

Diplôme national de master 1

Domaine - sciences humaines et sociales

Mention - histoire, histoire de l'art et archéologie

Spécialité - cultures de l'écrit et de l'image

Mémoire / juin 2010

La Vierge et la nature dans le *Liber marialis* de Jacques de Voragine

Sophie IENTILE

Sous la direction de Madame Nicole Bériou
Professeur d'histoire médiévale- Université Lumière Lyon 2

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier Madame Nicole Bériou qui m'a encadrée et conseillée tout au long de cette année de recherche.

Je souhaite également remercier Madame Laurence Moulinier et Madame Marjorie Burghart pour leur aide précieuse.

Ma gratitude s'adresse aussi à mes proches, en particulier à Patricia, Maëlle et Elodie.

Résumé :

Ce travail porte sur une œuvre méconnue du dominicain Jacques de Voragine, le Liber Marialis. Dans cet opuscule dédié à la Vierge, il consacre plusieurs chapitres à la comparaison entre Marie et des végétaux. Où situer le Liber marialis dans la littérature religieuse du XIII^e siècle et comment Jacques de Voragine élabore-t-il un discours sur la Vierge à partir d'une image issue du monde végétal ?

Descripteurs : Marie (Vierge) – Nature - Jacques de Voragine – Prédication – Ordre dominicain – Moyen Âge – XIII^e siècle

Abstract :

This study deals with the Liber marialis, a hardly recognized work of the Dominican Jacopo da Varazze. In this opusculum - which turns out to be devoted to the Virgin Mary - several chapters consist in a comparison between Mary and plants. Which place does the Liber marialis take in the religious literature of the 13th century ? How does Jacopo da Varazze develop a speech from an image stemmed from the vegetal world ?

Keywords : Mary (Virgin) – Nature - Jacopo da Varazze – Preaching – Dominican Order - Middle Ages – 13th century

Droits d'auteurs

Droits d'auteur réservés.

Toute reproduction sans accord exprès de l'auteur à des fins autres que strictement personnelles est prohibée.
--

Table des matières

SIGLES ET ABRÉVIATIONS	6
INTRODUCTION	7
JACQUES DE VORAGINE, FRÈRE PRÊCHEUR	9
L'ordre dominicain au XIII^e siècle	9
<i>Naissance et développement</i>	9
<i>L'éducation dominicaine</i>	16
<i>La création d'un corpus textuel dominicain</i>	21
<i>La dévotion mariale chez les Dominicains</i>	24
Jacques de Voragine	31
<i>Une biographie méconnue</i>	31
<i>Une œuvre centrale : la Légende dorée</i>	34
<i>Les autres œuvres de Jacques de Voragine</i>	37
LE LIBER MARIALIS : UN RECUEIL DE SERMONS-MODÈLES ?	41
Le genre du sermon modèle	42
<i>Historique et définition du genre</i>	42
<i>Les problèmes posés par ce genre</i>	44
<i>Le cas du Liber marialis</i>	46
Compilation ou originalité ?	53
<i>Les sources religieuses</i>	54
<i>Les autres sources</i>	60
À quel public le Liber marialis est-il destiné ?	67
<i>Le Liber marialis : quel lectorat ?</i>	68
<i>Lecteurs immédiats et auditeurs ultimes</i>	71
<i>Le cas des congrégations mariales</i>	72
L'UTILISATION DE LA NATURE POUR PARLER DE LA VIERGE DANS LE LIBER MARIALIS	75
La tradition métaphorique au Moyen Âge	75
<i>Le monde ou le « livre de la nature »</i>	75
<i>L'importance des images dans la prédication</i>	78
<i>La comparaison de la Vierge avec la nature : une originalité ?</i>	81
La perception de la nature dans le Liber marialis de Jacques de Voragine	84
<i>Le choix des végétaux et leur traitement dans le Liber marialis</i>	85
<i>La mise en valeur des qualités exceptionnelles de la Vierge à travers la métaphore végétale</i>	92
CONCLUSION	99
BIBLIOGRAPHIE	100
TABLE DES ANNEXES	108

Sigles et abréviations

P.L. MIGNE J.-P., *Patrologiae Cursus completus, Series latina*, Paris, 1844-1855, 217 vol.

D.M.A. GAUVARD C., DE LIBERA A., ZINK M. (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 2002.

Abréviations des livres bibliques utilisés :

Apoc.	Apocalypse
Cant.	Cantique des Cantiques
1 Cor.	1 ^e épître aux Corinthiens
2 Cor.	2 ^e épître aux Corinthiens
Deut.	Deutéronome
Eccle.	Ecclésiaste
Eccl.	Ecclésiastique
Ephes.	Épître aux Ephésiens
Exod.	Exode
Ez.	Ezéchiel
Hebr.	Épître aux Hébreux
Gen.	Genèse
Isa.	Isaïe
Joan.	Évangile de Jean
Jerem.	Jérémie
Judic.	Livre des Juges
Luc	Évangile de Luc
Malach.	Malachie
Math.	Évangile de Mathieu
Num.	Nombres
Prov.	Proverbes
Psal.	Psaumes
Rom.	Épître aux Romains
Sap.	Sagesse
1 Thess.	1 ^e épître aux Thessaloniens
1 Tim.	1 ^e épître à Timothée
Zach.	Zacharie

Introduction

Le XIII^e siècle marque un tournant important dans l'histoire de la prédication avec l'apparition des ordres mendiants et le concile de Latran IV en 1215 : ce concile marque un point de repère obligé, car il met en place la stratégie du pape Innocent III face aux nouvelles exigences des laïcs. L'importance de la parole, si elle a toujours été reconnue, est mise en valeur de façon spectaculaire, notamment pour lutter contre les hérétiques. Une prédication de haut niveau devient nécessaire.

De plus, le concile de Latran IV rend la confession annuelle obligatoire ; il recommande également la prédication et la confession les dimanches et jours de fête et au moins une fois par mois dans l'église cathédrale. Cette prédication sera confiée soit à l'évêque, soit à « d'autres personnes honnêtes et capables de discernement »¹. Les canons 9 et 10 du concile confient aux évêques le soin de constituer un groupe de « *virii idonei* », c'est-à-dire des hommes dévolus au soin des âmes dans les diocèses. Peu à peu, ces « *virii idonei* » s'identifieront aux frères mendiants. Les ordres mendiants, à l'origine composés des Dominicains et des Franciscains, répondent à ce besoin nouveau de prédication. Ces deux ordres qui ont été fondés dans le but de fournir une prédication efficace et autorisée par le pape, élaborent très vite des matériaux pour aider les prédicateurs. Sur le modèle des *artes praedicandi*, distinctions, concordances, sermonnaires... abondent au XIII^e siècle.

Parmi ces auteurs de manuel pour prédicateur, il y a Jacques de Voragine. Ce dominicain du XIII^e siècle est surtout connu pour être l'auteur de la *Légende dorée*, recueil hagiographique qui a eu un immense succès tout au long du Moyen Âge et ce, jusqu'au XX^e siècle. On sait moins cependant qu'il a joué un rôle important dans l'ordre des Prêcheurs et à la tête de l'évêché de Gênes, qu'il a détenu jusqu'à sa mort en 1298.

On sait moins aussi qu'il a écrit d'autres œuvres parmi lesquelles trois recueils de sermons, le *De Sanctis*, le *De tempore*, et les *Quadragesimales*, ainsi qu'un opuscule consacré à la Vierge : le *Liber marialis*.

Jacques de Voragine écrit ce recueil méconnu à la fin de sa vie dans le but d'assurer son salut comme il le dit dans son prologue : « Puisque j'ai atteint un âge avancé et que j'aspire à la vie céleste [...] Parce que la glorieuse Vierge Marie préserve du péché ceux qui œuvrent pour elle [...] »². Il le consacre à la Vierge, protectrice des Dominicains et *mediatrix* par excellence. Cependant, il écrit aussi ce recueil dans un but didactique, comme une aide, un matériau destiné aux prédicateurs. Comme il l'affirme lui-même dans son prologue, il a voulu organiser son livre selon l'ordre alphabétique « pour que chacun puisse y trouver ce qu'il voudra »³. Ce livre, recueil de 160 sermons ou chapitres, fournit une importante liste d'images et de fonctions qui peuvent être associées à la Vierge. Moins connu que les autres écrits de Jacques de Voragine, le *Liber marialis* a tout de même eu un certain succès étant donné qu'il en reste

¹ « alias honestas et discretas personas », cité dans GAFFURI L., « La prédication en Italie au XIII^e siècle », dans HEULLANT-DONAT I. (dir.), *Cultures italiennes*, Paris, éd. Du Cerf, 2007, p.195.

² JACQUES DE VORAGINE, Prologue au *Liber marialis* : « Quoniam senili aetate confectus sum: et caelestis patriae desiderio anxius. [...] Quia igitur gloriosa virgo Maria in se operantes a peccato praeservat [...] ». Voir annexe 2.

³ JACQUES DE VORAGINE, *ibid.*: « Volui autem librum hunc secundum ordinem litterarum Alphabeti distinguere, ut quilibet possit quod voluerit invenire ».

aujourd'hui 70 manuscrits et de nombreuses éditions du XIX^e siècle⁴. En écrivant ce livre, Jacques de Voragine n'innove pas : c'est justement au XIII^e siècle qu'apparaissent les recueils de sermons-modèles entièrement consacrés à la Vierge. En effet, le culte marial ne cesse de se développer depuis le XI^e siècle. Par ailleurs, la Vierge est considérée comme la patronne des Dominicains : quoi de plus normal que de consacrer la dernière œuvre de sa vie à la sainte protectrice de l'ordre dont Jacques de Voragine fait partie ?

Les images utilisées par le dominicain sont très variables : animaux, objets, fonctions, astres... Jacques de Voragine consacre aussi une vingtaine de chapitres à la comparaison avec des végétaux. Est-ce un hasard si, alors qu'un important mouvement de redécouverte des sciences se répand au XIII^e siècle, il élabore ces comparaisons qui peuvent sembler de prime abord atypiques ? S'intéresser aux rapports que le dominicain établit entre les végétaux et Marie, c'est étudier non seulement un système de pensée propre à une époque, mais également mettre en valeur un aspect de l'écriture religieuse assez peu étudié. Faire de la nature le point de départ d'une comparaison avec Marie n'a rien d'étonnant au Moyen Âge puisque, depuis saint Augustin, on imagine le monde comme un livre dans lequel pourrait s'interpréter la *Sacra Pagina*. Les prédicateurs usent d'ailleurs volontiers de l'allégorie pour faire passer leur message doctrinal. Ce n'est donc pas un hasard si Voragine établit ce rapport entre la Vierge et des végétaux. Ce livre n'est pas à proprement parler un recueil de sermons : il s'agit plutôt d'un ensemble d'images plus ou moins développées qui peuvent servir dans la prédication. Ces textes, s'ils ont l'apparence formelle des sermons, n'ont donc sans doute jamais été prêchés et il serait vain d'y chercher une quelconque trace d'oralité. Cependant, parce qu'il a été pensé comme un matériau pour prédicateur et un manuel commode à utiliser, le *Liber marialis* doit être considéré comme un outil de communication à part entière. Comment Voragine élabore-t-il un discours sur Marie à partir de la description des végétaux ? Puisqu'elle est utilisée dans un discours religieux, l'image a une utilité rhétorique : pourquoi Jacques établit-il un tel lien ? Comment, à partir de la réalité sensible de l'élément végétal, Voragine donne-t-il forme au discours théologique ?

Pour mener à bien notre réflexion, un rappel contextuel est primordial afin de comprendre quelle place tient le *Liber marialis* dans la littérature religieuse : quelle est la particularité de l'ordre des Prêcheurs et qui est Jacques de Voragine ? Puis, nous nous interrogerons sur le genre et le public du *Liber marialis* : est-ce un livre de méditation pieuse, un recueil de sermons-modèles ou un instrument indéfini pour prédicateurs ? Enfin, à travers l'étude des 18 chapitres⁵ consacrés à la comparaison entre la Vierge et des végétaux, nous verrons comment Jacques de Voragine élabore un discours religieux cohérent.

⁴ Voir SCHNEYER J.-B., *Repertorium der Lateinischen Sermones der Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster, Aschendorff, 1971, vol. 3, p.283; et KAEPPELI T., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Rome, Istituto Storico Domenicano, 1975, vol. 2, n. 2158, p.367-368.

⁵ Les chapitres étudiés se trouvent en annexe 1.

Jacques de Voragine, frère Prêcheur

L'ORDRE DOMINICAIN AU XIII^E SIÈCLE

C'est au XIII^e siècle que naissent des ordres religieux d'un genre nouveau : les ordres mendiants. Désirant « suivre nus le Christ nu » et soucieux de répandre la parole de Dieu, ils refusent toute propriété et doivent mendier chaque jour leur pain. Les Mendiants ne sont pas des moines, mais des *frères*, qui vivent dans des couvents ouverts sur le monde et non dans la solitude d'un monastère. Frères des villes, comme le rappelle un « distique devenu dans la chrétienté proverbial après le Moyen Âge :

Bernardus valles, montes Benedictus amabat,

Oppida Franciscus, celebres Dominicus urbes.

Bernard aimait les vallées, Benoît les montagnes,

François les bourgs, Dominique les villes peuplées. »⁶, les Mendiants adaptent leur prédication aux attentes d'une population urbaine. Les deux principaux ordres mendiants sont les Dominicains (ou frères prêcheurs) et les Franciscains (ou frères mineurs). S'ils défendent en grande partie les mêmes idéaux, les premiers Franciscains ouvrent largement leur fraternité aux laïcs, alors que les Dominicains étaient avant tout des clercs. Rivaux et partenaires, ces deux ordres ont joué un rôle important dans la pastorale médiévale. L'ordre des Prêcheurs, s'il a peut-être souffert de l'aura des Franciscains et de celle de leur saint fondateur, a cependant une place importante au Moyen Âge, notamment grâce à son système éducatif.

Naissance et développement

Les débuts languedociens

Dominique de Guzman est né entre 1170 et 1175 à Caleruega, en Castille. Issu de la petite noblesse espagnole, il suivit depuis son enfance la voie du sacerdoce : il poursuivit des études cléricales chez un oncle maternel qui était prêtre, puis, vers quatorze ans, il étudia à l'école cathédrale de Palencia où on lui enseigna la philosophie et la théologie.

Âgé de 24 ans, il entra au chapitre des chanoines réguliers de la cathédrale d'Osma. Il fut ordonné prêtre peu de temps après et devint sous-prieur du chapitre cathédral.

En 1203, Dominique fut choisi par son évêque, Diego de Acevedo, pour l'accompagner dans une mission diplomatique au Danemark. Au cours de ce voyage, les deux hommes passèrent par le Languedoc et furent confrontés pour la première fois à l'hérésie cathare. Après leur mission, Dominique et son évêque se rendirent à Rome, sans doute pour demander au pape de les envoyer

⁶ LE GOFF J., « Les ordres mendiants », dans BERLIOZ J. (dir.), *Moines et religieux au Moyen Âge*, Paris, Point Seuil, 1994, p.229.

comme missionnaires au Danemark, mais Innocent III refusa et préféra les envoyer auprès des cathares.

Dominique et Diego partirent donc en Languedoc : arrivés à Montpellier, ils rencontrèrent les légats pontificaux profondément découragés car, malgré leurs efforts, la situation n'avait pas évolué et l'hérésie perdurait.

Pour Diego et Dominique, il fallait combattre l'hérésie cathare en adoptant les mêmes méthodes que les hérétiques : une vie austère fondée sur une pauvreté sans faille, de longs jeûnes, et surtout, une grande simplicité dans la prédication. Pendant des mois, ils parcoururent les campagnes, prêchant l'Évangile et luttant contre les cathares : Dominique et Diego parvinrent à convertir quelques femmes cathares, pour lesquelles ils fondèrent un monastère à Prouille, près de Fanjeaux où eux-mêmes résidaient. C'est la première maison de moniales dominicaines. Dominique devint leur guide spirituel comme le lui avait demandé Diego, qui repartit dans son diocèse en 1207.

Dominique réunit alors autour de lui un groupe de clercs dont les conditions de vie restent longtemps rudes, notamment après l'assassinat du légat Pierre de Castelnau en 1209, et après la mort de Simon de Montfort en 1218, qui luttèrent tous deux contre les cathares.

Dominique réalisa que seul un ordre religieux pourrait donner à l'Église les prédicateurs bien formés dont elle avait instamment besoin. En effet, jusque là, les prédicateurs qui se présentaient n'étaient souvent pas assez formés ou tenaces et ils ne remplissaient pas toujours leur mission.

Il prit également le parti de combattre les cathares avec leurs propres méthodes : puisque les chefs cathares étaient à la fois des hommes à la vie simple voire austère, ainsi que des prédicateurs convaincants car bien formés dans les Écritures, il fallait fonder un ordre qui répondît aux mêmes critères. Ses membres, s'ils restaient des religieux à part entière, pourraient néanmoins se consacrer à l'étude de l'Écriture pour pouvoir prêcher efficacement.

La fondation de l'ordre fut envisagée par Dominique en 1215: l'évêque de Toulouse, Foulques, les établit comme fraternité de prédication pour son diocèse. En agissant ainsi, Foulques respectait les prescriptions du concile d'Avignon (1209) qui encourageait les prêtres à demander de l'aide à des hommes « vertueux et sages » (« *honesti et discreti* ») s'ils ne pouvaient pas eux-mêmes remplir leur mission de prédication.

Le premier couvent dominicain fut créé dans la maison donnée par Pierre Seila, un bourgeois toulousain qui s'engagea aux côtés de Dominique. Puis l'évêque leur donna l'église Saint-Romain pour la liturgie de la communauté. L'ordre dominicain commença donc de façon assez modeste, avec l'appui de l'évêque de Toulouse. Il restait à obtenir la confirmation du pape Innocent III.

La reconnaissance de l'ordre par la papauté

Que des hommes se mettent en tête de prêcher, il n'y avait là rien de nouveau : avant les Dominicains, des groupes, comme les *Umiliati* en Lombardie, avaient déjà fait de la prédication (ou du moins de l'exhortation) une de leurs prérogatives. Mais souvent ces groupes ne s'alignaient pas tout à fait sur l'orthodoxie religieuse et faisaient l'objet d'une certaine méfiance de la part de l'Église. Avec les Dominicains, l'Église pouvait se doter d'hommes bien formés, capables de prêcher la vérité de la foi avec crédibilité, et qui étaient en

même temps soumis à son autorité, puisqu'ils appartiendraient à un ordre religieux.

Le concile de Latran IV (1215) avait interdit la création de nouveaux ordres religieux ; Dominique échappa à cette interdiction en adoptant la règle de saint Augustin, à laquelle il ajouta certains règlements pour l'étoffer (c'est le début de l'élaboration des Constitutions dominicaines). Cette règle, habituelle en milieu canonial, est connue pour sa flexibilité. Elle pouvait être mise à jour par l'ajout ponctuel de lois, appelées les *Consuetudines*. Dominique obtint en 1216 la confirmation de l'ordre par Honorius III (successeur d'Innocent III) comme corps de chanoines réguliers.

Mais la fraternité que Dominique avait créée était d'une profonde modernité : dès janvier 1217, Honorius III approuva la fondation d'« un ordre de prêcheurs » (*ordo praedicatorum*) par la bulle « *Gratiarum omnium* ».

En février 1217 la bulle « *Justis petentium* » autorisa les Dominicains, alors confinés au diocèse de Toulouse, à prêcher dans le monde entier. Cette mesure permit le déploiement de l'ordre dominicain.

Ainsi, pour la première fois, un ordre mêlait vie religieuse et ministère de la parole - ministère qui était jusque là l'apanage des évêques - et ce avec le soutien affirmé de la papauté, comme le montre les bulles successives.

Le IV^e concile de Latran (1215) recommandait la prédication « les dimanches et jours de fêtes » (« *in dominicis diebus et festivis* »), et au moins une fois par mois dans l'église cathédrale. Cette prédication devait être confiée soit à l'évêque, soit à « d'autres personnes honnêtes et capables de discernement » (« *alias honestas et discretas personas* »)⁷.

Les canons 9 et 10 du concile entérinèrent cette mesure : ils confiaient aux évêques le soin de constituer dans chaque diocèse un groupe de *virii idonei*, hommes formés à la prédication. Ces hommes devaient être capables d'instruire les fidèles « par la parole et par l'exemple » (« *verbo pariter et exemplo* »), c'est-à-dire qu'ils devaient être irréprochables, tant dans leurs paroles que dans leur comportement. Peu à peu, ces hommes s'identifièrent aux membres des nouveaux ordres mendiants. En effet, Dominique voulait fournir aux évêques un groupe de prédicateurs bien formés, capables de les aider dans leur mission pastorale.

L'expansion dominicaine

Selon la *Légende de saint Dominique* de Constantin d'Orvieto, à la suite d'une vision dans laquelle les apôtres Pierre et Paul le poussaient à répandre la parole de Dieu⁸, et fort du soutien pontifical, Dominique décida de disperser ses frères. En août 1217, il envoya sept frères à Paris « pour étudier, prêcher et fonder un couvent » ; il dispersa ses frères dans divers grands centres urbains, surtout des villes universitaires comme Bologne, Palencia, Montpellier ou Oxford. Ainsi, il voulait permettre aux frères de recevoir la formation théologique qui leur manquait et en même temps, recruter de nouveaux frères dans les milieux universitaires. Recommandés par le pape, les Dominicains furent au départ bien

⁷ GAFFURI L., « La prédication en Italie : XII^e-XV^e s. », dans HEULLANT-DONAT I. (dir.), *Cultures italiennes*, Paris, éd. du Cerf, Initiations au Moyen Âge, 2007, p.195.

⁸ Voir HINNEBUSCH W. A., *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, BEDOUELLE G. (trad.), Paris, éd. du Cerf, 1990 (1^e édition en 1975), p. 32.

accueillis par les universités. À Paris, le maître de théologie Jean de Saint-Alban leur procura un hospice près de la porte Saint-Jacques (qui devint le couvent Saint-Jacques) et vint lui-même y enseigner.

Puis, Dominique partit pour Rome où le pape lui témoigna son soutien par des nombreuses lettres de recommandation. À Rome, Dominique fit la rencontre de Réginald d'Orléans, maître réputé en loi canonique, qui tomba gravement malade. La légende veut que grâce aux prières de Dominique et à l'intervention de la Vierge, il recouvra la santé⁹. À la suite de cette guérison miraculeuse, Réginald entra chez les Dominicains et prit la tête du couvent de Bologne : grâce à lui, Bologne devint rapidement un grand centre de théologie avec des étudiants et des professeurs réputés. Dans les années suivantes, des maîtres et des bacheliers réputés entrèrent dans l'ordre, ce qui renforça le lien entre couvents dominicains et universités (Jourdain de Saxe à Paris, Roland de Crémone à Bologne)...

L'ordre rayonnait mais il n'avait pas encore de règles précises : pour établir ces règles, l'ordre devait se réunir en chapitre. Le premier chapitre général fut réuni en 1220 au couvent San Niccolo de Bologne : il donna naissance à la Constitution dominicaine¹⁰. Dans le prologue, ils définirent leurs objectifs principaux : « *il est reconnu qu'il a été spécialement constitué depuis le début pour la prédication et le salut des âmes, et que notre étude doit être principalement et ardemment dirigée vers ce but avec le plus grand zèle, de telle sorte que nous puissions être utiles aux âmes de nos prochains.* »¹¹.

Les Dominicains, à l'origine créés pour défendre la foi contre les cathares, élargirent leurs horizons et se vouèrent à la prédication et au salut des âmes.

Le chapitre de 1220 insistait également sur le vœu de pauvreté : les frères iraient prêcher deux par deux, ne portant sur eux rien d'autre que des livres et de la nourriture ; ils gagneraient leur pain en mendiant.

Les heures liturgiques devaient être chantées « brièvement et succinctement » (« *breviter et succinte* »), de peur que l'étude en fût gênée.

Dans la même perspective, le chapitre établit la dispense, qui permettait exceptionnellement aux frères qui avaient besoin de plus de temps pour étudier l'Écriture et la prêcher, d'être dispensés de certaines prières. Ce droit de dispense montre que, dès le début, l'étude avait une grande importance pour l'ordre dominicain.

Enfin, le chapitre de 1220 établit l'organisation interne de l'ordre : il y a un maître général (Dominique jusqu'à sa mort), mais il n'est en fait que le premier parmi des égaux puisque chaque dominicain a le droit de voter. On organise aussi l'élection d'un comité de *diffinitores*. Le maître général et les *diffinitores*, au nombre de quatre, constituent une sorte de pouvoir exécutif. Le chapitre, qui se tient une fois par an, est l'autorité suprême dans l'ordre : autorité exécutive, législative et judiciaire, il contrôle tous les aspects de la vie dominicaine et autorise toute nouvelle fondation. Pour vérifier que ces règles soient appliquées

⁹ Cet épisode sera plus détaillé dans le chapitre consacré au culte marial chez les Dominicains, voir infra, p.25.

¹⁰ Voir MULCHAHEY M., « *First the bow is bent in study* » : *Dominican education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998, p.xiv : la Constitution dominicaine est appelée *Constitutiones antiquae*, (achevée en 1236), éditée par A.H. Thomas dans *De oudste Constituties van de Dominicanen : Voorgeschiedenis, Tekst, Bronnen, Ontstaan en Ontwikkeling (1215-1237)*, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 42 (Louvain, 1965).

¹¹ « *Ad hec tamen in conventu suo prelatus dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire, in hiis precipue que studium vel predicationem vel animarum fructum videbuntur impedire, cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardentissime summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse.* », cité dans MULCHAHEY M., *ibid.*, p. 3.

partout, le chapitre disposent de *visitatores*, chargés d'aller voir sur place l'organisation de chaque couvent.

Un autre chapitre se tint en 1221 à Bologne, toujours sous la présidence de Dominique. Il instaura les provinces et les chapitres provinciaux comme structures intermédiaires : chaque couvent a le droit d'envoyer son prieur et un délégué élu pour le représenter au chapitre provincial. Même si le pouvoir du chapitre provincial n'est pas à proprement parler législatif puisqu'il ne peut pas élaborer de Constitutions, il peut néanmoins publier des ordonnances concernant la vie religieuse et envoyer des pétitions au chapitre général et ainsi se faire entendre.

Les prédicateurs généraux, prédicateurs aguerris élus par chacun des couvents, avaient un important rôle de consultation au sein du chapitre général.

Bien qu'associé à une province, chaque couvent avait une direction autonome et un certain nombre de droits. Chaque couvent était gouverné par un prieur, élu par la communauté. Le couvent était le point de rattachement des frères qui parcouraient les alentours pour prêcher.

Les Constitutions dominicaines étaient d'une grande souplesse, ce qui permit à l'ordre de se développer et de s'adapter à la capacité des couvents et aux territoires dans lesquels ils s'implantaient. Cette grande adaptabilité fut un réel atout pour l'ordre dominicain, qui sut se concilier des publics divers.

Lorsque mourut Dominique le 6 août 1221, l'ordre tint bon : Dominique l'avait doté d'une telle armature législative que, malgré la disparition de son fondateur, l'ordre se perpétua. Dominique ne fut canonisé qu'en 1234 par Grégoire IX, alors que François d'Assise fut canonisé seulement deux ans après sa mort, en 1228. André Vauchez¹² rapporte que cette situation entraîna les critiques ironiques du franciscain Salimbene de Parme qui racontait que les Dominicains avaient attendu dix ans avant de se rendre compte de la sainteté du fondateur de l'ordre. A. Vauchez note aussi que Jourdain de Saxe, premier successeur de Dominique et auteur d'un ouvrage sur les origines de l'ordre¹³, reste particulièrement discret sur le rôle qu'a joué Dominique dans l'histoire de l'ordre. Pour A. Vauchez, Dominique n'est peut-être que le « premier des dominicains »¹⁴, et c'est peut-être ce qui explique aussi que l'ordre ait pu se développer si bien, malgré la disparition de son fondateur.

Le XIII^e siècle ou l'apogée dominicain ?

En effet, le XIII^e siècle est la grande époque des Dominicains : du vivant de Dominique déjà, il y eut des fondations en Italie, en France, en Espagne, en Allemagne et en Scandinavie. Au total, à la mort de Dominique en 1221, on compte vingt-cinq couvents et cinq provinces¹⁵.

Les Dominicains bénéficièrent du soutien constant du pape ; ils devinrent le fer de lance de la papauté dans la lutte contre l'hérésie cathare et la mise en place de l'Inquisition entre 1231 et 1233.

¹² VAUCHEZ A., « Saint Dominique, « le mal-aimé » », dans BERLIOZ J. (dir.), *Moines et religieux au Moyen Âge*, op.cit., p.270. Il note cependant que certains historiens, comme le père Vicaire, récuse le témoignage de Salimbene.

¹³ JOURDAIN DE SAXE, *Libellus de principiis ordinis*

¹⁴ VAUCHEZ A., « Saint Dominique, « le mal-aimé » », dans BERLIOZ J. (dir.), *Moines et religieux au Moyen Âge*, op.cit., p. 270.

¹⁵ Chiffres donnés dans : HENRIET P., « Dominique d'Osma », dans DMA, p.738.

L'exceptionnelle expansion de l'ordre continua jusqu'en 1256, comme le montre deux catalogues de couvents dominicains de 1277 et de 1303 : le catalogue de 1277 recense 12 provinces et 404 couvents, celui de 1303, 18 provinces et 590 couvents¹⁶. L'ordre a donc connu une importante croissance durant tout le XIII^e siècle. Cet essor fut possible grâce à une certaine stabilité des maîtres généraux et leur bonne gestion de l'ordre : entre 1222 et 1283, cinq maîtres généraux¹⁷ se succédèrent et permirent à l'ordre de se consolider. Parmi ces maîtres généraux, il faut noter l'importance d'Humbert de Romans, maître général entre 1254 et 1263, qui écrivit un ouvrage sur les fonctions de l'ordre dominicain. Ce livre fournit une description détaillée de l'ordre dominicain et de ses membres, et il a été incorporé aux éditions imprimées des *Constitutions*, ce qui en rendait la réception pratiquement officielle. Mais surtout, Humbert de Romans contribua à unifier la liturgie dominicaine, ce qui donna une réelle identité à l'ordre dominicain. Dès l'époque de Dominique, l'ordre a tenté de se doter d'une liturgie unifiée grâce à l'élaboration d'un rite dominicain et d'un bréviaire. Si une première tentative avait été amorcée en 1245, c'est en 1254 que le chapitre général charge Humbert de Romans, alors maître général, de préparer un nouveau rite : en 1256, le rite dominicain est créé et constitue un vrai facteur d'unité au sein de l'ordre¹⁸.

