire de la double donation dans la pensée politique de Jeanne d'Arc (début XV <sup>e</sup> siècle) .....	465
---	-----

Section 1 : Le statut de Charles VII avant son sacre et le fondement juridique de sa royauté selon Jeanne d'Arc .....	471
---	-----

A. Le statut de Charles avant son sacre.....	471
--	-----

1. L'opinion des historiens : un simple dauphin .....	471
---	-----

2. La réalité complexe des sources : un dauphin vrai roi de France .....	473
--	-----

3. Explications sur les corrections de Jeanne à la lettre aux Anglais.....	477
--	-----

B. Le fondement juridique positif de la royauté de Charles.....	478
---	-----

1. Charles « vray héritier » selon le « sang royal » et le « droit » .....	479
--	-----

a. Charles le « vray héritier ».....	479
--------------------------------------	-----

b. Le « sang royal » ou la dévolution de l'héritage réglée par la filiation royale..	481
--	-----

c. Un héritage et un sang royal fondés sur le « droit » .....	482
---	-----

d. Une argumentation juridique déstabilisante pour les Anglais .....	484
--	-----

e. Un raisonnement simple en phase avec les plus grands juristes.....	485
---	-----

i. Sur le régime successoral du royaume de France .....	485
---	-----

ii. Sur la théologie de la guerre juste .....	487
---	-----

2. Charles étant et devant être « vray roy de France » non par le sacre mais par les armes et la reconnaissance de ses sujets.....	489
--	-----



a. Une royauté encore en devenir après le sacre.....	489
b. Une royauté recouverte par les armes.....	490
c. Une royauté reconstituée par la reconnaissance et l'obéissance des sujets .....	491
i. La lettre de Jeanne aux habitants de Troyes (25 juin 1429).....	491
ii. Le rôle du peuple dans le recouvrement des villes selon les chroniques.....	492
iii. Des sujets reconstituant la souveraineté du roi de France .....	498
3. Charles couronné comme signe public de sa vraie royauté sur le royaume de France .....	500
Section 2 : Le sacre de Charles VII ou la lieutenance divine par la double donation et non par la Sainte Ampoule selon Jeanne d'Arc .....	505
A. La lieutenance divine de Charles VII par la double donation du royaume avec Jésus-Christ ou le cœur de la mission de Jeanne d'Arc .....	505
1. Jésus-Christ « roi de France » et de « tout le monde » .....	505
2. La grâce du sacre : devenir « lieutenant » de Jésus-Christ .....	507
3. La liturgie du sacre : une double donation du royaume entre le roi et Jésus-Christ .....	508
4. La double donation anticipée de Charles VII par l'intermédiaire de Jeanne.....	510
B. La lieutenance divine du roi de France par la double donation du sacre ou le silence de Jeanne sur la théologie de la Sainte Ampoule du <i>Songe du Vergier</i> .....	513
1. La théologie de Jean de Salisbury : un vicariat sacramental institué par une double donation.....	515
2. La théologie du <i>Songe du Vergier</i> : un vicariat supérieur fondé sur le prestige de la Sainte Ampoule.....	516
a. Le vicariat commun aux souverains .....	516
b. Le vicariat supérieur du roi de France .....	517
3. La pensée populaire de Jeanne d'Arc : succès de la théologie de Jean de Salisbury et échec de la théologie du <i>Songe du Vergier</i> .....	520
Conclusion du chapitre troisième : .....	523
Conclusion de la seconde partie : .....	527
Conclusion générale .....	531
A. L'école contestataire de La Boétie.....	541
B. L'école du droit héréditaire et divin des rois de Du Tillet .....	548
C. L'école traditionnelle continuée par Bodin, Bossuet, Massillon et Saint-Simon.....	556

Sources .....	567
A. Les sources liturgiques .....	567
1. Les sources liturgiques françaises.....	567
a. Manuscrits .....	567
b. Imprimés.....	568
2. Les sources liturgiques non spécifiquement françaises .....	569
a. Manuscrit.....	569
b. Imprimés.....	569
B. Les sources historiographiques médiévales (chroniques et épîtres) .....	573
C. Littérature politique et théologie médiévales.....	576
1. Manuscrits.....	576
2. Imprimés .....	577
D. Droit savant médiéval .....	580
1. Manuscrits.....	580
2. Imprimés .....	581
E. Les sources législatives .....	582
F. Sources diverses antiques .....	584
G. Sources diverses médiévales.....	585
H. Sources diverses modernes .....	586
1. Manuscrits.....	586
2. Imprimés .....	586
 Bibliographie.....	 591
A. Ouvrages :.....	591
B. Articles ou extraits d'ouvrages collectifs :.....	601
 Annexes.....	 631
Annexe 1 : Image du couronnement du roi dans le sacramentaire de Warmundus d'Ivera, <i>Ordo ad regem benedicendum quando novus a clero et populo sublimatur in regnum</i> , in <i>Sacramentarium episcopi Warmundi</i> , Ivrea, Biblioteca capitolare, MS 31 LXXXVI, 996-1002, fol. 2 <sup>r</sup> -7 <sup>v</sup> , fol. 2 <sup>r</sup> .....	631
Annexe 2 : Couronnement de l'empereur Lothaire III par le pape Innocent II selon un dessin du XVI <sup>e</sup> siècle copiant une peinture murale du XII <sup>e</sup> siècle au Latran, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Barb. lat. 2738, fol. 104-105 <sup>v</sup> .....	632

Annexe 3 : Enluminures de l' <i>ordo</i> de 1250, Paris, BNF, MS latin 1246, fol. 1 <sup>r</sup> -42 <sup>r</sup> .....	633
Annexe 4 : Initiales historiées de l' <i>ordo</i> de Wolfenbüttel, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, MS Cod. Guelf. 82.3 Aug. 2 <sup>o</sup> , fol. 1 <sup>r</sup> -30 <sup>v</sup> .....	637
Annexe 5 : Initiales historiées de l' <i>ordo</i> de Charles IV et Jeanne d'Évreux, Urbana, University of Illinois Library, MS non numéroté intitulé <i>Ordo ad consecrandum et coronandum regem et reginam Franciae</i> , fol. 1 <sup>r</sup> -23 <sup>v</sup> .....	638
Annexe 6 : Enluminures de la traduction de l' <i>ordo</i> de Reims et de l' <i>ordo</i> de Charles V, Londres, British Library, MS Cotton, Tiberius B VIII/2, 1365, fol. 35 <sup>r</sup> -41 <sup>r</sup> (traduction de l' <i>ordo</i> de Reims), fol. 43 <sup>r</sup> -74 <sup>v</sup> ( <i>ordo</i> de Charles V).....	639
Annexe 7 : Occurrences médiévales des oraisons de l' <i>ordo</i> moderne de Louis XIII .....	647
Table des matières .....	651