En revanche, entre 1285 et 1298, l'ordre connut une période de faiblesse car se succédèrent des maîtres généraux aux mandats très courts et parfois empreints de scandales¹⁹. Pour William A. Hinnebusch, l'élection de Munio de Zamora en 1285 marqua la fin du grand âge de l'ordre dominicain²⁰.

Les tensions entre Dominicains et séculiers

Les Dominicains, qui au départ avaient été plutôt bien accueillis par le clergé séculier (on se souvient que Dominique fonda son ordre avec l'appui de l'évêque Foulques) et par les universités, furent peu à peu les victimes de l'hostilité d'une partie d'un clergé dans les années 1240.

Les critiques étaient liées à l'exemption de la juridiction épiscopale dont jouissaient les frères. Mais, la véritable crise eut lieu au sein de l'université. En effet, si les Dominicains avaient été plutôt bien acceptés par les universités, ils n'en avaient cependant jamais fait réellement partie : dépendant strictement de leur ordre, ils ne participaient pas aux grèves des universitaires et ne demandaient pas d'honoraires pour les cours qu'ils dispensaient. Par cette attitude, ils mettaient en péril le système universitaire qui fonctionnait alors comme une corporation.

Après plusieurs incidents, c'est en 1254 qu'éclata la crise majeure entre universitaires et dominicains, lorsque les universitaires parisiens tentèrent d'éliminer les Dominicains de l'université. En effet, un groupe d'universitaires, mené par Guillaume de Saint-Amour, poussa le pape Innocent IV à révoquer les privilèges des Mendicants et les soumettre au contrôle du clergé local.

¹⁶ Chiffres donnés dans : HINNEBUSCH W. A., *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, op.cit., p. 46.

¹⁷ Jourdain de Saxe (1222-1237), Raymond de Peñafort (1238-1240), Jean le Teutonique (1241- 1252), Humbert de Romans (1254-1263) et Jean de Verceuil (1264-1283).

¹⁸ À propos de l'unification de la liturgie dominicaine, voir infra, p.20.

¹⁹ Munio de Zamora (1285-1291), Etienne de Besançon (1292-1294), Nicolas Boccasino (1296-1298).

²⁰ HINNEBUSCH W. A., *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, op. cit., p. 48. En ce qui concerne Munio de Zamora, son mandat sera étudié ultérieurement.

Cependant, deux semaines plus tard, Innocent IV mourut : son successeur, Alexandre IV, annula la bulle de son prédécesseur. L'offensive de Guillaume de Saint-Amour continua avec la publication de *Sur les périls des temps nouveaux* (1255), pamphlet contre les frères Mendiants. Finalement, Guillaume fut exclu de l'université et les Mendiants furent solennellement réintégrés à l'université. Cependant, cette crise majeure ne marqua pas la fin de l'hostilité envers les Mendiants : en 1281, par la bulle *Ad fructus uberes*, Martin IV accorda aux dominicains et aux franciscains qui en étaient jugés capables par leurs supérieurs, le pouvoir d'entendre les confessions sans qu'aucune autorisation du clergé local fût nécessaire. Cette décision entraîna une nouvelle crise, de laquelle, encore une fois, les Mendiants sortirent vainqueurs, grâce au soutien du pape.

Les Dominicains, et les frères mendiants en général, étaient « aussi importants pour Paris que Paris l'était pour eux »²¹ ; en effet, par leur grande mobilité et l'importance qu'ils donnaient à l'éducation, ils ont fourni à Paris de grands maîtres et ont contribué à maintenir Paris comme grande capitale intellectuelle de la Chrétienté. Néanmoins, les tensions entre dominicains et séculiers étaient latentes.

Une grande indépendance vis-à-vis du clergé séculier

Par conséquent, les Dominicains gardèrent une grande indépendance à l'égard du clergé séculier et ils comprirent rapidement qu'ils devaient créer leurs propres structures pour pouvoir prêcher dans les villes. En effet, dans les années 1240, les Mendiants réalisèrent que les prêtres séculiers ne voulaient pas les laisser prêcher dans leur église ; ils se mirent donc à construire leurs propres églises conventuelles, sobres avec des nefs uniques et spacieuses, capables de contenir beaucoup d'auditeurs.

La popularité des Prêcheurs s'accrût lorsqu'ils obtinrent le droit d'accorder des indulgences, de célébrer pendant les interdits et d'enterrer les fidèles dans leurs églises.

Par ailleurs, par l'intermédiaire des confréries, les Dominicains étaient proches des laïcs : développées à partir des mouvements laïcs pénitentiels nés au XII^e siècle qui recherchaient la direction spirituelle de prêtres, des confréries en l'honneur de Jésus, de la Vierge et de saint Dominique s'érigèrent.

D'habitude, les frères prêchaient dans leurs propres églises ou dans les églises paroissiales lorsqu'on le leur permettait. Peu à peu, la prédication s'organisa : à chaque couvent correspondait un territoire défini - une diète - dans lequel les frères du couvent prêchaient régulièrement, spécialement pendant l'Avent et le Carême. Leur prédication était avant tout urbaine, mais elle pouvait aussi se faire, en dehors des grands temps liturgiques, dans les campagnes alentours.

Certains dominicains tinrent un rôle important ; on peut penser à Geoffroy de Beaulieu qui fut le confesseur de Louis IX ou bien encore à Albert le Grand et à Thomas d'Aquin qui furent deux des plus grandes figures intellectuelles du XIII^e siècle.

²¹ D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p.136 : « Academically speaking, the friars were as important for Paris as Paris was for the friars... ».

L'ordre se développa considérablement, d'abord en Europe avec la création de maisons dans plusieurs villes d'Italie, d'Espagne, de France, mais aussi d'Angleterre et bientôt dans les pays nordiques...

Leur influence ne se limita pas au territoire européen : les Dominicains furent à l'origine de nombreuses missions.

Par ce bref historique de l'ordre dominicain, on constate que cet ordre né du besoin urgent de prédicateurs qualifiés et respectueux de l'orthodoxie, a su se développer et avoir une influence importante au XIII^e siècle. Si l'ordre a eu un tel succès dans son ministère pastoral, c'est justement parce qu'il a très tôt mis l'accent sur une excellente formation de ses frères, et c'est ce qui fait la particularité de l'ordre dominicain.

L'éducation dominicaine

Dominique considéra toujours l'étude comme un des éléments essentiels d'une bonne prédication. Aussi mit-il l'accent, dès le départ, sur la nécessité d'une éducation soignée au sein de l'ordre. Ce n'est donc pas un hasard si les écoles dominicaines constituent une part importante du système éducatif médiéval en Europe.

Pour André Duval, Dominique sut « inclure la pratique assidue de la théologie dans sa conception de la *vita apostolica* »²². En effet, on l'a vu, dès le chapitre de 1220, les Dominicains affirmèrent que leur but était de prêcher pour sauver les âmes, et qu'ils devaient étudier uniquement dans ce but. En principe, un dominicain devait connaître par cœur les Psaumes, l'Évangile de Matthieu et les Épîtres de Paul.

M. Mulchahey note avec justesse que les Dominicains étaient dans une situation fragile, dans une « tension entre un projet innovant d'éducation que les frères ont mis en place pour eux et le besoin d'une théologie conservatrice »²³.

Pour les Dominicains, l'étude n'est pas une fin en soi : elle n'est qu'un moyen (nécessaire) pour prodiguer une bonne prédication. Elle est la condition *sine qua non* pour que l'orthodoxie soit respectée et que l'Écriture puisse être correctement prêchée. Ainsi, Humbert de Romans écrivit : « *l'étude n'est pas le but de l'ordre, mais elle est extrêmement nécessaire si nous devons atteindre les buts mentionnés plus haut, à savoir la prédication et le salut des âmes, ce que, sans étude, nous ne pouvons faire.* »²⁴.

Le chapitre de Bologne de 1220 mit en place le système éducatif de l'ordre des Prêcheurs et organisa la liturgie de telle sorte qu'elle ne nuisît pas à l'étude.

²² DUVAL A., « L'étude dans la législation religieuse de saint Dominique », dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris, 1967, p.221-247, cité dans VERGER J., *Les Universités au Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 1999, p.83.

²³ MULCHAHEY M., « *First the bow is bent in study* » : *Dominican education before 1350*, op.cit., p. xx : « the tension between the innovative educational project the friars set for themselves and the need for a conservative theology ».

²⁴ HUMBERT DE ROMANS, super Constitutiones, c. 12, in *Opera*, II, p.41 : « Notandum est autem quod studium non est finis Ordinis, sed summe necessarium est ad fines praedictos, scilicet ad praedicationes, et animarum salutem operandum, quia sine studio neutrum possemus... », cité dans MULCHAHEY M., « *First the bow is bent in study* » : *Dominican education before 1350*, op. cit., p.5.

Le noviciat

L'éducation dominicaine débute dès l'année de noviciat : pour entrer dans l'ordre, il faut avoir dix-huit ans au minimum et savoir le latin. Si les Dominicains refusaient par conséquent les oblats – ces jeunes enfants qui étaient offerts par leur famille à un monastère pour qu'ils y devinssent moines -, ils gardaient toutefois une certaine influence sur les jeunes garçons grâce aux écoles de grammaire qu'ils dirigeaient et qui étaient ouvertes aux laïcs. En effet, ces écoles permettaient aux Dominicains d'enseigner et de prêcher aux jeunes laïcs, mais aussi de repérer les futurs frères : M. Mulchahey parle d'ailleurs de « nurserie »²⁵ pour les futurs dominicains. Ces écoles de grammaire permirent aux Dominicains de jouer un rôle important dans le système éducatif européen au Moyen Âge.

Pendant le noviciat, on demandait aux postulants d'apprendre par cœur le *Salve Regina* et l'office de la Vierge. Ils devaient être capables de lire les *Constitutiones* de l'ordre et mémoriser le Psautier. Ils devaient aussi se familiariser avec les livres liturgiques du couvent, nécessaires au bon déroulement de la liturgie.

Au cours de l'année de noviciat, les postulants ne recevaient pas une éducation doctrinale : pour M. Mulchahey²⁶, le noviciat doit plutôt être considéré comme une étape préparatoire au cours de laquelle le jeune novice se familiarise avec la dévotion dominicaine et acquiert une bonne attitude à l'égard de l'apprentissage. Il n'y avait donc pas de réel programme scolaire pour les novices, l'enseignement théologique en tant que tel n'était donné qu'au sein des écoles conventuelles, lorsque le novice avait fait vœu de profession.

La mise en place d'un système éducatif cohérent

Face à l'accroissement du nombre de frères, les Dominicains mirent en place un solide réseau scolaire à trois niveaux : les écoles conventuelles où l'on enseignait la théologie, les écoles provinciales pour la philosophie et la théologie, et un programme d'études supérieures qui se poursuivait dans les *studia generalia* (ou « maisons générales »), d'habitude en collaboration avec les universités. Au départ, ce sont les écoles conventuelles et les *studia generalia* qui se développèrent le plus rapidement.

Le chapitre de 1220 prévoyait qu'il y aurait une école (en fait une salle de classe) dans chaque couvent. Chaque couvent aurait un *doctor*, c'est-à-dire un professeur chargé d'enseigner aux frères l'Écriture et les rudiments de la théologie, et un *magister studentium*, frère chargé d'organiser les *disputationes* (exercices majeurs de l'enseignement médiéval) et de désigner qui étaient les meilleurs élèves du couvent, ceux qui méritaient d'avoir une cellule privée dans laquelle ils pourraient mieux étudier.

On l'a vu, le chapitre prévoyait également des dispenses pour les frères qui voulaient étudier plus intensément. Par ces privilèges accordés aux plus

²⁵ MULCHAHEY M., « *First the bow is bent in study* » : *Dominican education before 1350*, op. cit., p. 94.

²⁶ *Ibid.*, p. 101.

studieux des frères, il se créait, note M. Mulchahey, « une hiérarchie implicite au sein du couvent dominicain »²⁷.

C'est encore au chapitre de 1220 que l'on établit le programme scolaire des écoles dominicaines : à cette époque, seuls les livres théologiques étaient étudiés, les arts libéraux et la philosophie étant interdits aux dominicains. Cela n'a rien de surprenant pour un ordre qui avait été, au départ, créé pour combattre l'hérésie et qui devait donc faire preuve d'une orthodoxie parfaite. Cependant, il faut noter que cette interdiction allait très loin puisqu'elle refusait même les arts libéraux, que l'Église avait pourtant peu à peu acceptés²⁸. Certes, les frères devaient tout de même connaître la grammaire latine pour pouvoir lire l'Écriture, mais cette éducation de base se faisait avant l'entrée chez les Dominicains (l'âge minimum pour devenir dominicain étant de dix-huit ans, les hommes qui entraient dans l'ordre avaient déjà reçu une éducation de base). Cette attitude quelque peu réactionnaire ne convenait pas à tous les dominicains et certains, comme Roland de Crémone, manifestèrent très tôt la nécessité de cultiver les arts pour pouvoir explorer au mieux la théologie. Cependant, il faut attendre les années 1260 pour que la philosophie commence à être introduite dans le parcours scolaire des frères.

Les écoles conventuelles

En ce qui concerne l'école conventuelle, son ouverture était systématique à chaque fondation, comme le prévoyait le chapitre de 1220 : en 1277, 404 couvents dominicains sont recensés.

Ces écoles constituaient la base de l'ordre puisque chaque couvent possédait une école dans laquelle les prédicateurs et les confesseurs dominicains étaient formés. Elles étaient les rouages essentiels qui permettaient à l'ordre de réaliser son dessein : la prédication. C'est à ce moment que débutait réellement l'éducation doctrinale du dominicain : ils passaient deux ans à étudier la théologie. L'enseignement passait par l'étude quotidienne de passages de deux œuvres primordiales : la Bible et les *Sentences* de Pierre Lombard. Si l'on a longtemps pensé que les *Sentences* étaient trop difficiles pour être étudiées dans les écoles conventuelles, et qu'elles n'étaient lues que par les dominicains des *studia generalia*, l'étude de M. Mulchahey²⁹ a montré, qu'au contraire, les *Sentences* étaient lues à tous les échelons du système éducatif dominicain : des écoles conventuelles aux *studia generalia*, en passant par les *studia provincialia*.

Le programme des écoles conventuelles se composait aussi d'une *repetitio* quotidienne sur ces deux textes, d'une *disputatio* par semaine et d'une *repetitio generalis* qui reprenait tout ce qui avait été vu durant la semaine. Par ces divers exercices, les frères apprenaient à maîtriser ce qu'il avaient entendu au cours

²⁷ Ibid., p. 39 : "Such privileges favouring those identified as "fratres studentes" created an implicit hierarchy inside the Dominican convent."

²⁸ Le chapitre de 1220 précise : « Les frères n'étudieront pas les livres des païens et des philosophes, même s'ils les regardent brièvement. Ils ne poursuivront pas les sciences séculaires, pas mêmes les arts qu'on appelle libéraux, mais les jeunes frères et les autres devront lire uniquement les livres de théologie. » (« in libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant »), cité dans MULCHAHEY M., « *First the bow is bent in study* » : *Dominican education before 1350*, op. cit., p.56.

²⁹ MULCHAHEY M., « *First the bow is bent in study* » : *Dominican education before 1350*, op.cit..

des lectures. Cependant, tout cet entraînement scolastique et théologique, n'était qu'une partie de la formation des Dominicains : il fallait aussi qu'ils apprennent à prêcher.

L'apprentissage se faisait d'abord par imitation, en observant les autres frères prêcher en public au couvent. Quand on les jugeait assez formés pour pouvoir prêcher, les jeunes frères devaient faire un premier sermon à la communauté. Pour cela, ils disposaient, au sein du couvent, d'une série d'*artes praedicandi* – des manuels pour apprendre à bien prêcher - pour les aider à construire leur sermon.

Grâce à cette formation à la fois théorique et pratique, les frères dominicains étaient à même de prêcher.

Les studia provinciaux

Les *studia* provinciaux (ou *studia sollemnia*) constituaient l'autre étape dans le système scolaire dominicain : ils apparurent après les écoles conventuelles et les *studia generalia*. En effet, lorsque l'ordre n'était pas encore trop important, chaque province avait le droit d'envoyer trois de ses étudiants au *studium* de Paris. Lorsque cela ne fut plus possible, faute de place, on créa des écoles intermédiaires ou « provinciales ». Il s'agissait donc d'écoles à l'échelle des provinces, qui devinrent les nouveaux creusets de recrutement pour les *studia generalia*. Toute une hiérarchie de *studia* provinciaux se mit progressivement en place : *studia artium, naturalium, particularis theologiae et linguarum*. Le premier *studium* provincial naquit en Provence dans les années 1240. Le phénomène se développa lentement en Provence et en Espagne jusqu'à ce que le chapitre général de 1259 ordonnât que chaque province de l'ordre mît en place un *studium artium* (ou « école des arts »), sur le modèle des écoles de Provence et d'Espagne. C'est au cours de ce chapitre général de Valenciennes de 1259 que l'ordre émit sa première charte d'enseignement (ou *ratio studiorum*): cinq maîtres en théologie (Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Pierre de Tarentaise, Florent de Hesdin et Bonhomme de Bretagne) furent choisis pour élaborer cette charte. La charte marque un tournant puisqu'elle permit à l'ordre dominicain de s'adapter à l'enseignement universitaire et donc de conserver un rôle important dans la pensée théologique du XIII^e siècle. D'après la charte, chaque école dominicaine devait pratiquer des exercices similaires à ceux de l'université : cours, disputes, déterminations et répétitions. À partir de 1259, la dialectique et la scolastique sont considérées comme des savoirs nécessaires au bon apprentissage et à la bonne exploitation des connaissances théologiques. Cela facilita aussi la réalisation d'un des objectifs chers à Dominique : l'intégration des frères dans les universités.

Cette mesure se comprend, si l'on se rappelle qu'en 1255, la faculté de Paris avait laissé une large place à Aristote dans son programme scolaire: pour beaucoup³⁰, c'est la preuve d'une certaine modernité de l'ordre. M. Mulchahey interprète les choses un peu différemment : les *studia artium* dominicains n'enseignaient pas les mêmes « arts » que l'université. En effet, les *studia artium* étaient avant tout des écoles de logique, et la philosophie naturelle ou aristotélicienne ne faisait pas partie du contrat.

³⁰ C'est par exemple l'interprétation de W. A. Hinnebusch, dans *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, op.cit..

Ce n'est que dans la seconde partie du XIII^e siècle qu'apparurent les *studia naturarum*, au sein desquels on enseignait la philosophie naturelle. Ces *studia* se développèrent dans les années 1270, mais leur création n'était pas systématique et on ne pouvait les fréquenter qu'après avoir étudié dans un *studium artium*.

Enfin, les Dominicains créèrent encore deux autres types de *studia* provinciaux : les *studia particularis theologiae* (fin XIII^e siècle) qui étaient une sorte de prélude au *studium generale*, mais dont la fonction principale était de former les futurs *lectores* pour les écoles conventuelles de la province ; et les *studia linguarum* qui étaient surtout créés dans les zones de frontières, dans un but missionnaire, comme le *studium arabicum* à Barcelone.

Les studia generalia

Enfin, les *studia generalia* constituaient le plus haut niveau de l'éducation dominicaine. Ces *studia* accueillait les frères les plus brillants, pour étudier la théologie à un haut niveau. Les frères y restaient habituellement trois ans. Parmi les *studia* les plus importants, on compte le *studium* de Paris, fondé dès 1217, à l'arrivée des frères, lorsqu'à la demande du pape, Jean de Saint-Alban, maître séculier en théologie, fournit aux Dominicains l'usage provisoire d'un hospice d'étude, qui devint plus tard le couvent Saint-Jacques. Cependant, ils durent faire face à l'hostilité du chapitre cathédral de Notre-Dame, qui leur interdit de prêcher en public. Pour parer à cette interdiction, les dominicains parisiens organisèrent des séances dans la chapelle du couvent, ce qui leur permettait d'attirer les jeunes universitaires dans leurs murs.

De plus, leur situation était assez précaire car, depuis 1213, un statut du conseil de Paris interdisait aux religieux réguliers de sortir de leurs cloîtres pour aller étudier aux classes de l'université ; à leur arrivée à Paris, c'est donc un membre de leur groupe, l'Espagnol Miguel Fabra, qui enseigna la théologie dans leur couvent. Cette situation aurait pu durer encore longtemps si Jean de Saint-Alban n'avait pas accepté de faire ses cours au sein même du couvent en 1221.

Un autre *studium* fut créé dans un grand centre universitaire, Bologne, qui était alors une université réputée pour le droit et la médecine. Dominique y laissa quelques frères en 1217 ; le petit groupe végéta jusqu'à l'arrivée en 1218 de Réginald d'Orléans : le couvent dominicain prit alors un réel essor et joua le rôle de la faculté de théologie qui manquait jusqu'alors à Bologne. En effet, à la différence de l'université de Paris qui était déjà le plus grand centre européen de théologie, dans lequel les dominicains devaient tenter de se faire une place, Bologne était en quelque sorte une terre à pourvoir en matière de théologie, et les dominicains n'eurent pas de grandes difficultés à s'imposer en tant que détenteurs de l'enseignement théologique.

Néanmoins, l'implantation des dominicains dans les milieux universitaires constituait un réel enjeu, auquel Dominique était particulièrement attaché : en 1229, grâce à Roland de Crémone, l'ordre dominicain obtint sa première chaire en théologie à l'université de Paris. L'ordre obtint une seconde chaire universitaire à Oxford grâce à Roger Bacon qui prit l'habit dominicain en 1230.

En 1248, on établit quatre autres *studia* : en plus de celui de Paris, on comptait des *studia* à Bologne, Oxford, Montpellier et Cologne. Le chapitre général de 1248 prévit que chaque province pouvait envoyer deux étudiants dans chaque

studia. La qualité de l'enseignement des *studia* était telle que « jusqu'au milieu du XV^e siècle, avec l'exception de Paris et d'Oxford, le Saint-Siège restreignit l'enseignement de la théologie aux *studia* des Ordres mendiants »³¹.

Les Dominicains réussirent donc à établir un système éducatif performant, qui touchait aussi bien les laïcs que les clercs. Néanmoins, il faut noter que la plupart des frères ne poursuivait qu'une formation locale au sein de leur couvent³² : seule une petite minorité fréquentait les *studia* provinciaux ou généraux.

La création d'un corpus textuel dominicain

Les ouvrages de références

Rapidement, la nécessité de créer un corpus dominicain de textes s'est faite sentir. Cette démarche était un pas de plus vers l'élaboration d'une identité propre à l'ordre des Prêcheurs. Cela passait d'abord par une unification de la liturgie. En effet, Humbert de Romans, cinquième maître général de l'ordre, nous apprend qu'aux débuts de l'ordre dominicain, il y avait une grande diversité liturgique qui nécessitait un travail d'unification³³. En effet, il semble qu'au début, les frères suivaient les usages liturgiques de leur région, ce qui était incompatible avec la grande mobilité et le mélange constant des frères de tous horizons.

Dès les années 1240, les Dominicains fixèrent une liturgie unifiée qui reposait en partie sur une mise au point des textes hagiographiques indispensables aux leçons de l'office. En 1245 une commission composée de quatre frères provenant de provinces qui représentaient la diversité de l'ordre des Prêcheurs (France, Angleterre, Lombardie et Allemagne) fut nommée pour corriger et unifier la liturgie dominicaine. Ce travail de synthèse dura plusieurs années et ne parvint pas à s'imposer dans les provinces. Ce fut avec l'élection en 1254 d'Humbert de Romans comme maître général des Dominicains, que cette entreprise devint vraiment efficace. Humbert de Romans prit dès 1254 l'affaire en main. Il demanda notamment qu'on procédât à la révision finale de ces textes. En 1256, les Dominicains adoptèrent un office commun composé de quatorze livres (ordinaire, martyrologue, collectaire, processional, psautier, bréviaire, lectionnaire de l'office, antiphonaire, graduel, pulpitarium, missel, épistolier, évangélaire, missel des autels mineurs³⁴). Alain Boureau a d'ailleurs

³¹ HINNEBUSCH W. A., *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, op.cit., p.59.

³² Leonard E. Boyle avance le chiffre de 90% dans « Notes on the Education of the *Fratres communes* in the Dominican Order in the thirteenth century » dans *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblate Thomae Kaeppli O.P.*, Creytens R., Künzle P., vol.1, Rome, 1978, p. 249-267, cité dans BATAILLON L.-J., « L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération », dans LUSIGNAN S., PAULMIER-FOUCART M. (dir.), *Lector et compilerator : Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, op.cit., p.13.

³³ « compilatum fuit unum officium » (Humbert de Romans, *Opera de Vita regulari*, Berthier J.-J., vol. 2, Rome, 1889, p.152), cité dans BALET J.-D., « La liturgie dominicaine au XIII^e siècle », dans LUSIGNAN S., PAULMIER-FOUCART M. (dir.), *Lector et compilerator : Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, actes du colloque de Royaumont des 9 – 10 - 11 juin 1995, Grâne, Ed. Créaphis, 1997, p.334.

³⁴ Liste établie par Jean-Daniel Balet dans « La liturgie dominicaine au XIII^e siècle », dans LUSIGNAN S., PAULMIER-FOUCART M. (dir.), *Lector et compilerator : Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, op.cit., p.336.

montré que Jacques de Voragine s'était servi du lectionnaire d'Humbert de Romans pour réviser sa *Légende dorée*³⁵.

Enfin, toujours en 1256, Humbert de Romans demanda qu'on lui envoyât tous les récits édifiants qui se rapportaient aux Dominicains. Puis, il en confia la synthèse à Gérard de Frachet qui écrivit ses *Vitae fratrum*.

Il faut noter aussi que très tôt, on écrivit l'histoire de l'ordre : Jourdain de Saxe († 1237), successeur immédiat de Dominique, rédigea son *Libellus de principiis ordinis*, dans lequel il raconte la vie de Dominique et les premiers temps de l'ordre. Plus tard, Bernard Gui († 1331) écrivit sur l'histoire de l'ordre dominicain dans son *Libellus de ordine Praedicatorum*.

L'ordre marqua donc assez rapidement son indépendance et son identité à travers des écrits qui lui étaient propres.

D'autre part, on l'a vu, les documents imposaient la présence de certains ouvrages au sein de leurs couvents. L'étude de M. Mulchahey³⁶ a montré la présence des *Sentences* de Pierre Lombard à tous les niveaux du système éducatif dominicain. Elle a montré aussi que, à côté des *Sentences*, la *Glossa Ordinaria* (texte fixé au XIII^e siècle, hérité de l'entreprise d'Anselme de Laon au XI^e siècle de faire une Glose complète de la Bible³⁷), l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur (un « résumé » chronologique de l'Écriture Sainte) et le *Décret* de Gratien (synthèse de 1140 qui fonde le droit canon) constituaient les ouvrages de base de l'éducation dominicaine, comme dans les facultés de théologie. Néanmoins, étant donné que la mission première des Dominicains était la prédication, les ouvrages/outils pastoraux étaient d'une grande importance au sein des établissements dominicains. Les Mendiants, et en particulier les Dominicains, furent à l'origine de nombreux ouvrages qui aidaient à la prédication. Pourquoi un tel engouement pour la rédaction de matériaux pour prédicateurs ? Tout simplement parce que chaque couvent devait posséder une vaste collection de ces outils : sermonnaires, concordances bibliques, distinctions, recueils d'*exempla*...

La rédaction d'ouvrages pour prédicateurs

L'écriture de ce type d'ouvrage n'était en quelque sorte que le prolongement logique d'une vocation pastorale. Par ailleurs, l'importance de ces ouvrages dans la formation dominicaine a été montrée auparavant. Tous les frères, même les plus jeunes, étaient encouragés à se familiariser avec ce type de livre. Les Dominicains furent donc les auteurs de nombreux manuels pour prédicateurs (*artes praedicandi*) ou d'ouvrages destinés à fournir du matériel pour les prédicateurs. Ils rédigèrent des recueils de sermons (ou sermonnaires) comme par exemple le *De Sanctis* de Jacques de Voragine, qui pouvaient servir de base pour l'élaboration d'autres sermons. S'ils se servaient de florilèges comme le *Florilegium Angelicum* (XII^e siècle), ces ouvrages qui rassemblaient des citations des *auctoritates* – ces textes de l'Écriture, des Pères de l'Église et

³⁵ BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, rééd. sous la dir. de BOUREAU A. avec GOULLET M. et la collab. de COLLOMB P., MOULINIER L., et MULA S., [Paris], Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p.XXII.

³⁶ MULCHAHEY M., « *First the bow is bent in study* » : *Dominican education before 1350*, op.cit..

³⁷ Pour plus de précisions, voir : BEYER DE RYKE B., « Gloses », dans D.M.A, p.592-594 et LOBRICHON G., « Une nouveauté : les gloses de la Bible », dans RICHÉ P., LOBRICHON G. (dir.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p.95-114.

de certains grands théologiens qui « font autorité » - , ils écrivaient en revanche peu de florilèges car ce travail avait déjà été parfaitement accompli par d'autres aux XII-XIII^e siècles. Ils élaboraient aussi des recueils d'*exempla* (« brefs récits, historiques ou anecdotiques, propres à édifier l'auditeur tout en retenant son attention »³⁸), comme le *Tractatus de diversis materis predicabilibus ordinatis et distinctes in septem partes seu septem dona Spiritus Sancti* d'Etienne de Bourbon (1260-1261) ou l'*Alphabetum narrationum* (sans doute écrit par Arnaud de Liège à la fin du XIII^e siècle) qui rassemble 800 *exempla* classés par sujet en ordre alphabétique.

Ils écrivaient aussi des *artes praedicandi* (manuels pour prédicateurs), comme le *De eruditione praedicatorum* d'Humbert de Romans († 1277) qui est une sorte d'essai sur la prédication, plein de conseils d'ordre pratique. Ils élaboraient aussi des manuels plus spécifiquement composés à l'intention des confesseurs : les sommes morales, comme la *Summa de casibus* de Raymond de Peñafort, maître général de l'ordre entre 1237 et 1245. Cette *Summa de casibus* eut un immense succès et elle était souvent reproduite dans des petits livres, facilement transportables³⁹.

De plus, ils faisaient des commentaires de l'Écriture. C'est par exemple le cas du dominicain Hugues de Saint-Cher († 1263) qui écrivit les *Postillae in totam biblicam*, commentaires qui couvrent toute la Bible et qui devinrent très vite les suppléments indispensables à la Glose ordinaire. Ces *Postilles* prirent une grande importance dans les écoles dominicaines et constituèrent un outil très utiles pour les prédicateurs⁴⁰. Le commentaire était de toute façon une sorte de « passage obligé » pour les frères : comme le montre M. Mulchahey, qu'il soit maître en théologie ou simple *lector* d'école conventuelle, chaque frère devait produire son propre commentaire biblique⁴¹.

Les commentaires scripturaires étaient d'ailleurs très utilisés dans le système dominicain, et ce à tous les niveaux : dans les écoles conventuelles, ils permettaient d'apprendre la bonne interprétation de l'Écriture et de se familiariser avec l'exégèse biblique ; dans les écoles conventuelle ou les *studia* provinciaux, l'utilisation des commentaires permettait aux *lectores* de compléter leur lecture de l'Écriture et de la Glose ordinaire ; enfin, pour les prédicateurs, ces commentaires constituaient de précieux textes de références pour élaborer leur sermon.

Les Dominicains rédigeaient aussi des légendiers qui avaient une certaine homogénéité car, selon A. Boureau, ils correspondaient à la sélection de sources propres à l'ordre dominicain qui trouva son aboutissement dans le lectionnaire d'Humbert de Romans⁴². Il s'agissait de recueils de vies de saints qui présentaient un contenu narratif assez développé et dont l'usage était par conséquent assez varié. Par exemple, vers 1230, Jean de Mailly composa un légendier ; plus tard, vers 1245, Barthélémy de Trente rédigea son *Epilogus in gesta sanctorum* et surtout vers 1265, Jacques de Voragine composa sa *Légende dorée*.

Ces légendiers pouvaient constituer des sources pour les prédicateurs ; ainsi « les sermons de Voragine présentent assez clairement la transformation d'un

³⁸ POIREL D., « Prédication », dans D.M.A., p.1138.

³⁹ D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p. 51.

⁴⁰ MULCHAHEY M., « *First the bow is bent in study* » : *Dominican education before 1350*, op.cit., p. 487.

⁴¹ Ibid., p.501.

⁴² BOUREAU A., « Vincent de Beauvais et les légendiers dominicains », dans LUSIGNAN S., PAULMIER-FOUCART M. (dir.), *Lector et compiler : Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle*, op.cit., p.115.

ouvrage encyclopédique en un manuel portable : la matière narrative de la *Légende dorée*, très fortement abrégée, y est insérée dans des schémas rigoureux de prédication. »⁴³.

Mais les frères de l'ordre dominicain, ordre du savoir par excellence, écrivirent beaucoup, et ils ne se limitèrent pas à ces outils pour prédicateurs.

Les compendia de sciences naturelles

S'ils s'intéressaient surtout aux études bibliques et théologiques, les Dominicains étaient aussi persuadés que la vérité pouvait être étudiée de plusieurs manières.

Ils écrivirent évidemment des ouvrages de théologie, comme la très célèbre *Somme théologique* (vers 1270), dans laquelle Thomas d'Aquin opère une synthèse entre la foi et la raison. Mais, sensibles à la vision augustinienne selon laquelle l'univers pourrait révéler la *Sacra Pagina*, ils rédigèrent aussi de nombreux ouvrages scientifiques : très tôt, les Dominicains écrivirent des *compendia* de sciences naturelles, d'abord par intérêt personnel, puis parce que ces *compendia* pouvaient servir de source d'inspiration pour les prédicateurs, qui aimaient développer dans leurs sermons des métaphores à partir des éléments de la nature. Ainsi, Albert le Grand, outre ses œuvres théologiques, écrivit-il sur les animaux, les végétaux, les minéraux... et il rédigea un commentaire sur Aristote. Sous son influence, Thomas de Cantimpré, dont il a été le professeur, fut un des premiers à écrire une œuvre de type encyclopédique avec son *De Natura rerum* (1244), divisé en dix-neuf parties (homme, animaux, plantes, pierre, astrologie, astronomie...). Un peu plus tard, Vincent de Beauvais avec son *Speculum majus* alla plus loin puisqu'il essaya de compiler toute la connaissance humaine.

Ils rédigèrent aussi des guides pour la vie laïque comme la *Somme du Roi* de Laurent d'Orléans écrite pour le roi Philippe III. Ils innovèrent également lorsqu'en 1286, Jean Balbus rédigea le *Catholicon*, qui fut le premier dictionnaire médiéval à traiter de la grammaire, de la rhétorique...

Grâce à tous ces ouvrages s'élabora peu à peu un corpus textuel dominicain, parfaitement servi par un réseau efficace de bibliothèques bien dotées et facilement accessibles.

La dévotion mariale chez les Dominicains

Un lien particulier entre la Vierge et les Dominicains

Dès le début, les Dominicains eurent la conviction d'avoir un lien particulier avec la Vierge : très tôt, certains d'entre eux attribuèrent même la création de l'ordre à l'intercession de Marie. En effet, plusieurs récits relatent des visions dans lesquelles la Vierge plaide en faveur des hommes, face à un Christ en colère : finalement, Marie obtient gain de cause en promettant que les frères Prêcheurs régénéreront le monde. Parmi ces auteurs, on compte Jean de Mailly

⁴³ Ibid., p.121.

et son *Abrégé des Gestes et miracles des saints* (vers 1240), Thomas de Cantimpré et son *Bonum Universale de Apibus* (1256-1263), Gérard de Frachet et ses *Vitae Fratrum* (vers 1260), mais aussi Jacques de Voragine dans la *Légende dorée* (vers 1263-1267)⁴⁴...

S'ils se présentaient comme l'ordre favori de Marie, les Dominicains n'étaient pas sans ignorer qu'avant eux, d'autres ordres avaient également voué un culte particulier à la Vierge, notamment les cisterciens (et tout particulièrement saint Bernard), et que globalement, depuis les XI-XII^e siècles, le culte marial avait pris un réel essor avec la mise en place des quatre fêtes mariales (Annonciation, Assomption, Nativité et Purification⁴⁵) et un fort développement de l'office marial. En effet, si le Nouveau Testament parle finalement assez peu de Marie (l'Évangile de Marc ne parle pratiquement pas de Marie, les Évangiles de Matthieu et de Luc sont les seuls à mentionner la naissance et l'enfance de Jésus, et l'Évangile de Jean ne parle de Marie que lors des épisodes des noces de Cana et de la crucifixion). C'est Luc qui donne la plus grande place à Marie avec des épisodes qui devinrent des temps forts du culte marial: la salutation angélique, l'annonce de la conception virginale, la visite à Élisabeth, le *Magnificat* et la prophétie de Siméon lors de la présentation au Temple : « À toi-même une épée te transpercera l'âme. » (Luc 2, 35). Le culte marial se développa largement au cours du Moyen Âge. Le concile d'Éphèse (431) proclama Marie *Theotokos* (« mère de Dieu ») dans le cadre du dogme des deux natures du Christ (à la fois homme et dieu). Grâce à sa maternité divine, Marie est dotée d'une sainteté exceptionnelle, qui surpasse celle des autres saints, et de privilèges progressivement définis au cours du Moyen Âge, comme ceux de la virginité perpétuelle (*ante partum, in partu et post partum*) et de l'assomption. Le culte de la Vierge passait d'abord par les fêtes mariales : au départ, l'Occident ne comptait qu'une seule fête mariale, celle de la Nativité (célébrée le 1^{er} janvier). Progressivement, entre le VII^e et le IX^e siècles, se mirent en place trois autres fêtes mariales : la Purification (le 2 février), l'Annonciation (le 25 mars), l'Assomption (le 15 août) et la Nativité (le 8 septembre). Mais c'est surtout aux XII^e et XIII^e siècles que le culte marial prit toute son ampleur avec l'essor des rites liés au culte de la Vierge. De plus en plus, on associait l'*Ave Maria*, au *Pater noster*, ce qui accrût la croyance en l'intercession de Marie, et au XIII^e siècle, pour les laïcs qui savaient lire, le développement de l'usage du livre d'Heures, qui réunit au bréviaire (livre qui rassemblait les prières, les

⁴⁴ Dans le chapitre consacré à saint Dominique de *La Légende dorée*, Jacques de Voragine rapporte plusieurs anecdotes sur le rôle de Marie dans la création de l'ordre dominicain. Parmi elles, on trouve l'histoire suivante: « Un frère mineur qui avait été pendant longtemps le compagnon de saint François raconta à plusieurs frères de l'ordre des Prêcheurs qu'à l'époque où saint Dominique se trouvait à Rome, pressant le pape de lui donner la confirmation de son ordre, une nuit qu'il était en prière, il vit en esprit le Christ dans les airs, tenant dans sa main trois lances qu'il brandissait contre le monde. Sa mère courut en toute hâte à sa rencontre et lui demanda ce qu'il voulait faire, et il répondit : « Vois, le monde est rempli tout entier de trois vices, qui sont l'orgueil, la concupiscence et l'avarice ; et c'est pourquoi je veux le détruire avec ces trois lances ». Alors la Vierge se jeta à ses genoux en disant : « Mon très cher fils, prends pitié et tempère ta justice par la miséricorde. – Ne vois-tu pas combien d'outrages on m'inflige ? » lui répondit le Christ. « Tempère ta fureur, mon fils, lui dit-elle, et attends un peu. J'ai en effet un fidèle serviteur, un vaillant athlète qui vaincra le monde en le parcourant de toutes parts, et le soumettra à ta domination. Je lui donnerai aussi un autre serviteur pour l'aider, et il combattra semblablement à ses côtés. – Me voici apaisé, lui dit son fils. Je t'ai fait bon visage, mais je voudrais bien voir par moi-même ceux que tu veux destiner à une telle mission. ». Alors elle présenta saint Dominique au Christ, qui lui dit : « Vraiment celui-ci est un athlète bon et vaillant, qui fera avec zèle ce que tu as dit. » Elle lui présenta aussi saint François et le Christ vanta ses mérites de la même manière que le premier...», cité dans JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, rééd. sous la dir. de BOUREAU A., op.cit., p.587-588.

⁴⁵ Sur ces questions, voir : PALAZZO É., JOHANSSON A.-K., « Jalons pour une histoire du culte de la Vierge dans l'Occident latin (V^e-XI^e siècles), dans DUBY G. (dir.), LOGNA-PRAT D., PALAZZO E. [et al.], *Marie : le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996, p.15-43.

chants et les lectures nécessaires à l'office) les Heures de la Vierge, qui constituaient en fait le noyau du livre. C'est également à la fin du XI^e - début du XII^e siècles que se constituèrent les premiers recueils de Miracles de la Vierge. Néanmoins, les Dominicains considéraient le patronage de Marie comme exceptionnel. Considérée comme la plus puissante de tous les saints, elle protégeait et soutenait l'ordre.

La tradition dominicaine attribue à Dominique la dévotion particulière que l'ordre vouait à la Vierge : dans sa *Legenda* (1246-1248), Constantin d'Orvieto affirme que Dominique a confié l'ordre au patronage spécial de Marie⁴⁶.

Ainsi, dès les débuts de l'ordre, la Vierge tint un rôle particulier. L'épisode le plus rapporté est sans doute l'histoire de Réginald d'Orléans, dont la conversion fut considérée comme une grâce : maître en droit canonique, Réginald d'Orléans vint à Rome en 1218 en même temps que Dominique. Mais Réginald tomba gravement malade. Alors que Dominique priait pour lui, Réginald, sur le point de mourir, vit en rêve la Vierge qui l'oignit et ainsi le guérit. Elle lui tendit l'habit dominicain en lui disant : « voici l'habit de ton ordre... »⁴⁷. Réginald entra alors chez les Dominicains et prit la tête du *studium* de Bologne qui devint un fleuron des établissements dominicains.

Ainsi, dès le départ, la Vierge sembla apporter son soutien à l'ordre. Ce soutien ne s'amenuisa pas au fil du temps, du moins est-ce la vision des Dominicains. Ainsi, par exemple, lorsque en 1254, l'avenir de l'ordre fut mis en péril car le pape Innocent IV, sous la pression des universitaires parisiens, révoqua les privilèges des mendiants et soumit leur ministère au contrôle du clergé local, les Dominicains virent en la mort inopinée du pape Innocent IV (7 décembre 1254) la preuve d'une intervention mariale. En effet, son successeur Alexandre IV (élu le 21 décembre) annula immédiatement la bulle de son prédécesseur. Dans une lettre adressée à tous les frères en 1255, le maître général Humbert de Romans vit dans ce retournement presque miraculeux la conséquence du patronage de la Vierge⁴⁸.

Par conséquent, entrer dans l'Ordre des Prêcheurs, c'était en quelque sorte se « mettre au service de Marie, en même temps qu'au service du Christ »⁴⁹. Ainsi dans la formule de profession des Dominicains (établie en 1220), inspirée des formules canoniales des Prémontrés (ordre fondé au XII^e siècle par Norbert de Xanten), le frère promet une obéissance illimitée à Dieu et à la Vierge :

Moi, [nom], fait profession et promet obéissance à Dieu et à la sainte Vierge Marie et à toi, [nom], maître de l'ordre des Prêcheurs, et à tes successeurs, en accord avec la règle de saint Augustin et des Institutions des frères de

⁴⁶ CONSTANTIN D'ORVIETO, *Legenda Constantini Urbevetani*, 31, MOPH, XVI, 308, cité dans WISEMAN D. V., "Devotion to Mary among the Dominicans in the thirteenth century", dans *Annual Meeting of the Mariological Society of America*, Dayton, 2001, vol. 52, p.288, disponible en ligne sur le site : <http://campus.udayton.edu/mary/dominic10.html>, (consulté en avril 2010).

⁴⁷ Voir notamment JOURDAIN DE SAXE, *Libellus de principiis ordinis* et JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée* (chapitre sur saint Dominique).

⁴⁸ HUMBERT DE ROMANS, *Opera*, II, 494 : « Je vous confie les uns et les autres à la grâce de la salvatrice et très glorieuse Mère de Dieu, notre avocate, dont le patronage a spécialement assisté notre ordre ces jours-ci, et nous a été grandement utile. » (« Commendo vos omnes et singulos gratiae Salvatoris et gloriosissimae Matris ejus, Advocatae nostrae, cujus patrocinium specialiter his diebus Ordini affuisse creditur, et plurimum profuisse. »), cité dans DUVAL A., « La dévotion mariale dans l'ordre des frères prêcheurs », dans DU MANOIR H. (dir.), *Maria. Etudes sur la sainte Vierge*, Paris, Beauchesne, 1952, p.742.

⁴⁹ Dans DUVAL A., « La dévotion mariale dans l'ordre des frères prêcheurs », dans DU MANOIR H. (dir.), *Maria. Etudes sur la sainte Vierge*, op.cit., p. 743.

*l'ordre des Prêcheurs, que je serai obéissant envers toi et tes successeurs jusqu'à la mort.*⁵⁰

On l'a vu, déjà les novices étaient accoutumés à une liturgie tournée vers la Vierge ; le vœu de profession confirmait cette tendance et tout au long de sa vie de dominicain, le frère vivait au rythme de la piété mariale.

La place importante de la dévotion mariale dans la liturgie dominicaine

Le premier chapitre général (1216) organisa d'emblée une liturgie dans laquelle la Vierge prenait une place importante. Là encore, Dominique s'inspira des Prémontrés : chaque jour doit commencer par les matines de la Vierge. De plus, Dominique a conservé la pratique, qui avait déjà cours à Cîteaux et chez les Prémontrés, de la récitation des *Horae Beatae Virginis* en plus des heures canoniales. Ainsi, toute la liturgie dominicaine est baignée « de louange mariale, des Matines de la Vierge récitées au dortoir dès le réveil au *Salve Regina misericordiae* du soir »⁵¹.

Les descriptions de Dominique ou de son successeur immédiat, Jourdain de Saxe, chantant en l'honneur de Marie sont nombreuses. Comme le montre A. Duval⁵², l'antienne *Salve Regina* prit très tôt une grande importance au sein de l'ordre : chantée régulièrement par Jourdain de Saxe, elle se généralisa rapidement dans l'ordre si bien qu'au temps d'Humbert de Romans, la procession du *Salve Regina* devint un temps fort de la liturgie dominicaine.

Les Dominicains célèbrent les quatre fêtes mariales (Purification, Annonciation, Assomption et Nativité), mais ils consacrent aussi tous leurs samedis à prier la Vierge.

Cette dévotion particulière à la Vierge est loin d'être une coïncidence : créé à l'origine pour lutter contre l'hérésie, l'ordre dominicain a trouvé en Marie une alliée de choix pour promouvoir l'orthodoxie. En effet, Marie a largement été utilisée au Moyen Âge comme une figure de lutte contre les hérétiques ou les païens, et tout spécialement contre les juifs. Ainsi, on trouve au XIII^e siècle, de très nombreux *exempla* qui mettent en scène Marie intervenant contre les juifs, considérés à cette époque comme les ennemis de Marie, car c'est par leur faute que la Vierge a souffert. Dans ces *exempla*, Marie apparaît beaucoup plus active qu'auparavant : elle lutte contre le mal et expose sa souveraineté⁵³. L'image d'une Marie plus vindicative se retrouve d'ailleurs dans le *Liber marialis* de Jacques de Voragine⁵⁴.

⁵⁰ Constitutiones antiquae, l. 16, p. 326-327 : « Ego N. facio professionem et promitto obedientiam Deo et beata Marie et tibi N., magistro ordinis Praedicatorum, et successoribus tuis, secundum regulam beati Augustini et institutiones fratrum ordinis Praedicatorum, quod ero obediens tibi tuisque successoribus usque ad mortem », cité dans MULCHAHEY M., « *First the bow is bent in study* » : *Dominican education before 1350*, op.cit., p. 43.

⁵¹ Dans DUVAL A., « La dévotion mariale dans l'ordre des frères prêcheurs », dans DU MANOIR H. (dir.), *Maria. Etudes sur la sainte Vierge*, op.cit., p. 743.

⁵² Ibid., p. 743-746.

⁵³ Pour un développement sur ce sujet, voir le chapitre "Mary's miracles as reward and as punishment" dans RUBIN M., *Mother of God : a history of the Virgin Mary*, New Haven, Yale University Press, 2009, p.228-242.

⁵⁴ Voir, par exemple, le sermon 1 (*Amygdalo comparatur Maria*) dans lequel, par la promesse de sa virginité, la Vierge convertit les païens et disperse les juifs (« Ex ista virginitatis promissione secuta est conversio gentium et reprobatio Judæorum: *Florebit amygdalus, et dissipabitur caparis, impinguabitur locusta* (Eccle. 12, 5). Tunc amygdalus floruit, quando Virgo beata votum virginitatis emisit; Et tunc locusta, id est, gentilitas instabilis et vaga gratia Spiritus Sancti impinguata fuit. Caparis vero in populis Judæorum in dissipationem ivit. Caparis enim est frutex spinosus super terram expansus, et significat populum Judaicum durum et rebellem, et terrenis semper adhærentem. »), le sermon 6 (*Maria*

Par ailleurs, si Marie est une figure si importante pour lutter contre les hérésies, c'est parce que justement les dogmes concernant la Vierge étaient ceux que les hérétiques mettaient le plus souvent en cause (notamment la maternité divine de Marie). Ainsi, prêcher sur la Vierge et promouvoir son culte, c'est lutter en quelque sorte contre les hérétiques⁵⁵.

Cette promotion du dogme marial se fait par l'intermédiaire privilégié des congrégations mariales, dont les Dominicains sont de fervents promoteurs. Dans de nombreuses villes d'Italie, les églises dominicaines sont aussi le siège de congrégations mariales : hommes et femmes laïcs se regroupent un dimanche par mois et à l'occasion des fêtes mariales, pour des processions, des *Laudi*, et pour écouter des sermons. Le rôle des confréries mariales sera étudié plus tard, cependant, il est important de noter que ces confréries constituent les fers de lance de la dévotion mariale et de la lutte contre les hérétiques. Humbert de Romans, à propos de la congrégation mariale de Mantoue, souligne l'importance des confréries « pour l'extirpation et l'abolition de la souillure impie et la confusion des fils de la dissidence »⁵⁶. A. Duval⁵⁷ rapporte que, alors les hérétiques patarins de Milan nient la Maternité divine, le frère Nicolas de Milan, dans ses sermons à la confrérie mariale d'Imola, loue les privilèges de Marie qui découlent de sa qualité de Mère de Dieu⁵⁸.

La littérature mariale dominicaine

Nombre de dominicains consacrent une partie de leurs écrits à la Vierge et la démarche de Jacques de Voragine n'a donc rien de surprenant. Avant lui, Albert le Grand est l'auteur d'un *Mariale*, première encyclopédie mariale (écrite avant 1245), Vincent de Beauvais consacre plusieurs chapitres des livres VI et VII du *Speculum historiale* (1247-1259) à la Vierge, Bartholomée de Brégance écrit en 1266 un sermonnaire sur la Vierge⁵⁹, et les exemples sont encore nombreux. Néanmoins, c'est au XIII^e siècle qu'apparaissent des recueils de type encyclopédique, entièrement consacré à la Vierge, comme le *Liber marialis* de

comparatur cypresso) dans lequel la Vierge, dans sa lutte contre les démons, est comparée à Judith qui se comporte comme un homme (*viriliter*) quand elle coupe la tête d'Holopherne (« Unum est, quia diabolicam virtutem confregit; quod notatur cum dicitur: *Quia fecisti viriliter, et confortatum est cor tuum*. Tunc enim viriliter egit, quando caput Holofernis, id est, virtutem dæmonis confregit. ») ou encore le sermon 7 (*Maria comparatur galbano*) dans lequel la Vierge est comparée à une férule qui combat (« *confudit* »), épuise (« *contrivit* ») et abat (« *dejecit* ») le diable (« *Arbor autem sive planta, ex qua procedit galbanus, dicitur ferula a feriendo, quia pueri et puellæ solent de hujusmodi tamis vapulare. Bene ergo Maria dicitur ferula, quia diabolum ferivit. Ipsa enim diabolum confudit, contrivit, et dejecit.* »).

⁵⁵ Sur cette question, voir l'article de Laura Gaffuri : GAFFURI L., « Paroles pour le clergé, paroles pour le peuple : définition de la foi et réfutation de l'hérésie dans deux sermonnaires mariaux du XIII^e siècle. », dans DESSI R. M., LAUWERS M. (dir.), *La Parole du prédicateur (V-XV^e siècles)*, Nice, Z'éditions, Collections du Centre d'études médiévales de Nice, 1997, p.343-362.

⁵⁶ MEERSSEMANN G.-G., « La prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au XIII^e siècle », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18, 1948, p. 135 : « Ad extirpationem et abolitionem nefariae sordies et confusionem filiorum diffidentiae ».

⁵⁷ DUVAL A., « La dévotion mariale dans l'ordre des frères prêcheurs », dans DU MANOIR H. (dir.), *Maria. Etudes sur la sainte Vierge*, op.cit., p 751.

⁵⁸ Ces sermons ont été édités par Michèle Mulchahey dans : NICOLAS DE MILAN, *Collationes de beata Virgine : a cycle of preaching in the Dominican congregation of the Blessed Virgin Mary at Imola (1286-1287)*, MULCHAHEY M. (éd.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto medieval latin texts, 1997.

⁵⁹ Pour une édition des sermons mariaux de Bartholomée de Brégance, voir l'édition critique de Laura Gaffuri: BARTHOLOMÉE DE BRÉGANCE O.P., *I "Sermones de beata Virgine" (1266)*, GAFFURI L. (éd.), Padoue, 1993.

Jacques de Voragine. Cette tradition ne s'arrête pas avec le XIII^e siècle : il est intéressant de noter que la structure du *Liber marialis* de Voragine (que nous étudierons un peu plus tard), qui associe à la Vierge des images très diverses, n'est pas un cas isolé au XIII^e siècle. Ainsi le franciscain Servasanto de Faenza, vers 1300, rattache des images très diverses de la Vierge à chacun des 150 psaumes. Miri Rubin⁶⁰ les a listées brièvement : elle recense dix-huit images bibliques (lune, soleil, lumière...), vingt-quatre éléments terrestres, trente-trois éléments végétaux, huit animaux, trente-sept produits de l'artisanat (miroir, livre...) et trente images consacrées aux liens spirituels (sœur, reine...). On peut penser que les Mendians ont été les diffuseurs de ce type d'ouvrage à l'usage assez fonctionnel (chez Voragine, grâce à l'ordre alphabétique, chez Servasanto, grâce à l'association d'une image à chaque psaume) qui permettait de développer la dévotion mariale.

Les écrits des dominicains du XIII^e siècle suivent les tendances du siècle, ainsi puisque les XII^e-XIII^e siècles donnent une place importante aux quelques paroles que dit Marie dans l'Évangile⁶¹, il n'est pas surprenant de voir dans le *Mariale* de Voragine des passages consacrés aux paroles de la Vierge⁶².

Les Mendians ont contribué à développer le culte marial auprès des laïcs : par leurs sermons, souvent prêchés en langue vernaculaire, ils ont rendu familière l'image de Marie aux laïcs. Par leurs recueils de sermons, écrits généralement en latin, ils ont été des sujets de lecture ou de méditation pour leurs lecteurs, ce que Michel Zink a appelé la « prédication dans un fauteuil »⁶³. Un ouvrage comme *La Légende dorée*, a pu contribuer au développement de ce culte marial, puisqu'il raconte avec les histoires des saints, la vie de Marie, de sa naissance à sa mort « inhabituelle ».

Le *Liber marialis* de Voragine, puisqu'il s'agit d'un ouvrage pastoral, se doit d'être d'une parfaite orthodoxie, il n'est donc pas surprenant que les sujets qui font débat au XIII^e siècle soient occultés. C'est le cas notamment de la croyance en l'immaculée conception⁶⁴ : si elle fait débat, cette croyance rencontre toujours au XIII^e siècle l'hostilité de presque l'unanimité des théologiens. La controverse sur la propre conception de Marie débute dès le XII^e siècle, à la suite de la diffusion en Occident de la fête d'origine orientale de la conception de Marie (le 8 décembre). En effet, s'il n'y a aucun doute possible sur la conception du Christ, que Marie a conçu virginalement par l'opération du Saint-Esprit, sa propre conception est moins claire. En théorie, Marie aurait été conçue grâce à l'union sexuelle d'Anne et de Joachim, et par conséquent, elle ne serait pas lors de sa

⁶⁰ RUBIN M., *Mother of God : a history of the Virgin Mary*, op.cit., p.272.

⁶¹ DUVAL A., « La dévotion mariale dans l'ordre des frères prêcheurs », dans DU MANOIR H. (dir.), *Maria. Etudes sur la sainte Vierge*, op.cit., p. 747.

⁶² Voir notamment les sermons 2 (*Maria quomodo sit arbor caelestis*), 5 (*Maria comparatur cinnamomo*) et 10 (*Maria comparatur lilio*) qui consacrent chacun une partie aux paroles de la Vierge dans les Évangiles de Luc et de Jean. Par exemple, dans le sermon 10 : « Quinta causa est, quia liliū habet sex folia, et sex angulos in radice iuxta numerum foliorum. Sex folia sunt sex verba, quæ dixit Virgo beata. Sex enim vicibus legimus ipsam locutam fuisse, bis cum Angelo, scilicet quando dixit: *Quomodo fiet istud?* (Luc 1, 34) et quando dixit: *Ecce ancilla Domini* (Luc 1, 38). Semel apud Elisabeth, quando eam salutavit, et Deum benedixit. Bis cum filio, quando dixit: *Fili quid fecisti nobis sic?* (Luc 2, 48) Et quando dixit: *Vinum non habent* (Joan 2, 3). Semel cum ministris nuptiarum quando dixit: *Quodcumque dixerit vobis facite* (Joan 2, 5). ». Ici, les six paroles de la Vierge, comparées aux six feuilles du lis, permettent à Voragine de mettre en valeur six formes d'amour que ressent la Vierge.

⁶³ ZINK M., *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 1976, p.478.

⁶⁴ Pour une étude complète sur ce sujet, voir LAMY M., *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII^e-XV^e s.)*, Paris, Institut des Études Augustiniennes (Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes, 35), 2000.

conception, exempte du péché originel. Il n'y aurait donc pas lieu de fêter sa conception. À partir des Pères, on élabore l'idée que Marie a cependant été purifiée du péché originel par l'opération du Saint-Esprit, pendant l'Annonciation ; cette idée est reprise au XII^e siècle dans les *Sentences* de Pierre Lombard. Or, dans l'Orient byzantin, dès le VII^e siècle, on considère que la conception de Marie est miraculeuse puisque Joachim et Anne étaient stériles. Quand cette fête se répand en Occident au cours du XII^e siècle, elle rencontre de vives résistances⁶⁵ : ainsi dès le XII^e siècle, se met en place un débat sur ce qu'on appellera plus tard l'immaculée conception⁶⁶. Néanmoins, la plupart des théologiens rejettent cette croyance et préfèrent s'aligner avec les Pères en affirmant que Marie a été purifiée d'un péché originel réellement contracté ; c'est le cas de Thomas d'Aquin ou d'Albert le Grand. Comme l'explique A. Duval, « une croyance, si « pieuse » fût-elle, qui mettrait Marie en dehors de l'universelle rédemption accomplie par le Christ ne saurait être *secundum fidem catholicam* »⁶⁷. Pas de surprise donc si, dans le *Liber marialis*, on ne trouve pas trace de ce débat et si Jacques de Voragine se range du côté des « anti-immaculistes » en affirmant que la Vierge fut conçue avec le péché originel, mais qu'elle naquit sans péché⁶⁸.

Si les Dominicains vouent une vraie dévotion à la Vierge, cette dévotion n'est cependant jamais vraiment éloignée de celle du Christ. C'est d'ailleurs ce qui frappe dans le *Liber marialis* de Jacques de Voragine : parler de la Vierge semble presque pour Voragine un prétexte pour parler du Christ. Certes, cela n'est qu'à moitié surprenant car la sainteté de Marie est avant tout liée à sa maternité, mais cette omniprésence du Christ dans des sermons dits mariaux est tout de même à noter. Denis Vincent Wiseman⁶⁹ explique que la dévotion mariale des Dominicains n'est en fait jamais séparée d'une piété christocentrique. Cette hypothèse est étayée par l'étude de la décoration des églises dominicaines, qui à la fin du XIII^e siècle, mettent en place un décor particulier. Ainsi, dans son étude sur le peintre Fra Angelico, William Hoods note

⁶⁵ Marielle Lamy rappelle notamment l'opposition de saint Bernard aux chanoines de Lyon qui voulaient mettre en place cette nouvelle fête dans leur église en 1138. Dans LAMY M., « Les plaidoiries pour l'immaculée conception au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles) », dans PIASTRA C. M. (dir.), *Gli studi di mariologia medievale : bilancio storiografico*, atti del I Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma (Parma, 7-8 novembre 1997), Firenze, SISMEL, ed. del Galluzzo, 2001, p. 256.

⁶⁶ Cette croyance est finalement reconnue comme dogme par l'Église en 1854, sous le pape Pie IX.

⁶⁷ DUVAL A., « La dévotion mariale dans l'ordre des frères prêcheurs », dans DU MANOIR H. (dir.), *Maria. Etudes sur la sainte Vierge*, op.cit., p 755.

⁶⁸ Voir notamment le texte 3 (*Maria Virgo signatur per balsamum*) : « Nec fuit ibi commixtio virtuosa per aliquod originale peccatum; in aliis enim pueris peccatum originale admiscetur in conceptu, sed non in ortu, quia fuit cum originali concepta, sed sine peccato nata » ; et le texte 18 (*Maria comparatur viti*) : « Protulit autem fructum plurimum, quia fuit a Patre purgata, ideo dicit. Ego quasi vitis fructificavi. Pater quidem ipsam purgavit, dum adhuc esset in utero, et sic fuit sancta nata, et tunc fecit fructum magnum. Deinde purgavit ipsam, quando Spiritum sanctum in eam misit, et tunc fecit fructum majorem. ». Dans ce dernier chapitre, on a même l'idée que la Vierge a été purifiée deux fois : d'abord dans le ventre d'Anne, ensuite lors de l'Annonciation.

⁶⁹ WISEMAN D. V., "Devotion to Mary among the Dominicans in the thirteenth century", dans *Annual Meeting of the Mariological Society of America*, op.cit. : « In identifying the various ways by which the friars honored Mary in their prayers and preaching, their devotion must be seen as a component in the context of their essentially Christocentric piety, demonstrated in the Mass, the Office, and their times of personal prayer after Matins/Lauds and Compline. Their Marian consciousness did not divert their attention from Christ, but reinforced their awareness of Christ's salvific actions ».

qu'il était coutumier de consacrer le maître-autel à la Vierge à l'enfant, mais que cette effigie relevait en fait plus de la dévotion christique que du culte marial.⁷⁰ Ainsi, la dévotion mariale tient-elle une place importante chez les Dominicains : protectrice spéciale de l'ordre, elle est un point fort de la lutte contre l'hérésie et de la dévotion des laïcs. Néanmoins, ce culte n'est jamais réellement séparé de la dévotion au Christ. Il n'en reste pas moins que les Dominicains ont largement contribué au développement du culte marial et qu'il est au centre des préoccupations dominicaines.

JACQUES DE VORAGINE

Parmi ces dominicains qui ont marqué le XIII^e siècle, il y a Jacques de Voragine. Sa *Légende dorée* est connue de tous, tant elle a influencé la dévotion et l'art européens, et ce jusqu'au début du XX^e siècle. Si de nombreuses éditions et études ont été consacrées à la *Légende dorée*, l'homme est moins connu. Dominicain au parcours incertain qui a cependant joué un rôle important dans l'ordre avant de terminer sa vie comme archevêque de Gênes, il a été un auteur prolifique, dont les œuvres ont pourtant été longtemps délaissées par les historiens. En effet, si Jacques de Voragine est l'exact contemporain de Thomas d'Aquin, Alain Boureau remarque pourtant qu'à la différence de nombreux théologiens qui adoptent des positions critiques face aux miracles, Jacques de Voragine « donne dans le merveilleux chrétien le plus archaïque »⁷¹ avec sa *Légende dorée*. Ainsi note Jacques Le Goff, Jacques de Voragine a-t-il longtemps été considéré comme l'auteur d'« un ensemble assez décousu de légendes pieuses et un peu simples », « un religieux notoire en son temps et inconnu en fait aujourd'hui, compilateur sans génie et théologien médiocre dans sa tentative pour donner à son légendier une structure logique »⁷². Depuis peu, des historiens comme Alain Boureau, Stefania Bertini Guidetti ou Giovanni Paolo Maggioni tentent de lui rendre ses lettres de noblesse.

Une biographie méconnue

Jacques de Voragine est né entre 1226 et 1229 à Varazze sur la côte ligure, ou plus probablement à Gênes d'après Carla Casagrande⁷³, car la présence d'une famille originaire de Varazze et nommée « de Varagine », y est attestée.

⁷⁰ HOOD W., *Fra Angelico at San Marco*, New Haven: Yale, 1993, p. 61-63, cité dans WISEMAN D. V., « Devotion to Mary among the Dominicans in the thirteenth century », dans *Annual Meeting of the Mariological Society of America*, op.cit..

⁷¹ BOUREAU A., *La légende dorée : le système narratif de Jacques de Voragine (†1298)*, éd. du Cerf, Histoire, Paris, 2007, p. 8.

⁷² LE GOFF J., « Préface » dans BOUREAU A., *La légende dorée : le système narratif de Jacques de Voragine (†1298)*, op.cit., p. I.

⁷³ CASAGRANDE C., « Iacopo da Varazze », dans *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 62, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 2004, p. 92.

S'il est surtout connu, de nos jours, pour avoir écrit *La Légende dorée*, Jacques de Voragine a eu un rôle important au sein de l'ordre des frères Prêcheurs et de la ville de Gênes dont il a été l'archevêque.

On connaît peu de choses de la vie de Jacques de Voragine. Dans une de ses œuvres, la *Chronica civitatis lanuenses*, on trouve une brève autobiographie qui donne quelques dates précises de sa jeunesse, mais nous n'avons aucune certitude sur sa formation de frère prêcheur, ni sur sa carrière au sein de l'Ordre. À l'occasion de la venue du pape Innocent III à Gênes en 1244, il entre chez les Dominicains, au couvent de Gênes⁷⁴. On dispose de très peu d'informations en ce qui concerne les années qui suivent son entrée chez les Dominicains, certains historiens ont toutefois tenté de reconstituer son parcours. Entre 1246 et 1251, il est envoyé au *studium generale* de Bologne (« capitale » de l'ordre dominicain). Pour Alain Boureau, cela n'a rien d'étonnant puisque Gênes ne devait sans doute pas disposer d'un *studium* adéquat où Jacques aurait pu recevoir un enseignement du même niveau qu'une faculté des arts⁷⁵. Il revient en 1252 comme *lector* à Gênes, chargé d'un enseignement de base pour les frères. Il poursuit donc un parcours habituel puisque les *studia* devaient former les futurs professeurs des *scholae* conventuelles. Seuls les *lectores* les plus brillants allaient ensuite à l'université pour des études de théologie ; mais Jacques de Voragine ne s'illustre pas par une carrière universitaire. Alain Boureau a d'ailleurs montré que la *Légende dorée* devait assez peu à la scolastique et que les références qu'on y trouvait ne relèvaient pas de la culture savante des universités, sauf dans quelques rares passages⁷⁶. Cela ne l'empêcha pas d'avoir une brillante carrière : en 1258, il est sous-prieur du couvent de Gênes puis, il devient prieur des couvents d'Asti et de Gênes.

Cependant, comme le rappelle Carla Casagrande, « il n'existe en fait aucune preuve d'éventuels séjours d'étude à Bologne et à Paris, ni de ses nominations [...] comme prieur du couvent de Gênes et ensuite de celui d'Asti. »⁷⁷.

Néanmoins, même si l'on ne sait pas quel fut précisément son parcours, on peut penser qu'il avait déjà d'importantes responsabilités au sein de l'ordre des Prêcheurs en 1267 puisque c'est à cette date que, au chapitre général de Bologne, il est nommé à l'office de prieur de l'importante province de Lombardie qui recouvrait toute l'Italie du Nord et qui était composée d'une quarantaine de couvents. Il occupe cette charge jusqu'en 1277, avant d'y être nommé à nouveau de 1281 à 1286.

En 1283, après la mort de Jean de Verceil et en attendant l'élection d'un nouveau maître général, il prend les fonctions de régent de l'ordre des Prêcheurs jusqu'en 1285, année d'élection de Munio de Zamora.

En 1287, le pape Honorius IV le charge d'une importante mission diplomatique.

En 1288, il est candidat à la charge d'archevêque de Gênes, mais comme aucun des candidats n'obtient la majorité des voix, le pape Nicolas IV suspend l'élection. Jacques est cependant nommé *diffinitor*, charge très importante au sein de l'ordre, au chapitre général de Lucques.

⁷⁴ Fondé en 1222 (voir JACQUES DE VORAGINE, *Mariale aureo*, FERRUA V. (éd.), Bologna, EDB, 2006, p.9.)

⁷⁵ BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, rééd. sous la dir. de BOUREAU A., op.cit., p.XXV.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ CASAGRANDE C., « La vie et les œuvres de Jacques de Voragine », 2007 (disponible sur <http://www.sermones.net/spip.php?article4>).

En 1290, Jacques doit affronter l'affaire Munio de Zamora, qui bouleverse l'ordre dominicain : frère prêcheur depuis 1257, Munio de Zamora avait été élu régent de l'ordre en 1285. En 1290, le pape Nicolas IV ordonne sa démission.

Cet épisode de la vie de Voragine est un peu confus et les historiens divergent sur les raisons de cette crise. Pour Carla Casagrande⁷⁸, lors du chapitre général de Ferrare, Jacques résista aux pressions des cardinaux romains qui demandaient la démission du maître général Munio de Zamora, mal vu pour son rigorisme au sein de l'ordre. Cette tentative d'éviction fut un échec : une déclaration publique qui soutenait Zamora fut signée ; parmi les signataires, on trouve Jacques de Voragine.

D'après des biographes anciens (dont Gerolamo Borsello (XV^e siècle)), c'est justement à cause de ce soutien à Munio de Zamora, que Jacques de Voragine aurait été deux fois victime d'une tentative d'homicide de la part de confrères en 1290 et 1291. Mais, rien ne prouve que ces épisodes soient véridiques.

À la suite des travaux de Peter Linehan⁷⁹, Alain Boureau donne une toute autre interprétation de l'événement⁸⁰: d'après Peter Linehan, si le pape a voulu démettre Zamora, c'est parce que ce dernier entretenait des relations scandaleuses avec les sœurs d'un couvent de Zamora. Mais cette sommation pontificale mécontenta les frères prêcheurs pour qui l'autonomie de l'ordre prévalait. Pour A. Boureau, Voragine aurait été, dès 1285, contre l'élection de Munio de Zamora⁸¹, car il avait sans doute entendu parler du comportement scandaleux de Zamora. Aussi, devenu *diffinitor* de l'ordre, Voragine aurait cristallisé sur lui les rancœurs antipontificales : en effet, c'est bien la majorité des frères qui s'opposa à l'ordre pontifical. Cette hypothèse est étayée par l'élection de Voragine deux ans plus tard, en 1292, sur le trône archiepiscopal de Gênes : Gênes constituait alors un point central, bien contrôlé par le pontificat ; Nicolas IV a sans doute appuyé cette élection. Aussi Voragine était-il profondément guelfe (partisan de la papauté) et moraliste.

Jusqu'à sa mort en 1298, il occupe cette charge. Jacques de Voragine avait gardé de forts liens avec sa cité natale : alors qu'il est prieur de Lombardie, il donne une relique, le doigt de saint Philippe, au couvent des sœurs dominicaines de Gênes. Plus tard, en 1283, le jour de Pâques, il fait venir de Cologne une autre relique, la tête d'une des vierges de Sainte-Ursule, à ce même couvent génois. Cette translation est l'occasion pour Jacques de donner une messe et de prêcher aux Génois.

Devenu archevêque de Gênes, Jacques s'implique dans la réorganisation législative du clergé, il convoque un concile provincial durant lequel, en présence des gouvernants et des notables de la ville, on procède à la reconnaissance et donc à l'authentification des reliques de saint Syr, patron de la cité.

Jacques joue aussi un grand rôle dans la vie politique de Gênes ; il le rapporte d'ailleurs lui-même dans sa *Chronica civitatis lanuenses*. En 1295, il promeut la paix entre les différentes factions de la cité (les Rampini (guelfes) et les

⁷⁸ CASAGRANDE C., « Iacopo da Varazze », dans *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 62, op.cit., p. 93.

⁷⁹ LINEHAN P., *Les Dames de Zamora. Secrets, stupres et pouvoir dans l'Église espagnole du XIII^e siècle*, PIRON S. (trad.), Les Belles Lettres, 1998 (éd.orig. 1995).

⁸⁰ BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, rééd. sous la dir. de BOUREAU A. op.cit., p.XXVI-XXVII.

⁸¹ Valerio Ferrua partage cette opinion : voir JACQUES DE VORAGINE, *Mariale aureo*, FERRUA V. (éd.), Bologna, EDB, 2006, p.11

Mascherati (gibelins)⁸²) et parvient à l'instaurer solennellement lors d'une assemblée publique où il prêche et à la suite de laquelle il mène une procession à travers les rues de Gênes.

La même année, il accompagne les ambassadeurs de la Commune génoise convoqués à Rome par le pape Boniface VIII qui voulait prolonger la paix entre Gênes et Venise.

Mais, à la fin de l'année 1295, Jacques doit faire face à un revers politique : la paix entre les factions génoises, pour laquelle il avait tant œuvré, se rompt.

Jacques meurt le 13 juillet 1298; d'abord enterré dans l'église Saint-Dominique du couvent des frères prêcheurs de Gênes, son corps est transféré à la fin du XVIII^e siècle dans l'église dominicaine Santa Maria di Castello. Jacques a été béatifié en 1816 par le pape Pie VII.

Une œuvre centrale : la *Légende dorée*

La *Légende dorée* (ou *Legenda aurea*) est la plus célèbre des œuvres de Jacques de Voragine : elle a eu une très grande diffusion et constitue une œuvre de référence sur la sainteté chrétienne, une « encyclopédie de la religion chrétienne »⁸³. Elle a eu une grande influence sur la civilisation occidentale, jusqu'au début du XX^e siècle⁸⁴. Plus de mille manuscrits en latin en ont été conservés⁸⁵, sans compter les nombreuses éditions en vulgaire et elle fut une des premières œuvres imprimées, ce qui montre le grand succès de la *Légende dorée*, qui a été un instrument de propagation de la foi à l'usage des prédicateurs, mais aussi un livre de lecture pieuse.

À l'origine, cette œuvre ne s'appelait pas la *Légende dorée* : cette appellation n'apparaît qu'à la fin du XV^e siècle avec les premiers imprimés. Au Moyen Âge, on la qualifie de *Legenda sanctorum* ou d'*Historia lombardica*.

L'œuvre fait partie du genre des recueils hagiographiques, fort répandu au Moyen Âge. Mais, pour A. Boureau, Jacques de Voragine « n'est pas hagiographe, il est un encyclopédiste de la médiation des saints »⁸⁶. L'entreprise de Voragine s'inscrit dans la longue tradition de la compilation et de l'encyclopédie. Il ne recherche pas l'originalité mais plutôt la façon la plus « édifiante et authentique »⁸⁷ d'évoquer les saints. Comme pour la rédaction de tout ouvrage de compilation, Jacques de Voragine a effectué un choix pour composer sa *Légende dorée* : si l'on y trouve des saints appartenant aux premiers siècles du christianisme, mais aussi certains saints du XII^e et du XIII^e

⁸² Ibid.

⁸³ BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, rééd. sous la dir. de BOUREAU A., op.cit., p.XVI.

⁸⁴ Pour une étude sur l'influence de la *Légende dorée* à travers l'histoire, voir DUNN-LARDEAU B. (éd.), « *Legenda aurea* ». *Sept siècles de diffusion*. Actes du colloque international sur la *Legenda aurea* : texte latin et branches vernaculaires, à l'Université du Québec à Montréal, 11-12 mai 1983, Montréal-Paris, 1986. L'on pourra aussi consulter : FLEITH B., MORENZONI F., *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende dorée*, Genève, Droz, 2001.

⁸⁵ KAEPPPEL T., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 1975, vol. 2, n. 2158, p.367-368.

⁸⁶ BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée* rééd. sous la dir. de BOUREAU A., op.cit., p.XVII.

⁸⁷ Ibid.

siècles (Thomas Beckett, Bernard de Clairvaux, Dominique, François, Pierre Martyr et Élisabeth de Hongrie), il a exclu beaucoup de saints récents. Sa *Légende dorée* est donc volontairement conservatrice, sans doute dans un but d'universalité.

En revanche, la *Légende dorée* se démarque des autres recueils hagiographiques par l'important succès qu'elle connut, et par la façon dont Jacques de Voragine l'a organisée : les récits de vies des saints et de fêtes liturgiques sont disposés selon l'ordre du calendrier liturgique. Jacques a donc intégré le sanctoral dans le temporel, ce qui constitue une innovation dominicaine.

La *Légende dorée* est l'héritière de la tradition des *legendae novae*, compilations écrites le plus souvent par des frères prêcheurs, souvent pour servir de matériau à l'usage des prédicateurs mais aussi de livre de lecture pieuse.

Jacques de Voragine n'innove pas en écrivant sa *Légende dorée* : au XIII^e siècle, on assiste à une explosion de légendiers dominicains : l'*Abrégé des actes et miracles des saints* de Jean de Mailly (1225-1230), le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais (1244-1250), le *Livre d'épilogues des saints* (1245) de Barthélémy de Trente... Ce type d'ouvrage était très demandé au sein de l'ordre dominicain car il constituait un matériau utile à la prédication du sanctoral.

Jacques de Voragine écrit une première version de la *Légende dorée* en 1265. Néanmoins, tout au long de sa vie, il révisé son texte comme l'a montré G.P. Maggioni.⁸⁸ Au début, Jacques semble avoir écrit la *Légende dorée* pour qu'elle devienne un matériau pour les prédicateurs ; puis il y ajoute des récits dans le but de divertir et intéresser des lecteurs.

Dans la *Légende dorée*, le récit des vies de saints a une « structure arborescente »⁸⁹, ce qui signifie que le récit est hiérarchisé en distinctions: Alain Boureau a bien montré que Voragine présente les récits de sa *Légende dorée* en « distinctions » et « sous-distinctions »⁹⁰. Cette structure est idéale pour les prédicateurs car elle s'adapte parfaitement à la structure des sermons du XIII^e siècle, les *sermones moderni*, dans lesquels un verset biblique est divisé en plusieurs parties et sous-parties. Néanmoins, pour David D'Avray, cette structure en distinctions n'est pas le fruit d'une familiarité avec la scolastique, mais plutôt d'un mode de pensée propre au XIII^e siècle⁹¹. Les questions posées par Voragine tiendraient plus d'une forme de présentation que de la scolastique, ce qui en fait une œuvre d'accès assez aisé, pouvant facilement être lue par des laïcs comme un ouvrage de dévotion. Cependant, A. Boureau note que la plupart des additifs scolastiques ne surviennent que dans la seconde édition : on peut alors se demander si Voragine n'a pas eu accès à la scolastique quand il est devenu prieur de Lombardie (à partir de 1267), au contact des grands savants de l'ordre⁹².

⁸⁸ Voir la traduction et l'édition de Maggioni G.P. dans JACQUES DE VORAGINE, *Legenda aurea*, MAGGIONI G.P.(éd.), 2^{ème} éd. rev. et augm. par l'auteur, Firenze, SISMEL : Ed. del Galluzzo, Millennio medievale, Testi, 3, 1998.

⁸⁹ BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, rééd. sous la dir. de BOUREAU A., op.cit., p. XL.

⁹⁰ Ibid., p.XXX.

⁹¹ D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p. 177-179.

⁹² BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, rééd. sous la dir. de BOUREAU A., op.cit p. XLII.

Non seulement la *Légende dorée* constitue un ensemble de récits à la fois divertissants et édifiants qui peuvent s'intégrer parfaitement dans un sermon - comme une sorte d'*exemplum* - mais en plus, la structure même des récits peut constituer la base d'un sermon pour le sanctoral. C'est sans doute l'une des raisons du succès de la *Légende dorée*.

Pour composer la *Légende dorée*, Jacques de Voragine a compilé plusieurs sources, auxquelles il a sans doute eu accès dans les nombreuses bibliothèques d'Italie du nord. Il a d'ailleurs tendance à recopier littéralement la source qu'il compile. Jacques a utilisé de nombreuses sources : l'Écriture, les Pères de l'Église, des récits hagiographiques issus des autres légendiers dominicains⁹³, mais aussi des sources historiques comme le *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* d'Etienne de Bourbon, des textes philosophiques, des textes juridiques comme le *Décret* de Gratien qui contient un nombre important de citations patristiques (notamment d' Augustin)...

En ce qui concerne l'utilisation de *Speculum historiale*⁹⁴ de Vincent de Beauvais, les avis divergent : le *Speculum majus* (divisé en trois parties : *Speculum Naturale*, *Doctrinale*, *Historiale*) a été écrit par le dominicain Vincent de Beauvais dans les années 1230, sur la demande de l'ordre dominicain, pour constituer une encyclopédie à l'usage des frères prêcheurs. Le *Speculum* eut un immense succès, mais son usage dans la *Légende* est incertain : après avoir examiné les deux textes, Alain Boureau exclut que Voragine ait copié Vincent de Beauvais puisque, selon lui, le *Speculum* était « sans doute d'accès difficile et rare, à l'inverse des petits légendiers dominicains »⁹⁵.

Par ailleurs, Jacques devait disposer des instruments que l'on trouvait habituellement dans les bibliothèques conventuelles⁹⁶ : l'*Agiographia* et les *Derivationes* d'Huguccio de Pise, les lexiques de Papias, l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur, la *Glose ordinaire* de la Bible, les *Dialogues* de Grégoire le Grand, des recueils d'*exempla*, des bréviaires, des florilèges de citations...

Il reste à savoir si la *Légende* est elle aussi devenue un incontournable du corpus textuel dominicain et si elle a eu un statut institutionnel au sein de l'ordre. Les historiens manquent de preuves tangibles pour donner une réponse. Rien ne prouve que la *Légende* ait été « imposée » au programme scolaire des dominicains. Barbara Fleith⁹⁷ a affirmé que la *Légende dorée* avait sa place dans les *studia* et à l'université, en se fondant sur l'étude menée par le père Destrez dans les années 1930, qui a établi que vingt-huit manuscrits de la *Légende* portent des notations de *pecia*, le système universitaire de copie des textes par excellence. Mais cette hypothèse ne fait pas l'unanimité chez les historiens.⁹⁸

⁹³ Voir supra p. 22.

⁹⁴ Pour une étude du *Speculum*, voir PAULMIER-FOUCART M. avec la coll. de DUCHENNE M.- C, *Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde*, Turnhout, Brepols, Témoins de notre histoire, 2004.

⁹⁵ BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, rééd. sous la dir. de BOUREAU A., op.cit., p.XLIII.

⁹⁶ Voir supra, « La création d'un corpus textuel dominicain », p.20-23.

⁹⁷ FLEITH B., « *Legenda aurea* : destination, utilisateurs, propagation. L'histoire de la diffusion du légendier au XIII^e et au début du XIV^e siècle », dans BOESCH GAJANO S., *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo*, Fasano di Brindisi, Schena, 1990, p.41-48, cité dans BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, rééd. sous la dir. de BOUREAU A., op.cit., p. XXIII.

⁹⁸ Carla Frova s'est notamment opposée à cette hypothèse dans « Problemi e momenti della presenza della letteratura agiografica nella scuola medioevale », dans BOESCH GAJANO S., *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo*, Fasano di Brindisi, Schena, 1990, p.101-109, cité dans BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, rééd. sous la dir. de BOUREAU A., op.cit., p. XXIII.

On peut penser que la *Légende dorée*, a eu sa place dans les écoles dominicaines, cependant, elle n'a pas le statut d'une œuvre irremplaçable : la preuve en est que peu de temps après, en 1318, le dominicain Bernard Gui rédige un ouvrage du même type, le *Miroir des saints*.

Les autres œuvres de Jacques de Voragine

Jacques de Voragine a beaucoup écrit et il a lui-même recensé ses œuvres dans le dernier chapitre de la *Chronica civitatis lanuensis* : les *Legenda Sanctorum* ou *Legenda Aurea*, trois recueils de sermons-modèles (les *Sermones de omnibus sanctis*, les *Sermones dominicales* et les *Sermones quadragesimales*), le *Liber Marialis* et la *Chronica civitatis lanuensis*. Il a également écrit des opuscules hagiographiques reconnus comme authentiques par les historiens : la *Vita sancti Syri episcopi lanuensis*, l'*Historia translationis reliquiarum Sancti Iohannis Baptistae lanuam*, l'*Historia reliquiarum quae sunt in monasterio sororum SS. Philippi et Iacobi de lanua*, le *Tractatus miraculorum translationis reliquiarum Sancti Florentii*, et la *Passio Sancti Cassiani*.

Les recueils de sermons

Il a écrit trois recueils de sermons-modèles, qui comme leur nom l'indiquent fournissaient des patrons de sermons pour les prédicateurs : 305 sermons sur les saints (*sermones de sanctis*), 160 sur les principaux dimanches de l'année (*sermones de tempore* ou *sermones dominicales*), 99 sermons sur le Carême (*sermones quadragesimales*). Chaque sermon est développé selon la technique du *sermo modernus* : il y a un thème initial constitué par un passage de l'Écriture. Ce thème est ensuite divisé en plusieurs parties, qui sont à leur tour divisées en sous-parties. À l'intérieur de ces parties et sous-parties, on trouve des passages scripturaires, des métaphores, des *auctoritates*... On parle de *sermo modernus* par opposition à l'ancien type de sermon qu'était l'homélie et qui consistait en un commentaire progressif d'un passage de l'Écriture. Jacques de Voragine suit une tendance générale car le *sermo modernus* domine toute l'Italie aux XIII^e et XIV^e siècles⁹⁹.

Les dates de rédaction sont incertaines : dans sa *Chronica civitatis lanuensis*, Voragine liste ses œuvres en faisant d'abord apparaître le *De sanctis*, puis le *De tempore* et enfin les *Quadragesimales*. Il semblerait que les trois recueils de sermons aient été écrits entre 1265 (date de rédaction de la *Légende dorée*) et 1286 (date indiquée sur le colophon de certains manuscrits). Carla Casagrande¹⁰⁰ recense quelques différences formelles entre les trois recueils : si la technique est la même dans les trois sermonnaires, les sermons du *De*

⁹⁹ DELCORNO C., « Medieval Preaching in Italy (1200-1500) », dans KIENZLE B. (dir.), *The Sermon*, Turnhout, Brepols, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 2000, p.453.

¹⁰⁰ CASAGRANDE C., « Iacopo da Varazze », dans *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 62, op.cit., p. 96.

sanctis sont cependant plus schématiques, alors que ceux du *De tempore* et des *Quadragesimales* sont plus articulés et plus riches.

De plus, ils sont caractérisés par une abondance de citations scripturaires, l'utilisation modérée d'auteurs profanes et d'*exempla* et le recours constant au langage figuré et à la distinction.

Ces trois recueils de sermons ont un immense succès, comme le montre les nombreux manuscrits conservés : ils nous en restent plus de 1120 et ce sont les sermonnaires dont il nous est parvenu le plus de manuscrits¹⁰¹.

Le *De Sanctis*¹⁰² comprend 305 sermons dédiés aux saints et aux fêtes liturgiques, ordonnés selon le calendrier ecclésiastique, ordre déjà adopté dans la *Légende dorée*. Cette œuvre se présente comme « la transposition sous forme de sermon du matériau hagiographique recueilli dans la *Légende dorée* »¹⁰³ ; mais à une moindre ampleur puisque, des 178 chapitres de la *Légende*, Jacques de Voragine en reprend moins de 80. Il avoue dans son prologue avoir écrit le *De Sanctis* sur la demande de ses collègues. Ce recueil a eu un grand succès comme l'attestent les plus de 300 manuscrits conservés et les nombreuses éditions de ce recueil jusqu'au XIX^e siècle.

Le *De tempore* (ou *Sermones dominicales*) est constitué de 160 sermons, trois pour chaque Évangile du dimanche. Le dominicain a également écrit cette œuvre sur la demande de ses confrères et elle est dédiée à la Trinité, à la Vierge Marie et à saint Dominique. Là encore, il reste beaucoup de manuscrits (plus de 350), témoins du succès de ce recueil¹⁰⁴.

Enfin, les *Quadragesimales*¹⁰⁵ sont constitués de 98 sermons utilisables pendant le Carême (deux pour chaque *feria*). Là encore, le recueil fut une réussite puisqu'il nous reste plus de 300 manuscrits¹⁰⁶.

Le Liber marialis

Le *Liber marialis* est une des œuvres les moins connues de Jacques de Voragine. Il a eu plusieurs titres au cours du Moyen Âge : *Sermones aurei de Maria Virgine Dei matre*, *Liber marialis*, *Mariale*, *De laudibus B. Mariae*, *Speculum B. Mariae* V.... Il a longtemps été considéré comme un recueil de sermons mariaux ; en effet, il figure dans le *Repertorium* de Schneyer, qui recense les recueils de sermons médiévaux.¹⁰⁷ Le *Mariale* est composé de 160 sermons ou chapitres classés par ordre alphabétique, qui présentent une liste d'images et de fonctions qui peuvent être associées à la Vierge. La structure de chacun des chapitres ressemble à celle du *sermo modernus* puisque chaque

¹⁰¹ Voir SCHNEYER J.-B., *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, vol. 3, op.cit., p.266-268; et KAEPPELI T., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 2, op.cit., n. 2155, p.359-361.

¹⁰² G.P. Maggioni prépare une édition des *Sermones de Sanctis*.

¹⁰³ CASAGRANDE C., « La vie et les œuvres de Jacques de Voragine », 2007, disponible en ligne sur le site <http://www.sermones.net/spip.php?article4> (consulté en décembre 2009).

¹⁰⁴ Voir SCHNEYER J.- B., *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, vol. 3, op.cit., p.233-235; et KAEPPELI T., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 2, op.cit., n. 2156, p.361-364.

¹⁰⁵ G.P. Maggioni a édité les *Quadragesimales* : JACQUES DE VORAGINE, *Sermones Quadragesimales*, MAGGIONI G.P. (éd.), Florence, SISMELE, 2005.

¹⁰⁶ Voir l'Appendice à l'édition de G.P. Maggioni qui reprend et complète les listes de Schneyer et Kaeppli.

Les sermons de Carême de Jacques de Voragine sont disponibles sur le site *Sermones.net*, dans le cadre de l'élaboration d'une édition électronique annotée d'un corpus de sermons, menée par une équipe internationale de chercheurs, sous la direction de Nicole Bériou.

¹⁰⁷ Voir SCHNEYER J.-B., *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, vol. 3, op.cit., p.283.

image constitue le point de départ d'un traitement schématique en distinctions et sous-distinctions, qui rappelle fortement la technique du sermon moderne. Le recueil use aussi de nombreuses citations issues de l'Écriture ou des *auctoritates*, comme dans tout recueil de sermons. Mais en fait, le *Liber marialis* n'appartient pas à un genre en particulier : les historiens ont longtemps hésité entre recueils de sermons et recueils de sermons-modèles. Le *Liber marialis* n'est pas un recueil de sermons (les sermons qu'on y trouve n'ont sans doute jamais été prêchés et ils se rapprochent plus d'une écriture schématique que de la structure d'un sermon totalement développé), mais il pourrait s'agir d'un recueil de sermons-modèles ou plus probablement d'un opuscule écrit à l'usage des prédicateurs¹⁰⁸. Néanmoins, nous manquons de preuves pour donner une réponse définitive. Comme le rappelle Valerio Ferrua, dans sa *Chronique de Gênes*, Jacques de Voragine parle de son *Liber marialis* en des termes assez vagues, un « *librum qui dicitur Marialis* ». ¹⁰⁹

D'après le prologue du *Liber marialis*, il a écrit cette œuvre alors qu'il était âgé et que, archevêque de Gênes, il se sentait proche de la mort¹¹⁰. En écrivant cet opuscule, il s'en remet à la protection et à l'intercession de la Vierge, protectrice par ailleurs des Dominicains. On peut donc situer la date de rédaction entre 1292 (date de sa nomination à l'archiépiscopat) et 1298 (date de sa mort). Cependant, il ajoute aussi qu'il a volontairement organisé son recueil dans l'ordre alphabétique pour que son usage en soit plus aisé¹¹¹. On peut donc penser qu'il avait tout de même une certaine idée de l'utilisation de son opuscule, notamment par les prédicateurs, et qu'il voulait ainsi faciliter leurs recherches.

Même si le *Liber marialis*¹¹² est moins important que les autres œuvres de Voragine, il a connu un certain succès au Moyen Âge et par la suite¹¹³ : on en conserve plus de 70 manuscrits et de nombreuses éditions jusqu'au XIX^e siècle¹¹⁴.

En écrivant ce recueil dédié à la Vierge, Voragine n'innove pas vraiment : avant lui, les dominicains Albert le Grand, Nicolas de Milan et Bartholomée de Bregance¹¹⁵ se sont essayés au genre du *Mariale*. Cette mode continue par la suite, comme par exemple le *Mariale* du franciscain Servasanto de Faenza. Néanmoins, définir le *Liber marialis* est moins aisé qu'il n'y paraît, nous le verrons par la suite.

¹⁰⁸ Cette question sera traitée plus précisément, voir infra : « À quel public le *Liber marialis* est-il destiné ? » p.67-74.

¹⁰⁹ JACQUES DE VORAGINE, *Mariale aureo*, FERRUA V. (éd.), op.cit., p.15.

¹¹⁰ JACQUES DE VORAGINE, Prologue au *Liber marialis* : « Puisque j'ai atteint un âge avancé et que j'aspire à la vie céleste [...] Parce que la glorieuse Vierge Marie préserve du péché ceux qui œuvrent pour elle [...] » (« Quoniam senili aetate confectus sum: et caelestis patriae desiderio anxius. [...] Quia igitur gloriosa virgo Maria in se operantes a peccato praeservat [...] »).

¹¹¹ JACQUES DE VORAGINE, ibid.: « J'ai voulu organiser ce livre selon l'ordre alphabétique, pour que quiconque puisse y trouver ce qu'il voudra » (« Volui autem librum hunc secundum ordinem litterarum Alphabeti distinguere, ut quilibet possit quod voluerit invenire »).

¹¹² Le *Liber marialis* a été récemment édité et traduit en italien par Valerio Ferrua : JACQUES DE VORAGINE, *Mariale aureo*, FERRUA V. (éd.), Bologna, EDB, 2006.

¹¹³ CASAGRANDE C., « Iacopo da Varazze », dans *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 62, op.cit., p. 98.

¹¹⁴ Voir SCHNEYER J.-B., *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, vol. 3, op.cit., p.283; et KAEPPELI T., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 2, op.cit., n. 2158, p.367-368.

¹¹⁵ Pour une édition des sermons dédiés à la Vierge de Nicolas de Milan, voir NICOLAS DE MILAN, *Collationes de beata Virgine : a cycle of preaching in the Dominican congregation of the Blessed Virgin Mary at Imola (1286-1287)*, MULCHAHEY M. (éd.), op.cit..

Pour une étude sur les sermons mariaux de Bartholomée de Bregance, voir l'édition critique de Laura Gaffuri : BARTHOLOMÉE DE BRÉGANÇE O.P., *I "Sermones de beata Virgine" (1266)*, GAFFURI L. (éd.), op.cit.

La Chronique de Gênes

La *Chronica civitatis lanuensis ab origine urbis usque ad annum MCCXCVII* est la dernière œuvre de Jacques de Voragine, écrite à partir de 1295, jusqu'à sa mort en 1298. Cette chronique a donc été composée au cours des trois dernières années de son mandat archiépiscopal à Gênes. Ce texte correspond au genre des chroniques du Moyen Âge : l'auteur a divisé son œuvre en douze parties. Il consacre cinq parties à l'histoire de Gênes, de sa fondation jusqu'à l'année 1294. Puis, dans les quatre parties suivantes, il établit une sorte de traité politique sur le gouvernement séculier et ses modèles du *rector* et du *civis* chrétien. Enfin, les trois dernières parties constituent une histoire de l'évêché puis de l'archevêché de Gênes. À la fin de sa *Chronica*, Jacques de Voragine intègre une petite autobiographie, à laquelle il ajoute le récit des événements arrivés au cours de son mandat d'archevêque de Gênes jusqu'en 1297¹¹⁶. Selon Carla Casagrande, ce texte est une œuvre « composite »¹¹⁷, qui s'inspire à la fois des *laudes civitatum*, des chroniques universelles et des *specula*. Pourquoi Jacques de Voragine a-t-il écrit cette *Chronica* ? Tout d'abord, il a sans doute voulu souligner le lien entre la cité et son épiscopat et « proposer une idée "augustinienne" de l'histoire humaine comme scénario de l'action salvatrice de Dieu »¹¹⁸. Mais plus simplement, comme il le dit dans son prologue, il a également voulu « instruire et édifier ». Il s'agit en effet d'une œuvre profondément didactique: Jacques de Voragine intègre dans son récit des événements, des considérations doctrinales et morales et il consacre la partie centrale du texte à la mise en place d'une sorte de *Speculum civitatis* à valeur universelle, dans lequel il analyse ce que doivent être un bon citoyen et un bon *rector* de cité¹¹⁹.

Ce texte, à vocation d'édification, est donc très proche des textes pour la prédication : il a en effet été utilisé comme support de la prédication, comme le prouve la présence dans certains manuscrits d'index thématiques alphabétiques, qui sont des instruments typiques de consultation pour les prédicateurs¹²⁰. Pour sa *Chronica*, le dominicain a puisé dans plusieurs sources : d'une part, il utilise des sources que l'on retrouve fréquemment dans d'autres œuvres pour la prédication comme les *auctoritates* ou des extraits de la *Légende dorée* ; d'autre part, il utilise le *De regno* de Thomas d'Aquin, même s'ils ne partagent pas les mêmes conceptions politiques. La *Chronica* a eu un certain succès au Moyen Âge et au cours des siècles suivants¹²¹, même si elle reste mineure comparée aux autres œuvres de Jacques de Voragine. Dans sa *Chronica*, Jacques de Voragine mentionne également quelques opuscules hagiographiques qu'il a écrits, notamment des saints et des reliques liés à l'histoire de Gênes comme la *Vita sancti Syri episcopi lanuensis*, dédiée à saint Syr, le patron de Gênes.

¹¹⁶ CASAGRANDE C., « La vie et les œuvres de Jacques de Voragine », 2007, disponible en ligne sur le site <http://www.sermones.net/spip.php?article4> (consulté en décembre 2009).

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ On compte 44 manuscrits, voir MONLEONE G., *Iacopo da Varagine e la sua Cronaca di Genova, dalle origini al 1297*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Rome, 1941, vol. 1, p.351-509, cité dans CASAGRANDE C., « Iacopo da Varazze », dans *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 62, op.cit., p. 99.

Le *Liber marialis* : un recueil de sermons-modèles ?

Le genre du *Liber marialis* fait débat : considéré tantôt comme un recueil de sermons-modèles, tantôt comme un opuscule n'ayant d'autre but que la vénération de la Vierge, il est difficile de dire à quel genre il appartient précisément. Néanmoins, parce que la structure des chapitres qui le composent ressemble particulièrement à celle du *sermo modernus*, peut-être pouvons-nous considérer, dans un premier temps, le *Liber marialis* comme un recueil de sermons-modèles, puis affiner plus tard notre estimation. En effet, au XIII^e siècle, les Dominicains et les Franciscains dominent l'histoire de la prédication et composent de nombreuses collections de sermons-modèles, comme l'a bien montré David D'Avray dans *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*¹²². Ils diffusent par la même occasion la technique du *sermo modernus*, qui, comme son nom l'indique, est un sermon d'un nouveau genre, par opposition à l'homélie. Jusqu'aux XII^e-XIII^e siècles, l'homélie est la forme classique du sermon ; elle consiste en l'explication progressive d'un passage scripturaire. Au XIII^e siècle, l'homélie est supplantée par le *sermo modernus* (notamment en Italie¹²³), reconnaissable à sa structure : le sermon a pour base un court extrait emprunté à la Bible ou à la liturgie (le *thema*). Puis, le développement se fait en divisant le thème (*divisio*) en « distinctions » et « sous-distinctions » qui expliquent le sens caché des mots. Cette structure des sermons du XIII^e siècle doit être rattachée au contexte intellectuel dans lequel de tels sermons ont été composés. Les recherches d'Erwin Panofsky¹²⁴ ont montré qu'il y avait des correspondances formelles entre les cathédrales gothiques et les sommes théologiques : la cathédrale gothique est divisée en parties et manifeste un souci de symétrie et de parallélisme, une recherche de clarté que recherchent aussi les maîtres de la scolastique. Ce type de structure relèverait d'une « habitude mentale » propre au XIII^e siècle.

Les sermons sont parfois rassemblés en recueils ordonnés : le besoin de matériau pour prédicateur amène à la constitution de collections de sermons. Parfois, ces recueils sont consacrés à un temps liturgique particulier, comme le Carême - c'est le cas des *Quadragesimales* de Voragine – ou les fêtes de la Vierge. Au XIII^e siècle, le culte marial a pris une telle importance, que naît un genre spécifique consacré à Marie ; il regroupe sous le nom de *Mariale* des écrits très divers tels que des miracles de la Vierge, des sermons...¹²⁵ Les prédicateurs se mettent à composer des recueils de sermons sur la Vierge ; le premier *Mariale* a été composé par Bartholomée de Brégance¹²⁶ : il est composé de 127 sermons consacrés aux quatre fêtes de la Vierge. Bartholomée l'a écrit

¹²² D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

¹²³ Voir GAFFURI L., « La prédication en Italie au XIII^e siècle », dans HEULLANT-DONAT I. (dir.), *Cultures italiennes*, op.cit., p.193-237.

¹²⁴ PANOFSKY E., *Architecture gothique et pensée scolastique (Gothic Architecture and Scholasticism*, 1951), BOURDIEU P. (trad.), Minuit, Paris, 1967.

¹²⁵ IOGNA-PRAT D., « Marie (Vierge) », dans D.M.A, p.884.

¹²⁶ BARTHOLOMÉE DE BRÉGANCE O.P., *I "Sermones de beata Virgine" (1266)*, GAFFURI L. (éd.), Padoue, 1993.

pour « communiquer son expérience et accumuler un matériel proposé aux autres »¹²⁷. Dès lors, pourquoi ne pas considérer le *Liber marialis* de Voragine comme un recueil de sermons-modèles sur la Vierge ?

LE GENRE DU SERMON MODÈLE

Historique et définition du genre

Le sermon est un moyen privilégié pour le clergé de fournir une éducation religieuse à un public laïc. Prêcher, selon la définition de Jean Longère, c'est « faire un discours public fondé sur une Révélation divine, dans le cadre d'une société organisée, visant à la naissance ou au développement de la foi et des connaissances religieuses, et, corrélativement, à la conversion ou au progrès spirituel des auditeurs »¹²⁸. En ce sens, on peut considérer le sermon comme un moyen de communication, voire même un moyen de « communication de masse », comme l'a défini David D'Avray¹²⁹. Le sermon est essentiellement un discours oral que le prédicateur adresse à son public pour transmettre et expliquer la Parole divine.

Au XIII^e siècle, le *sermo modernus* tend à devenir la forme par excellence du sermon, notamment en Italie. C'est à cette période que l'on assiste à une prolifération spectaculaire des sermons écrits. Les prédicateurs contribuèrent à la diffusion du *sermo modernus* qui s'était entamée à la fin du XII^e siècle, essentiellement à l'initiative des maîtres parisiens.

Les sermons qui nous sont parvenus, évidemment sous forme écrite, sont le plus souvent sous la forme de recueils de textes. Il existe trois types de recueils : tout d'abord, les recueils de textes écrits par des prédicateurs, puis les recueils de sermons-modèles, qui sont des aides pour prédicateurs, et enfin les compilations à usage privé qu'élaborent certains clercs en rassemblant des sermons effectivement prononcés (par eux ou par d'autres prédicateurs dont ils ont écouté le sermon - on parle alors de *reportatio* -) ou des textes issus des deux autres genres mentionnés.

Laura Gaffuri note que la prédication italienne du XIII^e siècle est surtout connue aujourd'hui grâce à des collections rédigées en latin et composées à l'usage d'autres prédicateurs : « à part quelques exceptions [...], la prédication du XIII^e siècle en Italie nous est connue par des recueils composés dans le calme d'un cabinet de travail »¹³⁰, à la différence de la France qui dispose déjà de *reportationes*.

¹²⁷ GAFFURI L., « Paroles pour le clergé, paroles pour le peuple : définition de la foi et réfutation de l'hérésie dans deux sermonnaires mariaux du XIII^e siècle. », DESSI R. M., LAUWERS M. (dir.), *La Parole du prédicateur (V-XV^e siècles)*, op.cit., p.350.

¹²⁸ LONGÈRE J., *La prédication médiévale*, Paris, Études Augustiniennes, 1983, p.12.

¹²⁹ D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.3. Cette notion de « *mass communication* » sera développée plus loin, voir infra p. 71.

¹³⁰ GAFFURI L., « La prédication en Italie au XIII^e siècle », dans HEULLANT-DONAT I. (dir.), *Cultures italiennes*, op.cit., p.203.

Ces recueils de sermons modèles étaient le plus souvent écrits dans le but d'aider les prédicateurs à composer leurs propres sermons, sur la base d'un modèle en quelque sorte standardisé. Ceci n'est pas une totale nouveauté : déjà au haut Moyen Âge, les prédicateurs en mal d'inspiration pouvaient consulter des homiliaires pour composer leurs sermons. Cette pratique avait d'ailleurs été approuvée par les conciles de Vaison (529) et de Tours (813).

De plus, au cours des siècles, des prédicateurs, comme saint Bernard au XII^e siècle, ont publié leurs sermons sous la forme de recueil dans le but d'en faire des supports de méditation. Cependant, ce n'est qu'à partir du XII^e siècle, que l'on crée des recueils de sermons destinés spécifiquement à être réutilisés par d'autres prédicateurs. Le premier recueil de ce type semble être le *Speculum Ecclesiae* d'Honorius Augustodunensis, suivi du recueil que l'évêque de Paris, Maurice de Sully, écrit pour aider les prêtres de son diocèse¹³¹.

Puis les collections de sermons se multiplièrent : Jacques de Vitry, Guibert de Tournai, Hugues de Saint-Cher, Guillaume Peyraut, Nicolas de Biard, Antoine de Padoue, Servasanto de Faenza... et beaucoup d'autres composent des recueils de sermons modèles.

Au XIII^e siècle, les Mendiants sont des grands producteurs de recueils de sermons ; trois villes dominent la production de sermons-modèles : Paris, Lyon et Florence. L'Italie est un grand centre de production de ce type de recueils, au même titre que Paris¹³². Nombre de dominicains italiens ont rédigé des recueils de sermons-modèles : Bartholomée de Brégance, Aldobrandino Cavalcanti, Jacques de Bénévent, Thomas Agni de Lentini, Jacques de Voragine...¹³³

Les sermons mendiants du XIII^e siècle étaient avant tout structurés par l'usage de divisions et des autorités, organisées selon une forme clairement définie et hiérarchisée :

Primo

Secundo

Tertio...

Cette forme permettait non seulement de bien hiérarchiser les différentes parties du sermon, mais aussi de mieux les mémoriser. Nombre de sermons-modèles usent d'ailleurs de moyens mnémotechniques pour que l'assimilation des sermons soit plus simple pour le prédicateur.

Les modèles des recueils de sermons pouvaient être réduits à une forme « squelettique » : parfois, le sermon n'indiquait que les principales divisions, les références bibliques et les *auctoritates* à utiliser. Cela permettait d'avoir un livre de petit format, facilement transportable, par conséquent en parfait accord avec le mode de vie des Mendiants. Les prédicateurs devaient alors enrichir ces modèles pour leur donner une consistance suffisante pour être prêchés. Le recueil franciscain nommé *Legifer* fonctionne de cette manière puisque l'on n'y trouve quasiment que des divisions, des sous-divisions et des *auctoritates*¹³⁴.

¹³¹ À propos du manuel de Maurice de Sully, voir notamment BÉRIOU N., *L'avènement des maîtres de la Parole : la prédication à Paris au XIII^e siècle*, op.cit., vol. 1, p.21-30.

¹³² D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.154.

¹³³ Pour plus de précisions sur la prédication des frères mendiants en Italie, voir : DELCORNO C., « Medieval Preaching in Italy (1200-1500) », dans KIENZLE B. (dir.), *The Sermon*, op.cit., p.449-559 ; et DELCORNO C., *La predicazione nell'età comunale*, Florence, Sansoni, 1974 ; ou encore GAFFURI L., « La prédication en Italie au XIII^e siècle », dans HEULLANT-DONAT I. (dir.), *Cultures italiennes*, op.cit., p.193-237.

¹³⁴ D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.104.

Louis-Jacques Bataillon¹³⁵ a par ailleurs montré qu'en Italie, chez les Dominicains, on parlait de « *processus* » pour désigner des condensés de sermons, à peine plus étoffés que de simples plans, et qui, s'ils pouvaient contenir des ébauches de comparaisons, ne comportent jamais d'*exempla*.

Le sermon était en théorie avant tout une pratique orale, la forme écrite n'étant qu'un support nécessaire de transmission et de conservation. Cependant, on peut se demander si les sermons étaient toujours destinés à l'oralité.

On peut en effet penser que ces recueils de sermons n'étaient pas forcément destinés à être des manuels d'aide pour les prédicateurs en mal d'inspiration, mais peut-être des livres de lecture et de méditation pieuses. Par la lecture de ces recueils de sermons, le dévot aurait en quelque sorte une prédication « par procuration », une « prédication dans un fauteuil¹³⁶ » comme l'appelle Michel Zink.

Les conditions de rédaction et la fonction de ces recueils de sermons posent souvent problème car on ne dispose pas toujours d'informations qui permettent de donner une réponse précise. Par exemple, il est souvent difficile d'établir si les textes sont des notes préparatoires pour une prédication effective à venir, ou bien si, au contraire, ils sont le compte-rendu d'un prédicateur après sa prestation orale. On peut néanmoins penser que si le sermon est trop schématique, il n'est pas destiné à une lecture de dévotion. On trouve parfois des indications dans le prologue, mais aussi dans les sermons mêmes, lorsque l'auteur donne des instructions clairement adressées à un prédicateur ou qu'il évoque d'autres outils pour prédicateurs dans lesquels le lecteur pourra trouver des informations supplémentaires. Par exemple, on trouve dans un sermon d'Aldobrandino Cavalcanti : « Si tu veux parler davantage sur ce sujet... » (« *Si vis plus loqui de ista materia...* »)¹³⁷. Ici, Aldebrandino s'adresse clairement à un prédicateur qui lirait ce recueil de sermons pour préparer son propre sermon.

Mais parfois, la fonction du recueil est clairement annoncée dans le prologue du recueil. C'est le cas du franciscain Servasanto de Faenza qui explique qu'il est désormais trop vieux pour prêcher et que, par conséquent, il écrit des sermons modèles pour aider ses confrères en âge de prêcher¹³⁸.

Les problèmes posés par ce genre

Pour les historiens, le problème majeur posé par ces recueils de sermons-modèles, c'est justement qu'ils ne peuvent pas nous informer sur la prestation orale des prédicateurs et sur leur manière de persuader leur public. Le sermon-modèle ne nous fournit qu'une base standardisée, à partir de laquelle les prédicateurs construisaient leurs propres sermons, plus ou moins personnalisés.

¹³⁵ BATAILLON L.-J., « De la *lectio* à la *praedicatio* : commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents*, Aldershot, Variorum, Série Recueil d'Études, 1993, V, p. 561-562.

¹³⁶ ZINK M., *La prédication en langue romane avant 1300*, op.cit., p.478.

¹³⁷ Cité dans BATAILLON L.-J., « Les instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents*, op.cit., IV, p.198.

¹³⁸ BATAILLON L.-J., « Approaches to the study of medieval sermons » dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents*, op.cit., I, p.21.

Comme le dit joliment David D'Avray¹³⁹, le sermon-modèle constitue l'ingrédient principal que les prédicateurs assaisonnaient à leur goût ; mais il est très difficile de savoir quelle recette suivait chaque prédicateur. Le prédicateur devait sans doute utiliser d'autres instruments de travail en complément pour construire son sermon, ce qui implique que le sermon effectivement prêché devait être le résultat d'une synthèse faite par le prédicateur entre plusieurs outils : il choisissait ainsi d'inclure une étymologie, un *exemplum*, une comparaison... trouvés dans d'autres recueils, si le sermon d'origine n'en mettait pas.

En effet, le sermon modèle est le plus souvent destiné à être modifié et à s'adapter au public auquel le sermon est adressé. Le passage de l'écrit à l'oral entraîne nécessairement des modifications. D'une part, parce que la plupart des recueils de sermons-modèles sont écrits en latin. Cela peut paraître surprenant étant donné que les frères Mendiants, grands producteurs de recueils de sermons-modèles, étaient surtout des prédicateurs populaires et qu'ils devaient sans doute prêcher la plupart du temps en vernaculaire. Mais il y a très peu de trace de recueils mendiants en vernaculaire au XIII^e siècle. C'est d'ailleurs ce qu'a montré Michel Zink dans son étude sur la prédication en langue romane avant 1300 : « les ordres mendiants, jusqu'aux dernières années du XIII^e siècle n'ont produit ni recueil de sermons types ni recueils de lectures édifiantes en français. »¹⁴⁰. En ce qui concerne l'Italie, la situation est à peu près la même puisque le premier recueil de sermons-modèles en vernaculaire retrouvé est celui de Jourdain de Pise au début du XIV^e siècle.

Or, pour prêcher, il valait mieux que le public comprenne ce que disait le prédicateur et il fallait sans doute traduire en langue vernaculaire le sermon lorsque l'on s'adressait à un public laïc¹⁴¹. La seule exception est peut-être le laïcat italien car de nombreux laïcs italiens connaissaient le latin.

L'utilisation du latin pour les recueils de sermons modèles avaient deux avantages : tout d'abord, cela ne restreignait pas le recueil à une langue ou à une aire géographique précises, ensuite le recueil pouvait facilement être traduit dans n'importe quelle langue vernaculaire. L'usage du latin pour les sermons-modèles leur donnait une certaine universalité. Comme le rappelle D. D'Avray¹⁴², le système était international : par l'intermédiaire du latin, les collections écrites à Paris par exemple pouvaient être utilisées par un prédicateur dans n'importe quel pays européen.

D'autre part, on a affaire à un écrit standardisé, qui ne relève pas de la réalité de la prédication effective. Les prédicateurs devaient inévitablement faire quelques changements quand il transférait le sermon-modèle à l'oral. En ce sens, note D. D'Avray¹⁴³, le sermon n'est pas un moyen de communication de masse au sens strict, mais il est du moins ce qui s'en rapproche le plus au XIII^e siècle.

Néanmoins, ces sermons-modèles ne sont pas sans intérêt pour les historiens : ils représentent ce que les prédicateurs considéraient comme important et utile pour les autres prédicateurs, une « sorte d'essence distillée de ce que l'on

¹³⁹ D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.104.

¹⁴⁰ ZINK M., *La prédication en langue romane avant 1300*, op.cit., p.127, cité dans D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.90.

¹⁴¹ La question de la langue dans laquelle étaient prêchés les sermons a fait débat. À la fin du XIX^e siècle, deux historiens se sont affrontés sur ce sujet : A. Lecoy de la Marche dans *La chaire française au Moyen Âge spécialement au XIII^e siècle* (Paris, 1886) pensait que les prédicateurs adoptaient la langue de leur public, alors que Barthélémy Hauréau (« Sermonnaires » dans *Histoire littéraire de la France*, 26 (1873), p.387- 468) maintenait que la prédication en latin devait être la norme, même face à un public qui n'entendait rien à cette langue. Aujourd'hui, même si les recherches ne sont pas terminées, les historiens penchent pour la traduction du sermon en vernaculaire.

¹⁴² D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.95.

¹⁴³ Ibid., p.4.

considérerait utile pour prêcher »¹⁴⁴. Ils reflètent également un mode de pensée qui nous est aujourd'hui étranger, dans lequel la communication du message religieux passe par un mélange savant de distinctions, de divisions et d'images : « une espèce de langue cléricale qui utilise un petit nombre de règles de composition et un vocabulaire étendu, multiplié vertigineusement par la combinatoire des distinctions »¹⁴⁵.

Ces recueils de sermons-modèles, s'ils occultent l'aspect oral de la prédication, nous dévoilent néanmoins un mode de pensée et une façon de diffuser le message doctrinal qui passe par un « art consommé de la communication »¹⁴⁶ particulièrement efficace.

Le cas du *Liber marialis*

Un genre difficile à définir

Le genre du *Liber marialis* pose problème et les historiens ne sont pas tout à fait d'accord sur la définition qu'on peut donner à cet opuscule. Le recueil a longtemps été considéré comme un recueil de sermons : il a paru parfois sous un titre qui le désignait clairement comme tel : par exemple, les *Sermones [...] laudibus deiparae Virginis*¹⁴⁷. De plus, Schneyer a inclus le *Liber marialis* dans son répertoire des sermons. Cependant, aujourd'hui, les historiens récusent cette idée : pour Carla Casagrande, « le *Liber marialis* est certainement un texte composé à l'usage des prédicateurs mais pas un recueil de sermons »¹⁴⁸. Pour Valerio Ferrua, Jacques de Voragine n'avait pas spécialement voulu écrire un manuel pour les prédicateurs, mais tout simplement un livre, même si la vocation pastorale de cet opuscule est indéniable.¹⁴⁹ Le *Liber marialis* est en effet un recueil de 160 chapitres qui ont une structure qui ressemble fortement à celle du *sermo modernus* : chaque chapitre a pour point de départ une image ou une fonction à laquelle peut être comparée la Vierge. Le chapitre se structure par le développement de cette comparaison, en plusieurs parties et sous-parties, saupoudrées de citations bibliques et de références à des *auctoritates*. On parle alors de *similitudo*. En effet, si de nombreux sermons fonctionnent sur la base de la *distinctio*, élaborée en donnant les diverses significations d'un mot tiré du *thema* du sermon, les chapitres/sermons du *Liber marialis* prennent appui sur une longue *similitudo* : chaque chapitre développe longuement une image, le plus souvent issue d'une citation scripturaire.

¹⁴⁴ Ibid., p.129 : «But the model sermon collections themselves represent a historical reality : a sort of distilled essence of what was thought worth preaching.»

¹⁴⁵ Alain Boureau, cité dans BÉRIOU N., « Les sermons latins après 1200 », dans KIENZLE B. (dir.), *The Sermon*, op.cit., p. 441.

¹⁴⁶ BÉRIOU N., « Les sermons latins après 1200 », dans KIENZLE B. (dir.), *The Sermon*, op.cit., p. 442.

¹⁴⁷ C'est par exemple le cas de l'édition à partir de laquelle j'ai travaillé : JACQUES DE VORAGINE, *Sermones aurei de praecipuis sanctorum festis et laudibus deiparae Virginis a vetustate et innumeris prope mendis repurgati per R.P.F. Rudolphum Clutium Ordinis Praedicatorum, SS. Theologiae Baccalaureum cum novis notis marginalibus, recentique sermonum ac rerum indice locupletissimo*, Tomus II, Augustae Vindelicorum et Cracoviae, apud Christophorum Bartl, 1760.

¹⁴⁸ CASAGRANDE C., « La vie et les œuvres de Jacques de Voragine », 2007 (disponible en ligne sur le site <http://www.sermones.net/spip.php?article4> (consulté en décembre 2009).

¹⁴⁹ JACQUES DE VORAGINE, *Mariale aureo*, FERRUA V. (éd.), op.cit., p.15.

Cependant, Voragine ne dit pas qu'il s'agit de sermons ; ce sont plutôt des réflexions sur la Vierge qui reprennent plus ou moins la forme du sermon.

Dans son prologue au *Liber marialis*, Jacques de Voragine ne dit pas explicitement qu'il s'agit d'un matériau pour les prédicateurs. La première raison qu'il donne à la rédaction de cet « opuscule » - c'est le terme qu'il emploie (*opusculum*) -, relève d'une démarche dévotionnelle : âgé (il a sans doute vers les 70 ans), et soucieux de son salut, il écrit ce recueil et le consacre à la Vierge, la « *mediatrix* » par excellence et la protectrice privilégiée de l'ordre dominicain¹⁵⁰. Si Voragine rédige cet opuscule, c'est avant tout pour appréhender sereinement ses vieux jours et sa mort prochaine, dans la dévotion au Christ et à Marie, sa mère. Par cette démarche, il échappe à l'apathie et peut, au contraire, appréhender avec joie la vie éternelle¹⁵¹.

Néanmoins, il ajoute ensuite qu'il a classé son œuvre selon l'ordre alphabétique, pour qu'ainsi elle soit plus facile à utiliser et que chacun puisse y trouver ce qu'il y cherche¹⁵². Il y a donc une véritable volonté d'ordre pratique dans l'ordonnement de ce recueil. L'ordre alphabétique, qui n'est pas sans rappeler certains manuels pour prédicateurs, est en effet parfait pour trouver rapidement ce que l'on cherche. Par ailleurs, cela impliquerait aussi que le lecteur du *Liber marialis* le consulte pour trouver un objet précis, et non pour le parcourir ou le lire au fur et à mesure. À la lecture de ce prologue, on pencherait plus pour un instrument pour prédicateur (qui a donc une valeur surtout utilitaire, ce qui justifierait l'emploi de l'ordre alphabétique), que pour un livre de lecture pieuse.

Le recueil n'a donc pas d'usage explicite, mais il est ordonné de telle façon que son utilisation soit aisée. Ce qui donne une cohérence à ce recueil, hormis le classement alphabétique qui facilite l'utilisation mais retire toute logique interne au recueil, c'est son thème commun à chacun des chapitres : la Vierge Marie. En effet, le *Liber marialis* ne suit aucune logique particulière : il ne se fonde pas sur le temps liturgique et il ne constitue pas non plus une initiation au culte marial. En quelque sorte, l'ouvrage se définit et trouve sa cohérence dans son sujet. Pour V. Ferrua, le *Liber marialis* de Voragine « constitue un *unicum* : le dominicain « invente » dans une certaine mesure un genre littéraire qui échappe aux catégories courantes »¹⁵³.

¹⁵⁰ JACQUES DE VORAGINE, Prologue au *Liber marialis* : « Puisque j'ai atteint un âge avancé et que j'aspire à la vie céleste [...] Parce que donc la glorieuse Vierge Marie préserve du péché ceux qui œuvrent pour elle [...] » (« Quoniam senili aetate confectus sum: et caelestis patriae desiderio anxius. [...] Quia igitur gloriosa virgo Maria in se operantes a peccato praeservat [...] »).

¹⁵¹ Ibid.: « Utraque autem cogitatio tam aetatis senilis quam vitae caelestis salubriter me inducit, ne in tempore praesenti quod restat, animus meus torpescat ignavia, vel desidia resolvatur, sed potius in Dei laudem et gloriosae matris ejus dies antiquos finiam : ut sic annos aeternos feliciter apprehendam. ».

¹⁵² Ibid.: « J'ai voulu organiser ce livre selon l'ordre alphabétique, pour que quiconque puisse y trouver ce qu'il voudra » (« Volui autem librum hunc secundum ordinem litterarum Alphabeti distinguere, ut quilibet possit quod voluerit invenire »).

¹⁵³ JACQUES DE VORAGINE, *Mariale aureo*, FERRUA V. (éd.), op.cit., p.16: « Raffrontato con la letteratura analogica, il *Mariale* costituisce un *unicum*: Jacopo "inventò" in certa misura un genere letterario che sfugge alle categorie ricorrenti: *catenae*, *exempla*, *florilegia*, ecc. mantenendo con queste degli addentellati. ».

La structure interne du Liber marialis

Le *Liber marialis* est composé de 160 chapitres aux sujets très divers mais qui constituent tous le point de départ d'une comparaison avec Marie. Si l'on essaie de lister les chapitres du *Liber marialis*, on peut néanmoins former des groupes¹⁵⁴ :

Groupes	Nombre de chapitres entrant dans ce groupe
Qualités de Marie	52
Fonctions de Marie	20
Éléments corporels	3
Végétaux ¹⁵⁵	19
Objets ou constructions créés par l'homme	3
Le ciel et les astres	9
Animaux ¹⁵⁶	5
Le jour et la lumière	5
Les fêtes de la Vierge	14
L'eau (dont un texte qui ne qualifie pas directement la Vierge mais plutôt l'Esprit Saint)	5
La terre	2
Les réceptacles	9
Textes qui ne qualifient pas directement Marie, mais le Christ	5
Salutation angélique	5
Éléments qui ne rentrent dans aucun groupe particulier (perle, œuf, toison, ivoire)	4

¹⁵⁴ Voir la table des matières du *Liber marialis* de l'édition de 1760 dans l'annexe 2.

¹⁵⁵ Le recueil de Voragine rassemble 19 chapitres liés à des végétaux. Néanmoins, pour mon étude sur la comparaison que fait Voragine entre la Vierge et les végétaux, je n'en ai conservés que 18 : en effet, si tous les chapitres établissent une comparaison directe entre la Vierge et un végétal, le chapitre concernant la myrrhe n'établit pas un tel rapport :

Maria qualiter triplicem Myrrham habere voluerit.

Myrrha triplex invenitur, scilicet myrrha prima, electa et probatissima.

1. Myrrha prima est pœnitentia, et amaritudo incipientium seu pœnitentium, de qua dicitur. *Manus meae distillaverunt myrrham* (Cant. 5, 5) primam.
2. Myrrha electa est pœnitentia claustralium, qui dicunt cum Propheta: *Elegi abjectus esse in domo Dei mei, etc* (Psal. 83, 11). De qua dicitur: *Quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris* (Eccl. 24, 20).
3. Myrrha probatissima est pœnitentia perfectorum, qui ab omni amore mundi abstracti solo cœlestium desiderio pascuntur, et pro desiderio cœlestis patriæ affliguntur. De quibus dicitur: *Digiti mei pleni myrrha probatissima* (Cant. 5, 5)
4. Beata autem Maria voluit habere myrrham primam cum pœnitentibus, cum tamen ipsa esset innocentissima; myrrham electam cum claustralibus, cum tamen omnium claustralium sit magistra; myrrham probatissimam cum perfectis, cum tamen ipsa sit perfectissima.

¹⁵⁶ Les chapitres comparant la Vierge à des animaux dans le *Liber marialis* de Jacques de Voragine ont été étudiés par Dorothée Guillot, dans GUILLOT D., *Parler de la Vierge en images : études de quelques figures animales dans le Liber marialis de Jacques de Voragine (fin du XIII^e siècle)*, mémoire dirigé par BÉRIOU N., Lyon, Université Lumière Lyon 2, exemplaire dactylographié, 2005, 2 vol..

Tous les chapitres n'ont pas pour point de départ une comparaison avec un élément réel. La plus grande partie des chapitres sont consacrés aux qualités de la Vierge (par exemple : sa beauté, son humilité, sa bonne odeur, son courage...) et aux fonctions qu'elle peut avoir (elle est l'avocate, la médiatrice du genre humain, la mère du Christ...). On trouve aussi des chapitres consacrés aux fêtes de la Vierge (Annonciation, Assomption, Nativité et Purification) et notamment à la salutation angélique. Il y a deux chapitres qui se rapportent peu ou prou à la liturgie puisque le chapitre 16 (*De salutatione angelica*), reprend la prière *Ave Maria*, prière qui se généralise au XIII^e siècle¹⁵⁷, même si la formule exacte n'est pas encore fixée à cette époque. Il faut également noter qu'en 1266 le chapitre général des Dominicains (Trêves) rend obligatoire la récitation de l'*Ave Maria* en nombre égal à celui du *Pater Noster* aux frères laïcs (frères employés aux travaux manuels)¹⁵⁸. Ce n'est donc pas un hasard si Jacques de Voragine met en avant cette prière. Par ailleurs, dans le chapitre 23 (*In Purificatione Mariæ quare deferantur candelæ*), il explique pourquoi la liturgie prévoit qu'on utilise des chandelles lors de la fête de la Purification de la Vierge. Il y a également des textes qui traitent plus du Christ (« fruit » de la Vierge) que de Marie et deux textes qui ne qualifient pas vraiment Marie (chapitre 71 (*Mariam quomodo spiritus S. præ cæteris inflammaverit*) et chapitre 54 (*De Duplici Fluvio cælesti, uno in ipsam, altero ab ipsa in nos emanante.*)). Les autres textes ont tous pour point de départ une comparaison de la Vierge avec un élément réel : l'eau (la mer, la fontaine...) et la terre, les réceptacles en tout genre qui représentent bien l'idée de la Vierge comme ventre de Dieu (le vase, le temple, le cratère...), des éléments corporels (le cou, la main, le sein), des éléments célestes (l'étoile, la lune, le nuage...), le jour et la lumière, des animaux (l'éléphant, l'abeille, la poule...), des objets ou constructions issus de l'artisanat (le miroir, l'aqueduc...), des végétaux très divers (palmier, cannelle, rose...) et enfin quatre chapitres qui ne rentrent dans aucune de ces catégories (la perle, l'œuf, la toison et l'ivoire).

La simplicité du discours

Jacques de Voragine a sans doute écrit son *Liber marialis* pour qu'il soit diffusé au plus de monde possible. En effet, dans son prologue, il parle de « *quilibet* », c'est-à-dire « n'importe qui » : on ne peut trouver plus vague... Pour atteindre un tel dessein, la simplicité du discours était nécessaire. Le *Liber marialis* utilise donc des schémas simples et souvent répétitifs, à la portée de tous. En ce qui concerne les chapitres sur les végétaux, le découpage le plus fréquent est le plus simple (la division se fait selon la description logique de la plante, à partir des éléments qui la composent). La structure est globalement toujours la même, chaque chapitre étant hiérarchisé, à la manière du *sermo modernus*, en indiquant les différentes parties par des connecteurs logiques et

¹⁵⁷ Cette prière est introduite dans la liturgie latine par Grégoire le Grand au VI^e siècle, mais elle ne se diffuse vraiment auprès des laïcs qu'à partir du XII^e siècle, avant de se généraliser au XIII^e siècle.

En étudiant la compilation de Raoul de Châteauroux, qui rassemble plusieurs centaines de sermons faits à Paris en 1272-1273, Nicole Bériou note d'ailleurs l'usage presque systématique de l'*Ave Maria* au début des sermons, de manière à habituer les laïcs à réciter cette prière et à la leur faire apprendre par cœur : dans BÉRIOU N., *L'avènement des maîtres de la Parole : la prédication à Paris au XIII^e siècle*, op.cit., vol.1, p.260.

¹⁵⁸ LECLERCQ H., « Marie (Je vous salue) », dans CABROL F., LECLERCQ H. (dir.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1932, t.10, p.2043-2062.

temporels. Sinon, il utilise des répétitions de forme pour marquer un certain parallélisme. Le chapitre *Maria quomodo sit arbor caelestis* (texte 2) illustre bien ces deux pratiques :

Maria quomodo sit arbor caelestis

Arbor Cælestis est Virgo Maria, quæ protulit **folia, flores et fructus**.

- A. **Folia** fuerunt ejus verba, de quibus dicitur: *Et folia ligni ad sanitatem Gentium* (Apoc.22, 2).
1. **Unum** enim folium fuit **ad sanationem carnalis concupiscentiæ** cum dixit: *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco ?* (Luc 1, 34).
 2. **Aliud** valet **ad sanationem superbiæ**, cum ait: *Respexit humilitatem ancillæ suæ* (Luc 1, 48).
 3. **Tertium valet ad sanationem avaritiæ**, cum dixit: *Esurientes implevit bonis* (Luc 1, 53).
- B. **Flores** fuerunt virtutes: quos flores habuit in triplici excellentia.
1. **Primo quia** flos virginitatis in ipsa primo apparuit. *Flores apparuerunt in terra nostra* (Cant. 2, 12), id est, in virgine Maria, quæ dicitur terra, juxta illud: *Aperiat terra et germinet salvatorem* (Isa 45, 8).
 2. **Secundo quia** in floribus virtutum fuit tota circumdata et vallata, ita ut nec in modico impuritas in ejus cor mittere potuerit, unde cantatur de ea: Sicut dies verni circumdabant eam flores rosarum et lilia convallium. Istam talem circumdationem et vallationem non habuerunt aliæ virgines nec alii sancti, quia nullus unquam fuit ita vallatus virtutibus, quod non hauserit cum aliquo sensu corporis, aliquam impuritatem saltem venialem.
 3. **Tertio quia** floribus virtutum sic fuit vallata, fulcita et confirmata, ut nunquam potuerit per peccatum inquinari. *Fulcite me floribus* (Cant.2, 5). Istud tale fulcimentum non habuerunt alii Sancti, qui a virtutibus per peccatum cadere potuerunt.
- C. **Fructus** autem hujus arboris fuerunt ejus opera. *Videamus si flores parturiunt fructus* (Cant.7, 12). Maxime autem fructus hujus arboris fuit ille de quo dicitur: *Benedictus fructus ventris tui* (Luc 1, 42). Iste enim fructus vere fuit benedictus; scilicet, in odore, colore et sapore.
1. **Est enim suavis ad odorandum**: *Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris* (Eccl.24, 23).
 2. **Est venustus et honorabilis ad intuendum**; unde sequitur: *Et flores mei fructus honoris* (Eccl.24, 23).
 3. **Est dulcis ad gustandum**: *Fructus ejus dulcis gutturi meo* (Cant.2, 3).

Dans ce chapitre, Voragine commence par annoncer en une phrase courte le « plan » qu'il va suivre pour développer son sujet (ici, feuilles, fleurs et fruits), plan que l'on retrouve effectivement. De plus, on constate que non seulement Jacques de Voragine utilise des connecteurs temporels (*unum, aliud, tertium, primo, secundo, tertio...*), mais aussi qu'il simplifie au maximum la structure de ses phrases de telle sorte que seuls les éléments nécessaires à la compréhension soient inclus, et que le fonctionnement interne de chaque partie soit fondé sur la répétition des structures grammaticales, ce qui permet de mettre en valeur les différentes parties. Par exemple, si l'on prend la dernière partie, qui compare le fruit de l'arbre céleste aux œuvres de la Vierge, on trouve pour les trois sous-parties qui la composent la même structure grammaticale : le verbe « être » conjugué, un adjectif et un gérondif, suivis de la citation biblique qui pourrait illustrer cette affirmation.

On retrouve le même principe de parallélisme dans le chapitre *Maria comparatur Lilio* (texte 10) :

Maria comparatur Lilio.

Lilium potest dici Maria **propter multas causas.**

- A. **Prima causa, quia lilium [...]**
- B. **Secunda causa est, quia lilium [...]**
- C. **Tertia causa est, quia lilium [...]**
- D. **Quarta causa est, quia lilium [...]**
- E. **Quinta causa est, quia lilium** habet sex folia, et sex angulos in radice juxta numerum foliorum. Sex folia sunt sex verba, quæ dixit Virgo beata. [...] Ista autem sex folia sive verba procedebant ex radice charitatis, quia omnia fuerunt verba charitativa, id est charitate plena. Et quamvis una sit radix charitatis habet tamen sex dilectionis modos: sicut radix lilii, quamvis sit una, tamen habet sex angulos.

Primus modus fuit quo ipsa dilexit Deum, ipsum super omnia reverendo.

Secundus quo dilexit animam suam, ipsam in omni sanctitate custodiendo.

Tertius quo dilexit corpus suum, ipsum in divinitate custodiendo.

Quartus quo dilexit domesticos et propinquos, ipsos moribus informando.

Quintus quo dilexit amicos in Deum.

Sextus quo dilexit inimicos propter Deum.

- F. **Sexta causa est, quia [...]**
- G. **Septima causa est, quia lilium [...]**

Voragine nous annonce en une phrase très brève que le lis ressemble à Marie pour plusieurs raisons. Il va énumérer ces raisons (au nombre de sept) avec toujours le même début de partie. Ce sermon est en réalité extrêmement long et le condensé qui en est fait ci-dessus n'est là que pour mettre en valeur la structure formelle des chapitres. On constate encore que lorsqu'il développe sa cinquième partie, il garde son système de répétition pour évoquer les différentes formes d'amour que ressent la Vierge.

Cette façon de rédiger se retrouve dans tous les chapitres consacrés aux végétaux. Néanmoins, il arrive aussi que la phrase d'introduction soit parfois beaucoup plus développée, avec même une citation biblique (par exemple pour le cèdre (texte 4) ou le nard (texte 11)). Et il arrive aussi que le développement d'une partie ne consiste pas en une division de possibilités mais en un commentaire complet d'un passage de l'Écriture : ainsi dans le chapitre *Maria comparatur cypresso* (texte 6), Voragine commente les versets 10 et 11 du chapitre 15 du livre de Judith, en les adaptant à la Vierge Marie. Ici la citation biblique sert de fil conducteur au discours sur la Vierge.

[...]

Ejus etiam fructus, id est, ejus opera, in tantum fuerunt virtuosa, quod sicut dicitur, *Manum suam misit ad fortia* (Prov. 31, 19). Ista autem fortia, quæ fecit, notantur *Judith* 15. Postquam enim dixit: ***Tu gloria Hierusalem, et subditur: Quia fecisti viriliter, et confortatum est cor tuum, eo quod castitatem amaveris, ideo et manus Domini confortavit te, et eris benedicta in æternum*** (*Judith* 15, 10-11). Ex quibus verbis habetur, quod quatuor fortia opera fecit.

Unum est, quia diabolicam virtutem confregit; quod notatur cum dicitur: ***Quia fecisti viriliter, et confortatum est cor tuum***. Tunc enim viriliter egit, quando caput Holofernis, id est, virtutem dæmonis confregit.

Secundum est, quia carnalem concupiscentiam in se penitus resecauit; quod notatur cum dicitur, ***eo quod castitatem amaveris***.

Tertium, quia manum divini auxilii ad se inclinavit, quod notatur cum dicitur, ***ideo et manus Domini confortavit te***.

Quartum est, quia benedictionem æternæ gloriæ sibi acquisivit, quod notatur cum dicitur, ***et eris benedicta in æternum***.

Plus rarement dans le *Liber marialis*, le sermon entier a pour structure l'explication d'une citation scripturaire ; parmi les 18 chapitres sur les végétaux, il n'y en a qu'un qui corresponde à ce modèle. Le texte 11 (*Maria comparatur nardo*) prend pour point de départ un verset du Cantique des Cantiques : « Tandis que le roi est dans son enclos, Mon nard exhale son parfum. » (« *Dum esset rex in accubitu suo, nardus mea dedit odorem suum*. », Cant.1,11). Le chapitre se découpe en trois questions qui cherchent à expliquer la citation appliquée à Marie: quel est ce nard ? quel est cet enclos de roi ? et quelle est cette odeur si agréable ? Ce chapitre est celui qui se rapproche le plus de l'ancien modèle de l'homélie.

Mais en général, les chapitres du *Liber marialis* ont une structure qui ressemble beaucoup à celle du *sermo modernus* : structure hiérarchisée en divisions clairement identifiables, citations bibliques et *auctoritates* pour étayer son propos, phrases courtes et répétitives donc facilement mémorisables.

Néanmoins, on ne peut pas vraiment parler de recueil de sermons-modèles : fondés le plus souvent sur un simple mot et non sur une citation de l'Écriture, il s'agit plutôt de textes qui peuvent servir de base d'inspiration pour composer des sermons sur la Vierge, et non de sermons qui pourraient être prêchés tels quels. Le *Liber marialis* a sans doute été conçu pour développer la méditation personnelle et/ou pour fournir des éléments d'inspiration à des prédicateurs : pour Stefania Bertini Guidetti¹⁵⁹, il manque au *Liber marialis* ce qui caractérise les trois recueils de sermons-modèles que Voragine a écrits auparavant, à savoir la propre pensée de l'auteur, sa vision de la réalité. En effet, le *Liber marialis* paraît chercher la neutralité la plus pure : Jacques de Voragine semble avoir visé l'universalité. Il serait donc vain d'y chercher un signe d'oralité (excepté un « j'examine » (« viso ») dans le texte 11). Il serait de la même façon inutile de guetter dans le discours doctrinal une marque quelconque qui nous indiquerait à qui est destiné ce recueil. Nous en sommes donc réduits aux hypothèses. De même, il n'y a pas non plus chez Voragine de désir d'approfondir la doctrine : l'auteur n'est pas un théologien, il ne cherche donc pas à entrer dans les débats de son temps, comme par exemple celui de l'Immaculée conception. Voragine s'en tient, on l'a vu, à la croyance acceptée par tous selon laquelle la Vierge a été purifiée après sa conception par Anne et Joachim. C'est peut-être aussi une des raisons pour laquelle on ne trouve aucune trace des écrits de Thomas d'Aquin et d'Albert le Grand, théologiens dominicains pourtant reconnus du XIII^e siècle. Tout semble avoir été écrit pour que le recueil ne puisse être inscrit dans aucune période précise et que sa validité traverse les âges. En effet, on pourrait presque dire que ce que dit Jacques de Voragine dans son *Mariale* serait encore parfaitement acceptable à notre époque, excepté quelques points précis comme le dogme de l'Immaculée conception (reconnu par l'Église en 1854).

Le *Liber marialis* tient donc une place à part dans la littérature religieuse du XIII^e siècle. Il reste à savoir si l'ouvrage de Voragine fait preuve d'une réelle originalité ou bien s'il est le fruit d'une habile compilation.

COMPILATION OU ORIGINALITÉ ?

Alain Boureau l'a bien montré à propos de la *Légende dorée*, Jacques de Voragine « n'est pas hagiographe, il est un encyclopédiste de la médiation des saints »¹⁶⁰. Jacques de Voragine ne recherche pas l'originalité, au contraire, il s'inscrit dans la tradition de la compilation, chère au Moyen Âge. Il n'y a là rien d'étonnant à une époque qui se méfie de la nouveauté et qui estimait dangereux de tourner le dos à l'héritage de ses prédécesseurs. Comme le note A. Boureau, le Moyen âge privilégie un idéal de savoir cumulatif dans lequel « c'est moins l'originalité que l'art savant du découpage qui consacre le bon manuel »¹⁶¹. Dans sa *Somme théologique*, Thomas d'Aquin suggère d'ailleurs que les compilateurs

¹⁵⁹ BERTINI GUIDETTI S. (dir.), *I Sermones di Iacopo da Varazze. Il potere delle immagini nel Duecento*, Firenze, SISMEL, ed. del Galluzzo, 1998, p.43.

¹⁶⁰ BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, réed. sous la dir. de BOUREAU A., op.cit., p.XVII.

¹⁶¹ Ibid., p.XL.

mériteraient l'auréole due aux prédicateurs ou aux docteurs¹⁶². En ce qui concerne le *Liber marialis*, le constat peut être à peu près le même : Jacques de Voragine ne s'illustre pas par son originalité en rédigeant ce recueil, mais il s'est attelé à un art savant de la compilation. Il sélectionne des sources assez diverses et il les recopie parfois littéralement.

Les sources religieuses

L'Écriture Sainte

Logiquement, le fonds de base de ce type de recueil, comme dans la plupart des livres religieux, c'est l'Écriture Sainte. Il ne faut pas oublier non plus que Jacques de Voragine, lorsqu'il écrit le *Liber marialis*, a derrière lui une carrière de prédicateur et la rédaction de trois recueils de sermons-modèles. Or, la mission du prédicateur est avant tout de transmettre la Parole divine : le recours à l'Écriture a donc toujours été « une nécessité pour le prédicateur chrétien »¹⁶³. Si l'on recense les occurrences les plus fréquentes des citations bibliques dans les 18 chapitres consacrés aux végétaux, on arrive à ce résultat :

Nouveau Testament		Ancien Testament	
Livres	Occurrences	Livres	Occurrences
Luc	30	Cantique	54
Jean	7	Ecclésiastique	51
Mathieu	3	Psaumes	22
		Proverbes	16
		Judith	11
		Isaïe	9
		Genèse	7

Les livres bibliques les plus utilisés dans les chapitres consacrés aux végétaux sont le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiastique (aussi appelé Siracide). Cela surprend peu puisque dans ces deux livres, il y a de nombreuses références à des jardins et à des végétaux. Ces deux livres pouvaient donc constituer un vivier de citations bibliques que Jacques de Voragine pouvait inclure dans ses comparaisons entre la Vierge et les végétaux. Puis, c'est l'Évangile de Luc que l'on retrouve le plus souvent : là encore, peu de surprises puisque, si les Évangiles disent finalement peu de choses sur la Vierge, Luc est l'évangéliste

¹⁶² Dans le *Supplementum* de la *Somme* (qu. 96, article 11,5 et ad 5), cité dans BOUREAU A., « Vincent de Beauvais et les légendiers dominicains », dans LUSIGNAN S., PAULMIER-FOUCART M. (dir.), *Lector et compiler : Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, op.cit., p.125.

¹⁶³ BATAILLON L.-J., « De la *lectio* à la *praedicatio* : commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents*, op.cit., V, p.559.

qui parle le plus de Marie. Surtout, Luc rapporte les faits les plus importants de la vie de la Vierge, faits qui sont devenus des points majeurs du culte marial au XIII^e siècle. Par ailleurs, c'est dans les Évangiles de Luc et de Jean que sont rapportées les quelques paroles de la Vierge, paroles auxquelles on accorde une certaine importance au XIII^e siècle. Les sources bibliques utilisées dans ces chapitres sont donc attendues. Il reste à savoir si, pour composer ses chapitres sur les végétaux, Jacques de Voragine avait déjà les thèmes de ses chapitres en tête et s'il a consulté une concordance biblique – livre qui recense toutes les occurrences dans la Bible d'un mot - pour pouvoir trouver des citations bibliques qui correspondraient, ou bien s'il est parti d'un livre biblique et qu'il a ensuite consulté une glose – livre qui explicite le sens des passages scripturaires, parfois en distinguant les quatre sens traditionnels de l'Écriture (littéral, allégorique, tropologique et anagogique). Les deux options sont possibles et même superposables. Néanmoins, l'importance du Cantique des Cantiques et de l'Ecclésiastique dans les chapitres concernés pourraient laisser penser qu'il a pris pour base ces deux textes. Tout d'abord, il faut noter que tous les végétaux cités par Voragine se retrouvent dans la Bible. Toutes les plantes citées se trouvent dans l'Ecclésiastique (baumier, cèdre, cannelle, cyprès, galbanum, olivier, palmier, rose, vigne) et dans le Cantique des Cantiques (cyprès, cèdre, Liban, lys, nard, vigne)¹⁶⁴. Il n'a donc pas puisé dans son environnement (dans ce cas l'Italie) pour choisir les végétaux, même si on peut objecter que des végétaux tels que les palmiers ou les roses pouvaient sans doute se trouver en Italie au XIII^e siècle.

L'utilisation probable d'une Glose de la Bible

La glose ordinaire, puis les Postilles d'Hugues de Saint-Cher au XIII^e siècle étaient très utilisés par les prédicateurs et par tous les auteurs de textes religieux en général. Comme leurs noms l'indiquent, elles permettaient d'approfondir le texte biblique. Il était donc intéressant de voir si Jacques de Voragine avait pu s'inspirer ou du moins s'aider de ce type d'ouvrage pour composer son *Liber marialis*. Pour cela, on a comparé le texte de Voragine avec les commentaires du chapitre 24 de l'Ecclésiastique (très souvent utilisé par Jacques de Voragine) issus de la Glose ordinaire¹⁶⁵ et des Postilles d'Hugues de Saint-Cher¹⁶⁶. Dans le tableau ci-dessous, il y a quelques exemples de similitudes entre les trois textes. Il faut ajouter que les Postilles d'Hugues de Saint-Cher développent explicitement certaines comparaisons entre la Vierge et des végétaux de l'Ecclésiastique. Cette façon de développer sa comparaison ressemble à celle de Jacques de Voragine dans le *Liber marialis*. Ainsi pour le cèdre, Hugues de Saint-Cher liste les raisons pour lesquelles la Vierge est comparable au cèdre en donnant parfois des citations d'autres livres bibliques qui pourraient illustrer son propos :

¹⁶⁴ Seul l'amandier n'y figure pas : on le trouve dans l'Ecclésiaste.

¹⁶⁵ *Biblia cum glossa ordinaria*, KOBERGER A. (éd.), Strasbourg, édition incunable de 1481, disponible en ligne sur le site http://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb_cbu_00000256#tab0 (consulté en mai 2010).

¹⁶⁶ *Postilla Hugonis de Sancto Charo*, N. Pezzana (éd.), Venise, 1703, 8 vol., disponible en ligne sur le site <http://glossae.net/>, consulté en avril 2010.

« Cedro se comparat primo V. Maria quia cedrus Libani materia fuit templi et B. Virgo corporis Christi quod est secundum templum. Joan 2. *Solvite templum hoc...*
Item cedrus sine vermibus est, quia imputribilis et B. Virgo sine verme fomitis vel conscientiae fuit post conceptum Domini.
Item cedrus semper viret, ita B. Virgo semper viruit per virginalitatis viriditatem.
Item cedrus odore suo fugat serpentes et B. Virgo daemones.
Item cedrus magnas et altas habet radices et B. Virgo similiter altas et manas radices habuit ex quibus orta est Abraham, Jesse, David.
Item cedrus servat libros a tineis et B. Virgo Sacram Scripturam servat, ne corrumpatur ab haereticis.
Item Cedrus odorifera est et odor humilitatis B. Virginis totam respersit Ecclesiam, imo usque ad caelum veniens deduxit in terris filium Dei, Cant. 1. *Cum esset rex in accubito suo...*
[...] »

En comparant des extraits du *Liber marialis* avec les commentaires du chapitre 24 de l'Ecclésiastique de la Glose ordinaire et des Postilles d'Hugues de Saint-Cher, on remarque des similitudes : il est fort possible que Voragine se soit servi d'une glose de la Bible pour composer son *Mariale*, peut-être même s'en est-il servi comme point de départ. Quand on observe les Postilles d'Hugues de Saint-Cher, on ne peut s'empêcher de noter la ressemblance formelle et thématique de certains passages (on l'a vu par exemple pour le cèdre, mais c'est aussi le cas pour la rose). Néanmoins, on doit aussi noter des différences évidentes : Jacques de Voragine n'a pas recopié littéralement ce qu'il lisait, au contraire. Il a dû faire des choix et créer son propre système de comparaison. Il semble bien qu'au XIII^e siècle, la comparaison entre la Vierge et des végétaux comme point de départ d'un sermon ou d'un texte de méditation soit devenue banale, vulgarisée par des ouvrages comme les Postilles d'Hugues de Saint-Cher qui diffusent cette manière de penser et de rédiger : on annonce que la Vierge est comparable à tel végétal, et il s'ensuit une énumération logique et précise des raisons de cette analogie, parsemée de citations bibliques. Néanmoins, l'œuvre de Voragine, si elle est certainement celle d'un compilateur, n'en est pas moins unique parce que tout compilateur crée son propre système d'analogie. Aussi, si l'on observe la comparaison que fait Hugues de Saint-Cher entre la Vierge et la rose, on trouvera certes des ressemblances, mais aussi de nombreuses différences¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Par exemple, Hugues de Saint-Cher dit dans le chapitre 24 de l'Ecclésiastique : « Item rosa frigida est et B. Virgo exemplo suae castitatis refrigerium praestat contra aestum libidinis. *Jer. 18. Numquid de petra...* »

Jacques de Voragine dans son chapitre sur la rose (texte 15) dit : « Una est, quia Rosa calida est, et frigida. Est enim frigida in foliis, et calida in semine, ita quod passiones calidas sanat frigiditate foliorum, et passiones frigidas sanat caliditate seminum. »

Ici, Voragine indique que la rose soigne des passions froides et chaudes, alors que Hugues de Saint-Cher ne parle que de passions chaudes avec le « bouillonnement du désir » (« *aestum libidinis* »).

Tableau comparatif des commentaires du chapitre 24 de l'Ecclésiastique de la Glose ordinaire et des Postilles d'Hugues de Saint-Cher avec le *Liber marialis* de J. de Voragine (quelques exemples) :

Bible avec la Glose ordinaire	Postilles sur toute la Bible d'Hugues de Saint-Cher	<i>Liber marialis</i> de Jacques de Voragine
Palma aurea coronantur victores [...] martirius significat	Palmas habet, quia bonum operari docet, post agonem praesentis vitae victores coronandos denunciat.	Unde antiquitus in signum victoriae dabatur palma in manibus triumphantis. In hujus significationem dicitur martyribus. (texte 14)
Odor quoque cedri serpentes interimit et fugat. [...] Resina cedrina liniti libri sunt nec tinea nec senectute deficiunt.	Cedrus alta est, imputribilis, odorifera et serpentes fugat. [...] Cedrus servat libros a tineis.	Arbor autem istius Cedri est alta, et imputrebilis, et odorifera et semper virens.[...] et morsibus serpentum subvenit. (texte 4)
∅	De spinis nascitur rosa non spinosa, et Beata Virgo de Judaeis incredulis non incredula. Unde sicut spina rosam genuit ; ita Judaea Mariam.	Quarto ipsa [B. Virgo] fuit de Judaeis spinosis nata sed tamen eorum mores non fuit imitata. Unde canta Ecclesia : Sicut spina Rosam, genuit Judaea Mariam. (texte 15)
∅	[Balsamum] cognoscitur autem purum a non purum. Purum enim sine melle, si cum lacte coagulaverit ; sine oleo, si instillata aqua, vel permixta facile resolvatur : vel perfusum aqua facile resolvitur, vestem laneam non maculat, aquis non supernatat, ardente sole in manu sustineri non potest, quando vero cum melle mixtum est, tunc aqua perfusum non facile resolvitur.	Balsamum autem verum non mixtum, a balsamo mixto et sophisticato per quatuor signa cognoscitur [...] Primum signum est, quia balsamum purum si ponitur in panno vel in veste linea non maculat nec inficit; si autem est mixtum, statim per maculas se diffundit. [...] Secundum signum est, si balsamum purum ponatur in aqua, statim fundum petit, et ibi quiescit; si autem est balsamum mixtum, statim superenatat. [...] Tertium signum est, quia si balsamum purum ponatur in lacte, statim coagulatur. Balsamum vero mixtum in ipso lacte diffunditur. [...] Quartum signum est, quia balsamum verum, si in manu teneatur, et radio solis exponatur, statim ignescit et calescit, ita ut vix in manu teneri possit. (texte 3)

Les auctoritates (autorités)

Parmi les sources que cite Voragine dans les chapitres consacrés aux végétaux du *Liber marialis*, on trouve les Pères de l'Église et les *auctoritates* : saint Augustin, saint Bernard, saint Jérôme, saint Ambroise, Hugues de Saint-Victor.

Autorités	Occurrences dans les 18 chapitres étudiés
Bernard	8
Augustin	4
Jérôme	4
Hugues de Saint-Victor	3
Ambroise	2
Grégoire le Grand	2
Glose	1

Ces références ont toutes valeur d'autorité puisque Jacques de Voragine utilise les écrits des quatre Pères de l'Église d'Occident (Augustin, Jérôme, Ambroise et Grégoire le Grand) et de deux auteurs chrétiens du XII^e siècle, Bernard de Clairvaux et Hugues de Saint-Victor, qui ont très vite reçu « une valeur d'*auctoritas* qui les mettait pratiquement sur le même pied que les Pères de l'Église »¹⁶⁸. Il fait aussi référence à la Glose, c'est-à-dire sans doute celle de saint Anselme. Il recopie littéralement ses sources en ne citant souvent que l'auteur. Quelquefois, Voragine donne quelques précisions sur sa source, comme le *Sermo de nativitate* de saint Bernard, les *Moralia in Job* de Grégoire le Grand... Ces autorités tiennent parfois une place relativement importante dans les chapitres, comme par exemple dans le texte 4 (*Maria comparatur cedro*) dans lequel toute la deuxième partie est fondée presque entièrement sur les autorités (Hugues de Saint-Victor, Bernard et Jérôme), citées assez longuement.¹⁶⁹ Valerio Ferrua note sa surprise face à l'absence systématique

¹⁶⁸ BATAILLON L.-J., « Les problèmes de l'édition des sermons et des ouvrages pour prédicateurs au XIII^e siècle », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie. Etudes et documents*, op.cit., II p. 106.

En ce qui concerne Hugues de Saint-Victor, voir POIREL D., « Dominicains et Victorins à Paris dans la première moitié du XIII^e siècle », dans LUSIGNAN S., PAULMIER-FOUCART M. (dir.), *Lector et compiler : Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, op.cit., p.170.

¹⁶⁹ « Secundo Cedrus quantum ad fructum consideratur. Nam poma illius Cedri in aliqua parte sunt dulcia, in aliqua sunt acetosa, in aliqua parte inter dulce, et amarum, et acetosum sunt media. Similiter beata Virgo, aliquando fuit plena dulcedine, aliquando amaritudine, aliquando in utroque similiter.

Nam tota plena fuit dulcedine in Christi conceptione. *Favus distillans labia tua* (Cant. 4, 11): Quæ verba exponens Hugo de S. Victore sic dicit: **Mel erat divinitas in ea. Terra vero humanitas tua, in meisum favum mellis, quod est impressum in te, assumptum est de te. Deinde subdit: O quam dulcis et suavis es, quæ sola digna eras, ut supernæ dulcedinis osculum in tuo conceptu susciperes, et totius mundi suavitatem in partu stillares, ideo mel et lac sub lingua tua, hoc est verbum patris sub carne tua: quia absconditum, mel et lac Deus et homo, mel divinitas, et lac humanitas, quia mel de rore cæli exprimitur, et lac de carne.**

Secundo fuit plena amaritudine in filii passione, ideo dixit ei Simeon: *Tuam ipsius animam pertransibit gladius* (Luc 2, 35). Bernard. **Animam Christi non attingit crudelis lancea, quia jam Christus spiritum suum emiserat, sed tua anima ibi erat, et ideo gladius doloris tuam animam pertransivit, ut te plus quam martyrem, non immerito prædicemus, in qua nimirum sensum in corpore passionis excessit affectus compassionis.**

Tertio fuit dulcis et amara, post Christi ascensionem. Amara quidem propter filii subtractionem. Hieron. in serm. **de assumptione. Quantis putas Virgo filii doloribus afficiebatur, quo desiderio æstuabat, dum animo cuncta**

des théologiens scolastiques, de Pierre Lombard à Albert le Grand, en passant par Thomas d'Aquin. En effet, même si Jacques de Voragine a la réputation d'être assez conservateur, Louis-Jacques Bataillon a montré qu'il avait utilisé la *Catena Aurea* (une chaîne patristique pour aider au commentaire) de Thomas d'Aquin pour ses sermons de Carême¹⁷⁰. Voragine n'était donc pas totalement rétif à la scolastique, même si dans ses sermons, note Alain Boureau, les questions de Voragine ne sont que des formes de présentation propres à la rhétorique médiévale, et non issues de la scolastique qui incite à diviser une situation selon ses circonstances¹⁷¹.

Les autres sources religieuses

Jacques de Voragine a également eu recours à des sources assez diverses. Il a utilisé les lexiques de Papias et une *Histoire romaine* (dans le texte 12 : *Maria comparatur olivæ*) que Valerio Ferrua a identifiée comme étant celle de Paul Diacre¹⁷².

Il s'est aussi servi des *Étymologies* d'Isidore de Séville - une des premières encyclopédies médiévales - qui constituent un passage obligé dans la littérature médiévale et théologique. Pour les chapitres consacrés aux végétaux, Voragine reprend des extraits du livre *De l'agriculture des Étymologies*.

On trouve aussi la présence d'un récit apocryphe concernant l'enfance de Jésus dans le texte 3 (*Maria Virgo signatur per balsamum*) : dans ce récit qui n'est pas contenu dans la Bible, la Vierge s'arrête dans les vignes d'Enggadi pendant sa fuite en Égypte ; dans cette vigne, il y a sept fontaines : dans l'une de ces fontaines, la Vierge y baigne le Christ.¹⁷³

Voragine inclut aussi une prière dans le texte 18 (*Maria alio Modo comparatur Virgæ*) : « *Maria mater gratiæ, mater misericordiæ, tu nos ab hoste protege, etc.* », issu du petit office de la Vierge dans le rite dominicain.

Dans la plupart des cas, Voragine reprend littéralement la source qu'il cite.

revolveret, cuncta quæ audierat et viderat, puto quod quidquid humanæ virtutis est cogitare non sufficiat. Nam si diligebat ex toto corde Christum, novis tamen inflammabatur quotidie præsentia absens affectibus desideriorum. Tanto siquidem validius, quanto divinitus illustrabatur visitationibus interioribus. Fuit autem plena consolatione propter filium quem ad Patris dexteram sublimari videbat. Et fidelium instructionem, quia eorum magistra remanserat, et Apostolos, et discipulos docebat. Hieron. ubi supra. **Ecce Domino Jesu ascendente in cælum, Virgo vacat in schola virtutum ac meditatur in lege mandatorum Dei, ut ipsa sit forma discipulis Christi et exemplum perfectionis. Conversabatur cum Senatoribus cæli in Curia Paradisi, sub disciplina Spiritus S. Invenitur prima inter primas cohortes summi Regis, quorum vita jam non erat in terris, sed in cælis.** »

¹⁷⁰ BATAILLON L.-J., « Iacopo da Varazze e Tommaso d'Aquino », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie. Etudes et documents*, op.cit., XVIII, p.22-29.

¹⁷¹ BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, rééd. publiée sous la dir. de BOUREAU A., op.cit., p.XLI.

¹⁷² JACQUES DE VORAGINE, *Mariale aureo*, FERRUA V. (éd.), op.cit, p.491.

¹⁷³ Voir DELUZ C., « L'Orient en ses jardins dans la littérature de voyage occidentale », dans GIRAULT P.-G., *Flore et jardins: usages, savoirs et représentations du monde végétal au Moyen Age*, Paris, Le Léopard d'or, 1997, p.216 : « Enfin, même s'il s'agit de récits apocryphes, les pèlerins qui vont en Egypte s'arrêtent au célèbre Jardin du baume, où Jésus enfant aurait joué pendant son exil en ce pays. Le notaire italien Nicolas de Martoni en parle longuement : « On dit que lorsque Notre Dame, la Reine du monde et la régénératrice du genre humain se trouvait là et craignait pour son cher enfant à cause d'Hérode, elle pleura dans ce jardin et les pieds du baume surgirent de ses précieuses larmes. Mais d'autres disent, et cela me semble plus exact, que les langes du Seigneur étaient dans la fontaine et qu'elle voulait les faire sécher au soleil, alors les arbres du baume surgirent aussitôt par miracle dans le jardin pour que les langes ne soient pas étendus par terre » (*Relation du pèlerinage à Jérusalem de Nicolas de Martoni* [1394-1395], éd. Le Strange, *Revue de l'Orient latin*, t. III, 1895, p.604) » .

Les autres sources

Par ailleurs, les sources païennes sont assez rares (Valerio Ferrua note qu'elles ne dépassent pas la dizaine d'occurrences dans le *Liber marialis*, comme pour la *Légende dorée*)¹⁷⁴. Dans nos 18 chapitres, Voragine cite une fois l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, une fois Palladius et deux fois Aristote, ce qui est assez peu pour des chapitres concernant les plantes. Pline et Palladius constituent deux références essentielles au Moyen Âge : Pline l'Ancien eut une grande place pendant tout le Moyen Âge, notamment dans les domaines de la zoologie, de la botanique et de la minéralogie¹⁷⁵. Quant à Palladius, son *Opus agriculturae*, qui résume et simplifie la littérature agronomique latine, s'impose réellement comme une référence en matière agricole à partir du XII^e siècle¹⁷⁶. Enfin, Aristote a été redécouvert grâce aux traductions de l'arabe au XII^e siècle.

Le recours aux encyclopédies ?

Pour bâtir ses comparaisons avec des végétaux, Jacques de Voragine a sans doute consulté des encyclopédies : il a avec certitude utilisé les *Étymologies* d'Isidore de Séville et l'*Histoire naturelle* de Pline puisqu'il les cite, mais peut-être s'est-il aussi servi d'œuvres plus récentes créées par des membres de son ordre ? En effet, pour décrire certains végétaux qu'il n'a sans doute jamais vus et pour connaître leurs propriétés, Voragine a sûrement dû se documenter dans des livres spécialisés. Certes, certaines informations comme les vertus des plantes se retrouvent aussi dans les Postilles d'Hugues de Saint-Cher, mais on peut penser qu'il a surtout trouvé les informations qu'il recherchait dans des ouvrages de vulgarisation des connaissances scientifiques, très populaires au XIII^e siècle : les encyclopédies. De nombreux frères mendiants ont rédigé ce type d'ouvrage ; il a pu, entre autres, se référer au *Speculum Majus* du dominicain Vincent de Beauvais, au *Bonum universale de apibus* du dominicain Thomas de Cantimpré, au *De vegetabilibus* du dominicain Albert le Grand, ou au *De proprietatibus rerum* du franciscain Barthélémy l'Anglais...

En regardant ces quatre ouvrages, qui ne constituent qu'une part modeste de la production « encyclopédique » du XIII^e siècle, on retrouve quelques éléments similaires dans le *Liber marialis* de Jacques de Voragine. Il a sans doute consulté ce genre d'ouvrage mais peut-être pas de façon systématique. En effet, les informations que donne Voragine dans son *Liber marialis*, sur les végétaux et leurs caractéristiques se retrouvent dans les encyclopédies. Comme le montre le tableau ci-dessous, plusieurs éléments se retrouvent à la fois dans le *Liber*

¹⁷⁴ JACQUES DE VORAGINE, *Mariale aureo*, FERRUA V. (éd.), op.cit., p.17.

¹⁷⁵ JACQUART D., « Vestiges romains dans la science médiévale », *Savoirs d'anciens, Médiévales*, Saint Denis, P.U.V., printemps 1994, p.8.

¹⁷⁶ GAULIN J.-L., « Agronomie et élaboration médiévale : de Palladius aux préceptes cisterciens d'économie rurale », *Savoirs d'anciens, Médiévales*, Saint Denis, P.U.V., printemps 1994, p.63.

marialis de Voragine, le *Speculum Majus* de Vincent de Beauvais¹⁷⁷ et le *De proprietatibus rerum* de Barthélémy l'Anglais¹⁷⁸ ...

Jacques de Voragine	Barthélémy l'Anglais	Vincent de Beauvais
<p>Psalmista¹⁷⁹ quoque dicit, quod si amygdalus vetusta clavis perforetur, emittet gemmas et depurabitur humor in medulla, et amplius fructificabit.</p>	<p>De amigdalibus autem dicit Aristoteles in libro De plantis quod indigent cultura, et maxime quando sunt antique, unde si clavis perforentur, emittent quoddam gummi et depurabitur humor in medulla, qui materia est ipsius fructus (Lib. 17, Cap. III, de amigdalo)</p>	<p>Arist. In lib. De Plantis. Arbor amygdalus habet gumi, cum cujus fructu statim sit semen, et operitur operculo, et a quibusdam seminibus malis arbores bone prodeunt, ut ab amygdalis amaris. (Lib. 13, Cap. II, de amygdalo)</p>
<p>Secundum signum est, si balsamum purum ponatur in aqua, statim fundum petit, et ibi quiescit; si autem est balsamum mixtum, statim superenatat. [...] Tertium signum est, quia si balsamum purum ponatur in lacte, statim coagulatur. [...] Quartum signum est, quia balsamum verum, si in manu teneatur, et radio solis exponatur, statim ignescit et calescit, ita ut vix in manu teneri possit; Balsamum autem mixtum nihil horum facit.</p>	<p>cujus guttam adulterant admixto cyprio oleo sive melle, sed cognoscitur sophisticatum cum melle, si gutta lacti instillata fuerit coagulata; cum oleo vero, si aque admixta facile fuerit resoluta, quia ut oleum enatat super aquam. Si vero non fuerit sophisticatum, statim in aqua recenti petit fundum, vestem etiam mundam quam tangit non maculat neque polluit. Balsama autem si pura fuerint, tantam vim habent, ut si sol excanduerit, sustineri in manu non possint. (Lib. 17, Cap. XVIII, de balsamo)</p>	<p>Ø</p>

¹⁷⁷ VINCENT DE BEAUVAIS, *Bibliotheca mundi seu venerabilis viri Vincentii Burgundi, ex ordine praedicatorum episcopi bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale, omnia nunc recognita, correctissime, castigata, citationibus, summiis, observationibusque quibus hactenus caruerunt, illustrata. Opera ac studio Theologorum Benedictinorum collegii vedastini in Academia Duacensi. Duaci, ex officina typographica Baltazaris Belleri, sub Circino aureo, anno MDCXXIV*, [Lyon, Bibliothèque municipale, 22521 T.01].

¹⁷⁸ BARTHÉLÉMY L'ANGLAIS, *De proprietatibus rerum*, Livre XVII, VENTURA I. (éd.), vol. VI, Turnhout, Brepols, 2007.

¹⁷⁹ Il s'agit en fait d'Aristote.

<p>Secundo palma est honorabilis ad triumphum; unde antiquitus, in signum victoriæ, dabatur palma in manibus triumphantis. [...] Tertio consideratur quantum ad fructus quos produxit. Sed notandum quod palma tunc multum fructificat, quando plantata est in terra arida, vel quando radiis solis est exposita, vel quando palmæ masculinæ est vicina: quia afflata ex vento masculinæ palmæ dicitur fructificare, et maxime si de fructu masculinæ palmæ ponatur ad radicem palmæ fœmininæ.</p>	<p>Palma est arbor victorialis sic dicta, ut dicit Isidorus libro XVII, quod manus vitricis sive obtinentis victoriam est ornatus, vel quia est ad modum palme hominis habens ramos. [...] Palmarum duplex est species, scilicet masculus et femina; masculus primo floret, femina post in germen prorumpit, nec fructificat femina, nisi ita sit propinqua masculo, ut saltem mediante vento odore masculi femina perfundatur. (Lib. 17, Cap. CXVI, de palma)</p>	<p><i>Ambro. In exaemeron.</i> In palmis discernitur a faemina masculus et est quod mireris in arboribus discretio sexus. Nam vides palmam, quae dactylos generat, plerumque inclinantem ramos suos, et subjicientem, atque amplexus speciem praetendentem ei arbori, quam marem palmam pueri rusticorum appellant. Illa ergo palma est foemina et sexum subjectionis specie confitetur. [...] <i>Ex lib. De na. Re.</i> Palmae videlicet mas, et foemina numquam fructificant nisi pares ita vicinae sint, quod ramis superioribus se invicem inclinatis amplectantur et hoc sit tantummodo tempore verno. (Lib. 13, Cap. XXXII, De sexus in ea discretione)</p>
<p>Secundo oliva est signum reconciliationis factæ, unde dicitur in Historiis Romanorum, quod quando Legati Romanorum mittebantur pro pace offerenda, ramos olivarum portabant; Et quantum ad hoc ostenditur, qualis fuerit quantum ad Deum, quia ipsum nobis reconciliavit. [...] Tertio oliva est signum victoriæ assecutæ; nam, sicut dicit Plinius, olim apud Athenas victores consueverunt coronari ramis olivarum.</p>	<p>Est autem arbor pacis et insignis, ut dicit idem [Isidorus]. Nam, ut dicit Romanorum historia, sine olivarum ramis non mittebantur legati pro pace aliqua obtinenda sive aliis offerenda. [...] Immo secundum Plinium libro XV victores apud Athenas quondam olea coronabantur (Lib. 17, Cap.CXI, de olea)</p>	<p>Isidorus. Olea ets arbor pacis insignis, cujus fructus oliva, succus oleum dicitur. [...] Plin. Minoribus quoque triumphis ovantes Athenae victores olivo coronant. (Lib. 13, Cap. XXVIII, de olea)</p>

Mais, il est difficile d'établir quels ouvrages encyclopédiques Jacques de Voragine a effectivement consultés. Il est toutefois indéniable que Voragine a eu recours à ce type d'ouvrage. Mais, en ce qui concerne l'utilisation du *Speculum Majus* de Vincent de Beauvais dans le *Liber marialis*, on peut rejoindre Alain Boureau¹⁸⁰ : il n'a sans doute pas utilisé le *Speculum Majus*, ou alors de façon tout à fait marginale pour ses chapitres sur les végétaux.

¹⁸⁰ En effet, pour A. Boureau, le *Speculum* était « sans doute d'accès difficile et rare, à l'inverse des petits légendiers dominicains », dans BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, rééd. publiée sous la dir. de BOUREAU A., op.cit., p.XLIII.

Jacques de Voragine, quoique assez conservateur, n'était donc pas fermé à la science. De plus, A. Boureau rappelle que Chiara Frugoni a montré qu'il y avait un lien entre les considérations naturalistes de Witelo (XIII^e siècle) et celles de Voragine dans son troisième sermon sur saint François, dans lequel il utilise Aristote pour suggérer que les stigmates pouvaient venir de la force de l'imagination du saint¹⁸¹. Voragine prenait donc en compte la science contemporaine et pouvait l'utiliser dans ses sermons.

L'utilisation de ses propres recueils de sermons-modèles

Enfin, pour compiler son *Liber marialis*, Jacques de Voragine s'est sans nul doute servi d'éléments déjà utilisés dans sa propre prédication ou dans ses sermons modèles. Ainsi, comme Voragine avait repris dans son recueil *De Sanctis* des éléments de la *Légende dorée*, il reprend dans son *Mariale* des éléments de ses écrits précédents. En effet, le *Liber Marialis* a été rédigé à la fin de la vie de Voragine : avant ce recueil, le dominicain avait rédigé trois recueils de sermons-modèles et acquis une longue expérience. Peut-être a-t-il rassemblé dans ce recueil-bilan des passages qui lui semblaient importants ?

L'auteur a donc compilé sa propre production. Toutefois, il faut noter qu'il y a parfois des développements différents du même élément végétal. L'amandier est un bon exemple. En effet, dans le sermon du huitième dimanche après Trinité du *De Tempore*, consacré à la triple différence des arbres et à ce qu'elle symbolise spirituellement, Jacques de Voragine prend l'exemple de l'amandier, en s'appuyant sur les connaissances d'Aristote, qu'il cite très souvent. Dans ce sermon, on a presque un petit traité d'agriculture inspiré d'Aristote (importance du lieu, période de plantation...). Or, dans le *Mariale*, Voragine fait une seule fois mention d'Aristote (« *quod si amygdalus vetusta clavis perforetur, emittet gemmas et depurabitur humor in medulla, et amplius fructificabit* »), et cite à ses côtés Isidore et Palladius. De plus, dans le *Liber marialis*, l'évocation de l'amandier est plus simple, plus descriptive : on parle de sa douceur et de son amertume, on décrit son fruit comme une longue noix et on rappelle qu'elle est une des premières fleurs à naître.

Voragine réutilise parfois les mêmes idées dans ces recueils de sermons et dans le *Liber marialis* ; parfois il peut utiliser la même image qu'il met en parallèle tantôt avec le Christ, tantôt avec la Vierge.

Voici quelques exemples de similitudes entre les recueils de sermons-modèles et le *Liber marialis* (on remarquera que pour le dernier texte, qui compare la Vierge à l'olivier la structure et les idées sont presque exactement les mêmes) :

¹⁸¹ FRUGONI C., *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per immagini e parole fino a Giotto ed a Bonaventura*, Turin, Einaudi, 1993, p.31, citée dans BOUREAU A., « Introduction », dans JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, rééd. publiée sous la dir. de BOUREAU A., op.cit., p.XLII.

<p>EODEM DIE, SABBATO POST CINERES SERMO II (<i>Quadragesimales</i>) <i>De beata Virgine, in quo ejus dignitas et pietas demonstratur.</i></p> <p>[...]</p> <p>Arbor cedrina istius navis fuit Christus qui assimilatur cedro non tantum propter sui sublimitatem, sed etiam propter fructus qualitatem. Poma enim cedrina in aliqua sui parte sunt dulcia, in aliqua sunt acetosa et in alia inter dulce et acetosum sunt media, per quae signantur in Christo tres substantiae. Ejus enim divinitas fuit dulcissima, ejus caro fuit amaritudine plena, ejus anima fuit dolore plena, in quantum naturae suae relicta patiebatur, et fuit dulcedine plena, in quantum fruebatur.</p> <p>[...]</p>	<p><i>Texte 4 : Maria comparatur Cedro. (Liber marialis)</i></p> <p>[...]</p> <p>Secundo Cedrus quantum ad fructum consideratur. Nam poma illius Cedri in aliqua parte sunt dulcia, in aliqua sunt acetosa, in aliqua parte inter dulce, et amarum, et acetosum sunt media. Similiter beata Virgo, aliquando fuit plena dulcedine, aliquando amaritudine, aliquando in utroque similiter.</p> <p>[...]</p>
---	---

<p>DE ASSUMPTIONE VIRGINIS GLORIOSÆ. SERMO VII. (<i>De Sanctis</i>) <i>Quomodo omnes ordines angelicos visitavit, visitando percurrit, atque transcendit.</i></p> <p>[...]</p> <p>Respondet illa et dicit: Non vos desero, sed <i>sicut balsamum aromatizans</i> inter vos maneo. Sicut enim dicit Glossa ibi: Omnia quæ in balsamo sunt, virtuosa sunt, scilicet lignum, cortex, semen et liquor. Similiter omnia quæ in Virgine fuerunt. Per lignum namque intelligitur ipsius beatæ Mariæ corpus virgineum: per corticem ejus exterior conversatio: per semen ejus anima quæ fuerat in tam puro corpore seminata: per liquorem sive balsamum, ejus filius benedictus intelligitur.</p> <p>[...]</p> <p>Respondet illa et dicit: Non vos desero, sed tanquam <i>balsamum non mixtum</i> vobiscum maneo. Sicut namque dicit Isidorus et habetur in glossa, Balsamum non mixtum per tria cognoscitur, scilicet quando lac coagulat, quando in aqua non superenatat, et quando laneam vestem non maculat.</p> <p>[...]</p>	<p><i>Texte 3 : Maria virgo signatur per Balsamum. (Liber marialis)</i></p> <p>[...]</p> <p>Sicut autem dicit Glossa, Omnia quæ sunt in balsamo virtuosa sunt, scilicet, lignum, fructus et liquor.</p> <p>Lignum quidem est virtuosum et fructuosum, fructus virtuosissimus, et liquor fructuosus et suavissimus; et ideo bene per balsamum beata Virgo significatur, quia omnia, quæ in ipsa fuerunt fructuosa, virtuosa et fructifera extiterunt, scilicet lignum, id est, corpus virgineum, quod in tantum fuit fructuosum, quod Deum traxit in suum uterum. <i>Dum esset Rex in accubitu suo nardus mea dedit odorem suum</i> (Cant.1, 11).</p> <p>[...]</p> <p>Secundo fructus balsami est pretiosus. Est autem ejus fructus in colore rubicundus, in odore aromaticus, et intus videtur esse melleus, et signat fructum Virginis benedictum, scilicet Jesum Christum:</p> <p>[...]</p> <p>Tertio est in balsamo liquor pretiosus. Rami enim inciduntur, et inde stillat liquor balsami miri odoris; et iste odor fuit in Virgine gloriosa, quæ dicit: <i>Balsamum non mixtum odor meus</i> (Eccl. 24, 21). Et potest intelligi iste odor, vel de odore uteri virginalis, vel de odore suæ sanctitatis</p>
---	---

<p>DOMINICA TERTIA. SERMO II. (De Tempore) <i>De eadem materia, de convenienti similitudine naviculæ ad Ecclesiam militantem ex auctoritate Chrysostomi quoad octo.</i></p> <p>Quinto describit quantum ad arborem, quæ in navi erigitur, dicens : <i>Erecta in medio ipsa salutaris arbore crucis.</i> De ista arbore dicitur : <i>Cedrum de Libano tulerunt ut facerent tibi malum.</i> Sunt autem duo genera cedrorum, scilicet quæ nascitur in Libano, quæ est valde alta et odorifera, et significat crucem, quæ adeo alta fuit, quod ejus virtus ad cælum ascendit, adeo odorifera quod patrem reconciliavit. Est alia cedrus maritima, quæ poma producit triplicem substantiam habentia : quarum prima est calida, media temperata ; ultima frigida. Ista igitur cedrus maritima est crux sancta, quæ produxit pomum, id est, Christum, in quo fuit triplex substantia, scilicet deitas, anima, et caro. Prima scilicet deitas fuit valde calida, quia omnium vitiorum consumptiva, et omnium cordium instammativa. <i>Deus noster ignis consumens est.</i> Media scilicet anima fuit valde temperata, quia omnes virtutes in ea suum tenere medium, nec unquam aliqua ad suum declinavit extremum. Ultima scilicet caro fuit frigida, quia ab omni concupiscentia penitus aliena. [...]</p>	<p><i>Texte 4 : Maria comparatur Cedro. (Liber marialis)</i></p> <p>Cedrus signat Mariam, juxta illud: <i>Quasi Cedrus exaltata sum in Libano</i> (Eccl. 24, 17), Sunt autem duo genera Cedrorum: una quæ nascitur in Libano, alia quæ nascitur in locis maritimis. Prima est, quæ consideratur quantum ad arborem, et fructum, et succum; Arbor autem istius Cedri est alta; et imputribilis, et odorifera, et semper virens [...]</p> <p>Secundo est quædam cedrus maritima, quæ est parva, sed fructuosa, et odorifera, et signat beatam Virginem Mariam, quæ fuit parva per humilitatem, fructuosa per fæcunditatem, et odorifera per sanctitatem. Poma autem hujus cedri triplicem habent substantiam. Prima est calida, media est temperata, ultima frigida, et signat Christum qui fuit fructus hujus cedri, in quo fuerunt tres substantiæ, scilicet Deitas, anima, et caro. [...]</p>
--	---

DE ASSUMPTIONE VIRGINIS GLORIOSÆ.

SERMO VI. (De Sanctis)

Quomodo 1. omnes beatorum ordines visitavit, visitando percurrit, et 2. percurrendo in sua assumptione transcendit.

[...]

Respondet illa: Non vos filii desero, sed quasi palma exaltata in Cades, vobiscum maneo. Per palmam namque victoria intelligitur, per Cades vero quæ interpretatur sancta, Martyres significantur, qui fuerunt sancti, id est sanguine tincti. In Virgine autem erat et victoria amoris ad amorem, et doloris ad dolorem;

[...]

Respondet illa et dicit: Non vos desero, sed quasi oliva speciosa in campis vobiscum maneo. Sancti namque Patres operibus misericordiæ intenti fuerunt; **Virgo autem Maria habuit misericordiam quasi naturalem, ideo dicitur, quasi oliva. Solus enim Deus est ipsa oliva, et ipsa misericordia;** cæteri Sancti habent oleum, id est, compassionis affectum: Virgo autem gloriosa est quasi oliva, quia misereri est sibi quasi verum in naturam.

Habet etiam quasi totalem misericordiam, ideo dicitur, quasi oliva speciosa. Illa enim oliva est speciosa quæ est pulchra in ramis, in foliis et in fructus; sic et ipsa habet misericordiam, et in corde exhibendo compassionis affectum, et in opere conferendo miserationis auxilium.

Habet etiam misericordiam universalem. Sunt quidam Sancti qui habent misericordiam specialem, quia subveniunt quibusdam, et quibusdam non. Sunt quidam Sancti qui habent misericordiam particularem, quia in quibusdam infirmitatibus habent virtutem curandi. Sunt qui habent misericordiam localem, quia majora beneficia præstant in locis sepulturæ. Sunt qui habent misericordiam temporalem, quia in aliquibus temporibus magis subveniunt.

Misericordia autem Virginis est sicut oliva in campis, quia ejus misericordia est omnibus personis, infirmitatibus, et omnibus locis, et omnibus temporibus. Dicat ergo: Non vos desero, sed vobiscum maneo per misericordiam quam habeo sic naturalem, sic totalem, et sic universalem.

[...]

Texte 13 : Maria alio modo comparatur Olivæ. (Liber marialis)

Oliva signat Mariæ misericordiam, de qua oliva ipsa dicit: *Quasi oliva speciosa in campis* (Eccl. 24, 1). 1. Ex quibus verbis habetur, quod ipsa habet misericordiam excellentem, congruentem et patentem.

[...]

Vel potest dici, quod per hoc quod dicitur: *Quasi oliva speciosa in campis*, **notatur quod ipsa habet misericordiam naturalem, totalem et universalem.**

Habet quidem misericordiam naturalem, quod notatur per hoc quod dicitur, Quasi oliva. Solus Deus est ipsa oliva, quia ipse est ipsa sua misericordia, quia sibi proprium est et naturale semper misereri et parcere: Virgo autem Maria est quasi oliva, quia in tantum est misereri assueta, et ad misericordias ita prompta, quod quodammodo est Deo simillima.

Secundo habet misericordiam totalem, quod notatur per hoc quod dicitur speciosa. Illa enim oliva est speciosa, quæ in tota parte sui est pulchra, in ramis, in foliis et in fructibus. Sunt qui habent misericordiam in ramis, id est, in corde per affectum compassionis: sunt qui habent in foliis, id est, in verbis per affectum exhibitionis. Virgo autem Maria est oliva speciosa, quia habet misericordiam in corde, **exhibendo maternæ compassionis affectum:** et in ore, in advocando pro nobis apud Deum: **et in opere, exhibendo suæ miserationis auxilium.**

Tertio habet misericordiam universalem, quod notatur per hoc quod dicitur, in campis. Sunt quidam Sancti qui videntur habere misericordiam specialem, qui aliquibus subveniunt, quibusdam non. Quidam particularem, qui super aliquibus infirmitatibus videntur accepisse a Deo potestatem curandi. Sicut Antonius super adustione cujusdam ignis: Et Leonardus super inclusos in custodia carceris. Quidam localem: qui majora beneficia præstant in aliquibus locis, puta sepulturæ, et ubi eorum reliquiæ conservantur. **Quidam temporalem:** quia aliquibus temporibus magis subveniunt, sicut patet in martyribus et in aliis Sanctis, qui tempore suæ passionis, et canonizationis, scilicet quando efficiuntur Christi milites sunt se invocantibus magis liberales. **Misericordia autem Virginis est sicut oliva in campis: quia omnibus est universalis atque communis, scilicet omnibus personis, super omnibus morbis, in omnibus locis, et cunctis temporibus.**

Jacques de Voragine a donc puisé dans plusieurs fonds pour composer son *Liber marialis*. Il s'agit effectivement d'une œuvre de compilation qui constitue le fruit d'une sélection et d'une mise en ordre de ces sources. En ce sens, on peut dire que si le *Liber marialis* ne se démarque pas par son originalité (même si sa forme constitue un *unicum*, comme le rappelle Valerio Ferrua), il est cependant une œuvre personnelle avec son mécanisme propre. Il reste à savoir pour quel public Voragine avait rédigé ce recueil marial.

À QUEL PUBLIC LE *LIBER MARIALIS* EST-IL DESTINÉ ?

Avec l'arrivée des frères mendiants, le XIII^e siècle marque un point décisif dans l'histoire de la prédication médiévale. Grâce à eux, l'action pastorale s'intensifie et de nouveaux matériaux d'aide à la prédication apparaissent. Les frères prêchent évidemment dans les églises conventuelles des villes, mais aussi dans les rues et dans les églises séculières s'ils obtiennent la permission du clergé local.

Les frères peuvent aussi prêcher en plein air, sur les grandes places qui prolongent l'espace intérieur des églises à partir des années 1230-1240, comme par exemple à Florence, devant l'église dominicaine Santa Maria Novella dont l'espace a été agrandi pour pouvoir accueillir un plus grand nombre d'auditeurs au XIII^e siècle¹⁸². Le temps de la prédication le plus important était sans doute le Carême, parce qu'il invitait à la confession annuelle depuis le concile de Latran IV (1215). Mais les frères prêchaient à de nombreuses occasions. Il est en revanche difficile de savoir qui assistait réellement aux sermons au XIII^e siècle. Les témoignages des prédicateurs se contredisent souvent : David D'Avray rappelle que si Humbert de Romans déplore que les pauvres n'assistent que rarement aux sermons ; parallèlement, Guibert de Tournai affirme que si les pauvres suivent les prédicateurs, les riches, au contraire, ne s'en préoccupent guère¹⁸³. Le public des frères est donc difficile à déterminer, mais il ne peut pas être réduit à la population urbaine et à une classe sociale particulière : les frères partaient parfois prêcher dans les campagnes alentours et l'on peut très bien imaginer que plusieurs groupes sociaux se mêlaient pour écouter la prédication des frères.

Dans l'Italie du XIII^e siècle, il n'existe pas comme en France des *reportationes*, ces notes prises par des auditeurs de sermons : la seule source d'information sur la prédication italienne est constituée par les collections de sermons-modèles en latin « composées dans le calme d'un cabinet de travail »¹⁸⁴. C'est le cas de Jacques de Voragine.

¹⁸² BATAILLON L.-J., « Approaches to the study of medieval sermons », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie. Etudes et documents*, op.cit., I, p.24.

¹⁸³ D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.29.

¹⁸⁴ GAFFURI L., « La prédication en Italie au XIII^e siècle », dans HEULLANT-DONAT I. (dir.), *Cultures italiennes*, op.cit., p.203.

Le Liber marialis : quel lectorat ?

Le *Liber marialis* de Jacques de Voragine a sans doute été écrit dans ces conditions : œuvre de dévotion, il n'a pas de destinataire explicite. En effet, Jacques de Voragine, dans son prologue, parle seulement de « *quilibet* », c'est-à-dire « qui voudra ». Il serait vain de chercher dans le discours doctrinal un signe quelconque qui nous indiquerait les destinataires de ce recueil. De la même façon, il n'y a pas non plus chez Voragine de désir d'approfondir la doctrine : l'auteur n'est pas un théologien, il ne cherche pas à entrer dans les débats de son temps, comme par exemple celui de l'Immaculée conception (Voragine s'en tient, on l'a vu, à la croyance acceptée selon laquelle Marie a été purifiée dans le ventre de sa mère Anne). Nous en sommes donc réduits aux hypothèses... Néanmoins, en examinant le *Liber marialis*, on peut tenter de déterminer les destinataires potentiels de cet ouvrage et l'usage qu'ils devaient en faire.

Lorsque l'on observe les 18 chapitres consacrés aux végétaux, on remarque d'emblée des répétitions nombreuses et un style d'écriture assez sec, difficile donc à lire de façon continue. Stefania Bertini Guidetti parle d'une écriture « sèche et dépourvue d'une quelconque complaisance »¹⁸⁵. En effet, il n'y a pratiquement aucune trace d'oralité, ni de formules de communication, aucune trace non plus d'*exempla*, ces petits récits édifiants très appréciés du public : le discours est le plus neutre possible. Certains chapitres ont une forme quasiment squelettique (par exemple le texte 2, *Maria quomodo sit arbor caelestis*) ; d'autres sont un peu plus développés, mais ils n'échappent pas à certaines répétitions. On peut penser que si ces chapitres sont trop schématiques et s'ils sont peu soucieux du style, ils ne sont pas destinés à la lecture privée.

D'autres indices font privilégier l'hypothèse d'un recueil pratique pour les prédicateurs : les citations bibliques sont très souvent coupées ; ce qui implique que le lecteur du *Liber marialis* ait une assez bonne culture biblique pour pouvoir reconstituer seul la citation biblique complète. D'autres passages concernant l'Écriture Sainte sont assez elliptiques ; par exemple, dans le texte 12 (*Maria comparatur olivae*) Jacques de Voragine parle de façon très elliptique de « cette femme très sage qui réconcilia Dieu à son époux, parce qu'elle réconcilia Dieu au genre humain » (« *illa mulier sapientissima, quae reconciliavit Deum viro suo [...] quia Deum reconciliavit generi humano* »). Il s'agit en fait d'Abigayil, femme de Nabal, puis de David. Pour faire immédiatement le lien avec Abigayil et David, le lecteur devait avoir une bonne culture religieuse. Le public auquel était destiné ce recueil était donc un public avec une bonne connaissance de la Bible.

Par ailleurs, on trouve dans le texte 9 (*Maria comparatur Libano*), un développement sur le genre du mot « *Libanus* ». Ce mot, nous explique Voragine, a plusieurs sens selon qu'il est au masculin, au neutre ou au féminin : au masculin, il indique un mont, au neutre il indique de l'encens, et au féminin, il indique un arbre. Mais, ajoute Voragine, lorsqu'on parle de l'arbre, on peut aussi utiliser le masculin, et c'est ce que fait la Bible. En effet, Voragine nous explique que parfois, pour que s'exprime mieux la compréhension de l'Esprit saint, l'Écriture Sainte trahit les règles de Donat, grand grammairien latin du IV^e siècle,

¹⁸⁵ « è asciutta e priva di qualsiasi compiacimento », dans BERTINI GUIDETTI S. (dir.), *I Sermones di Iacopo da Varazze. Il potere delle immagini nel Duecento*, Firenze, SISMEL, ed. del Galluzzo, 1998, p. 51.

maître de saint Jérôme et auteur d'un manuel qui a un grand succès pendant tout le Moyen Âge¹⁸⁶. En latin, les noms d'arbres sont féminins ; or, la Bible dit « *Quasi Libanus non incisus* »¹⁸⁷ : elle considère donc le « *Libanus* » comme un mot masculin. Cette considération grammaticale qui arrive dès le début du chapitre implique que, si le *Liber marialis* est un recueil de sermons-modèles, ces sermons mis à l'oral sont destinés à un public latiniste. Cela implique aussi qu'il s'agit d'un lectorat ou d'un public assez pointilleux sur la langue latine puisque Voragine semble avoir besoin de justifier l'utilisation erronée dans la Bible du masculin pour désigner un mot habituellement féminin. Même si cette distinction est basique (la différence entre les trois genres est un des apprentissages de base de la grammaire latine¹⁸⁸), il est surprenant de voir un tel souci de la correction grammaticale dans un recueil de méditation pieuse ou dans un recueil de sermons-modèles prévus pour un public laïc. On retrouve ce souci de précision dans le texte 8 (*Maria comparatur horto deliciarum*), dans lequel il précise qu'il existe une autre version d'une citation biblique¹⁸⁹. Ces précisions contrastent avec le désintéret que semble accorder Voragine au style et à la forme de certains chapitres : on peut penser que, dans son recueil, il a voulu aller à l'essentiel et ne fournir que les informations qui lui semblaient importantes et pertinentes (les divisions principales avec les citations bibliques et les autorités correspondantes).

On trouve aussi plusieurs références à l'Antiquité grecque ou romaine :

Texte 14 : *Maria comparatur Palmæ*

« Le palmier est digne du triomphe; dans l'Antiquité, en signe de victoire, on mettait une palme aux mains des vainqueurs. »

« *Secundo palma est honorabilis ad triumphum; unde antiquitus, in signum victoriæ, dabatur palma in manibus triumphantis.* »

Texte 12 : *Maria comparatur Olivæ*

« L'olivier est le signe de la réconciliation, d'où ce que dit l'*Histoire des Romains*, à savoir que quand on envoyait des légats romains pour offrir la paix, ces derniers portaient des rameaux d'olivier.

[...]

L'olivier est le signe de la victoire, car, comme le dit Pline, autrefois à Athènes les vainqueurs avaient l'habitude d'être couronnés de rameaux d'olivier. »

« *Secundo oliva est signum reconciliationis factæ, unde dicitur in Historiis Romanorum, quod quando Legati Romanorum mittebantur pro pace offerenda, ramos olivarum portabant;*

[...]

¹⁸⁶ Voir SOT M. (dir.), BOUDET J.-P., GUERREAU-JALABERT A., *Histoire culturelle de la France : le Moyen Âge* (t.1), Paris, Ed. du Seuil, Points, 2005 (1^{ère} édition en 1997), p. 106-107, 126-127 et 160-161. Ils montrent l'importance qu'a eu Donat pour l'apprentissage de la grammaire latine au Moyen Âge, aussi bien dans les milieux laïcs que cléricaux.

¹⁸⁷ JACQUES DE VORAGINE, *Liber marialis* (texte 9 : *Maria comparatur Libano*): « Libanus signat beatam Mariam, juxta illud: *Quasi Libanus non incisus vaporavi habitationem meam* (Eccl. 24, 17). Sed notandum, quod Libanus in masculino accipitur pro monte, in fœminino pro arbore, in neutro pro thure, et tamen hic pro arbore in masculino ponitur. Scriptura enim sacra aliquando transgreditur regulas Donati, ut certius exprimat intellectum Spiritus sancti. Dicitur ergo de arbore: *Quasi Libanus non incisus, etc.* »

¹⁸⁸ SOT M. (dir.), BOUDET J.-P., GUERREAU-JALABERT A., *Histoire culturelle de la France : le Moyen Âge*, op.cit., p.106.

¹⁸⁹ JACQUES DE VORAGINE, *Liber marialis* (texte 8 : *Maria comparatur horto deliciarum*) : « *Secundo ventus aquilonaris ab isto horto fuit exclusus, et tertio fuit austro Spiritus sancti perflatus. Surge Aquilo, (alia littera habet, fuge aquilo) veni auster et perfla hortum meum, et fluent aromata illius* (Cant. 4, 16). »

Tertio oliva est signum victoriæ assecutæ; nam, sicut dicit Plinius, olim apud Athenas victores consueverunt coronari ramis olivarum.»

La référence à l'Antiquité est assez fréquente dans la littérature médiévale du XIII^e siècle. Elle touche aussi bien les clercs que les laïcs : Barthélémy l'Anglais dans son *Proprietatibus rerum* se rapporte parfois à l'Antiquité, on l'a vu, et le franciscain Servasanto de Faenza a écrit à la fin du XIII^e siècle un recueil de sermons « caractérisé par un goût pour les traits de l'Antiquité gréco-romaine¹⁹⁰ ». Parallèlement, le roman antique qui se développe au milieu du XII^e siècle, a un grand succès auprès des laïcs¹⁹¹.

Le *Liber marialis* pourrait donc être aussi bien destiné à des clercs qu'à de pieux laïcs pour lesquels il constituerait un ouvrage de méditation. Ce livre aurait pu être un support de dévotion pour les clercs et laïcs cultivés qui connaissaient le latin. En effet, en Italie, de nombreux laïcs connaissaient le latin et avaient un profond désir de s'impliquer davantage dans la vie religieuse. C'est d'ailleurs en Lombardie qu'apparaît le mouvement des *Humiliati* au XII^e siècle, ces laïcs urbains qui aspiraient à une vie apostolique et qui répandaient leurs idées par la prédication. Au XIII^e siècle, les laïcs italiens avaient un assez haut niveau d'éducation et certains n'hésitaient pas à s'adonner à l'exhortation pieuse. C'est le cas, évoqué par David D'Avray¹⁹², du laïc Albertano de Brescia, avocat italien du XIII^e siècle, qui prêchait sans doute dans le cadre d'une confraternité d'avocats. Ainsi, la différence entre culture cléricale et culture laïque tend à s'amoinrir au cours du XIII^e siècle.

Mais, si l'on ne peut pas écarter totalement cette hypothèse, les nombreuses répétitions et la sécheresse du style qui rendent la lecture continue du recueil peu aisée remettent en cause cette idée. De toute façon, ce type de lectorat (qui inclut surtout des laïcs) ne constituait qu'une petite part des lecteurs : en effet, les principaux lecteurs des collections de sermons étaient les frères dominicains et franciscains, les maîtres universitaires et les étudiants. Les nombreuses ellipses concernant l'Écriture nous incitent à penser qu'il s'agit bien d'un matériau pour prédicateur, qui donnerait les informations essentielles à retenir, sans fioritures. Le *Liber marialis* semble être plutôt un ouvrage destiné à un lectorat cléricale, habitué à la culture biblique et à la langue latine (même s'il est faux de croire que seuls les clercs maîtrisaient le latin). Le *Liber marialis*, même s'il n'est pas à proprement parler un recueil de sermons-modèles, aurait pu servir néanmoins de base ou de source d'inspiration pour des prédicateurs qui voulaient prêcher sur la Vierge. Dans ce cas, une autre question se pose : à quel public pouvaient s'adresser les sermons construits à partir du *Liber marialis* ?

¹⁹⁰ BATAILLON L.-J., « *Similitudines et exempla* dans les sermons du XIII^e siècle », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie. Etudes et documents*, op.cit., X, p.195.

¹⁹¹ Voir PETIT A., « Roman Antique », dans D.M.A., p.1239-1241.

¹⁹² D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.33.

Lecteurs immédiats et auditeurs ultimes

Comme l'a montré David D'Avray, il est difficile de savoir quels pouvaient être les auditeurs ultimes de ce type de sermons. En effet, les prédicateurs modifiaient forcément le texte écrit en le passant à l'oral : en ce sens, la prédication n'était pas un moyen de communication de masse (« *mass media* ») au sens strict, néanmoins, elle était sans doute ce qui s'en rapprochait le plus au XIII^e siècle.¹⁹³ De plus, pour cette même raison, il est assez difficile de savoir si les sermons des recueils étaient prêchés à des clercs ou à des laïcs. Les sermons modèles sont souvent indifférenciés et ils tendraient plus à refléter une culture religieuse partagée par divers groupes sociaux au XIII^e siècle. Par exemple, David D'Avray rappelle que dans un sermon de Guillaume Peyraut, on trouve l'indication suivante : « mais si le sermon est adressé à des clercs, il vaut mieux insister sur l'amour de l'Écriture Sainte »¹⁹⁴. Ce type d'incise nous montre que les sermons-modèles pouvaient être destinés indifféremment à un public laïc ou clérical. Le thème du sermon peut aussi parfois nous documenter sur le public auquel il est destiné. Par exemple, Laura Gaffuri en étudiant les sermons mariaux de Bartholomée de Brégance, a remarqué que Bartholomée n'hésitait pas à « reproduire presque à la lettre les termes de la polémique [liée à l'hérésie], en faisant du sermon le véhicule des traités antihérétiques les plus récents »¹⁹⁵. Ces sermons n'étaient évidemment pas destinés à n'importe quel public : ils devaient sans doute s'adresser à un public clérical, à l'abri de toute déviance hérétique. Ici le contenu « dangereux » du sermon implique que ceux qui l'entendent soient à même de faire la part des choses entre discours hérétique et discours orthodoxe. Dans le *Liber marialis* de Voragine, il n'y a rien de la sorte : Voragine respecte scrupuleusement l'orthodoxie et il a composé un ouvrage sans controverse et donc sans public défini. Laura Gaffuri note que dans le *Liber marialis* de Voragine, les rares allusions aux hérésies¹⁹⁶ sont tirées de la tradition ancienne (des traités de Jérôme et Augustin notamment) : par conséquent, l'hérésie « cesse d'être perçue dans sa tangibilité historique pour retomber dans l'indétermination »¹⁹⁷.

De plus, le latin des recueils abrogeait toute limite géographique. Il n'y avait donc pas ou très peu de différences entre les sermons pour les clercs et les sermons pour les laïcs dans les recueils de sermons-modèles. Ainsi, même si ces recueils devaient plutôt servir à la prédication populaire (on peut en effet imaginer que les autres clercs avaient accès aux mêmes matériaux de prédication et qu'il était plus délicat pour un prédicateur de faire un sermon que

¹⁹³ D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.4.

¹⁹⁴ Ibid., p.112: « *but if the sermon is to clerics, for them you should touched on the love of sacred scripture* ».

¹⁹⁵ GAFFURI L., « Paroles pour le clergé, paroles pour le peuple : définition de la foi et réfutation de l'hérésie dans deux sermonnaires mariaux du XIII^e siècle. », DESSI R. M., LAUWERS M. (dir.), *La Parole du prédicateur (V-XV^e siècles)*, op.cit., p. 352.

¹⁹⁶ Notamment le chapitre 122 (*De Purificatione Mariae*) : « [...] Dicunt tamen hæretici, quod virgo beata non fuit virgo post partum, sed filios habuit de Joseph, qui fratres Christi vocantur. Ad quod respondet Hieron. contra Claudium dicens, quod in Scriptura fratres quatuor modis dicuntur, scilicet natura ut Esau et Jacob, gente ut omnes Judæi, cognatione ut Abraham et Loth, affectu qui in duos scinditur, in spiritualem, et sic omnes Christiani dicuntur fratres; et communem, et sic omnes dicuntur fratres, quia sunt ex uno patre. Ibi non fuit seminum commixtio, quia non concepit ex seminum commixtione, sed mystico spiramine.[...] ».

¹⁹⁷ GAFFURI L., « Paroles pour le clergé, paroles pour le peuple : définition de la foi et réfutation de l'hérésie dans deux sermonnaires mariaux du XIII^e siècle. », DESSI R. M., LAUWERS M. (dir.), *La Parole du prédicateur (V-XV^e siècles)*, op.cit., p.361-362.

les autres clercs auraient déjà pu lire dans un recueil), il est difficile de montrer qu'ils ont été écrits précisément pour ce public. Par exemple, il est possible que l'auteur d'un recueil de sermons-modèles puisse insérer des sermons qu'il avait prêchés à l'origine au clergé. Par ailleurs, comme le rappelle Louis-Jacques Bataillon¹⁹⁸, même si l'on peut croire que les sermons universitaires étaient plus développés sur le plan théologique et philosophique, ce n'était pas toujours le cas et certains « sermons universitaires sont vraiment populaires d'une certaine manière » et, inversement, certains sermons destinés aux laïcs ou aux nonnes pouvaient contenir certaines difficultés ou des expressions philosophiques.

De plus, nombre de laïcs italiens qui écoutaient les sermons des frères mendiants étaient éduqués : pour David D'Avray, il est possible que les sermons issus des collections de sermons-modèles ne constituent qu'un second niveau de prédication, qui présuppose que le public laïc a appris les doctrines de base grâce à une prédication plus simple et didactique¹⁹⁹.

La meilleure hypothèse est que l'audience et la fonction de ces collections étaient relativement indéterminées. Par conséquent, c'est trop simplifier que de considérer les sermons-modèles comme un medium par lequel le clergé s'adressait aux laïcs²⁰⁰. Cette ambivalence entre sermons destinés aux laïcs et sermons destinés aux clercs devait donc être la règle au XIII^e siècle, excepté dans les recueils de sermons *ad status*, qui étaient spécifiquement destinés à un groupe social précis.

Le cas des congrégations mariales

Les congrégations sont des associations de laïcs qui se placent sous l'invocation d'un ou plusieurs saints patrons. Elles sont parfois encadrées par les frères mendiants. Les congrégations mariales dominicaines ont eu une assez grande importance dans l'Italie du nord²⁰¹. Grâce au large réseau d'institutions laïques qu'elles constituaient, les congrégations italiennes garantissaient à la prédication des frères un impact durable et efficace.²⁰² En effet, dans de nombreuses villes d'Italie, les églises dominicaines étaient le siège de congrégations mariales. La première congrégation mariale dominicaine a été créée entre 1244 et 1245 à Florence par Pierre de Vérone, pour défendre le dogme marial, mais aussi la foi. Le culte marial était souvent utilisé pour lutter contre les hérétiques. Par exemple, alors que les hérétiques patarins de Milan nient la Maternité divine, le frère Nicolas de Milan, dans ses sermons aux congrégations mariales, « exalte en Marie les privilèges qui découlent de sa qualité de Mère de Dieu »²⁰³. Dans ces congrégations, une fois par mois, le dimanche, voire chaque mercredi, les membres de la confrérie se rassemblaient

¹⁹⁸ BATAILLON L.-J., « Approaches to the study of medieval sermons », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie. Etudes et documents*, op.cit., I, p.25.

¹⁹⁹ D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.6.

²⁰⁰ Ibid., p.11.

²⁰¹ G-G. Meersseman note que pour le XIII^e siècle, on compte treize congrégations mariales dans la province dominicaine de Lombardie ; dans MEERSSEMANN G.-G., « La prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au XIII^e siècle », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18, 1948, p. 135.

²⁰² DELCORNO C., « Medieval Preaching in Italy (1200-1500) », dans KIENZLE B. (dir.), *The Sermon*, op.cit., p. 466.

²⁰³ DUVAL A., « La dévotion mariale dans l'ordre des frères prêcheurs », dans DU MANOIR H. (dir.), *Maria. Etudes sur la sainte Vierge*, Paris, Beauchesne, 1952, p.751.

pour la messe et pour écouter un sermon consacré à la Vierge Marie. On prêchait également à l'occasion des quatre fêtes de la Vierge : le matin (*sermo*) pendant la grand-messe et le soir (*collatio*) pendant la réunion de la congrégation. Puis, apparut la pratique selon laquelle on prononcerait un sermon marial à chaque samedi du Carême²⁰⁴.

Dans ces congrégations, les occasions de prêcher sur la Vierge étaient donc fréquentes, et on peut penser que les auditeurs ultimes du sermon-modèle sont des laïcs et plus particulièrement les membres des congrégations mariales. Il a été calculé que l'on prêchait entre 240 et 250 sermons dans l'année dans chaque église dominicaine²⁰⁵. Ainsi, même si les membres des congrégations mariales avaient peu d'éducation religieuse, leur assiduité aux sermons les rendait inévitablement familiers à la culture cléricale : quiconque assistait régulièrement aux sermons recevait une dose importante et régulière d'instruction religieuse²⁰⁶. Les prédicateurs italiens devaient donc parler à de nombreuses personnes qui avaient une éducation religieuse assez développée. Néanmoins, dans les congrégations, les sermons étaient rarement donnés en latin, même s'il est vrai que l'Italie échappe parfois à cette règle puisque nombre de laïcs italiens connaissaient le latin.

Un exemple exceptionnel de prédication dominicaine aux congrégations mariales a été laissé par le dominicain Nicolas de Milan dont G.-G. Meerssemann a retrouvé 80 sermons et *collationes* sur la Vierge²⁰⁷. Ces sermons, Nicolas de Milan les avait prêchés entre 1286 et 1293 dans les congrégations d'Imola et de Milan, alors qu'il avait abandonné l'enseignement pour se consacrer à la prédication dans les congrégations mariales de Lombardie. Ces sermons et *collationes* sont donc le reflet d'une prédication effective et c'est en cela qu'ils constituent un témoignage très intéressant. Laura Gaffuri²⁰⁸ note que dans ces sermons, la totalité des prérogatives de la Vierge au sein de l'Église romaine joue un rôle primordiale : Nicolas de Milan n'oublie aucune de ces prérogatives (la virginité féconde de Marie, son assomption corporelle...) Ainsi, la dévotion mariale passe ici par la présentation du dogme. Quand elle compare les sermons de Nicolas de Milan avec ceux du recueil de Bartholomée de Brégance, elle constate que Nicolas de Milan a abandonné toute *disputatio* au profit d'une simple énumération des qualités de la Vierge, en se fondant aussi sur des similitudes avec la vie quotidienne de ses auditeurs. Or, Nicolas de Milan, professeur dans un *studium*, devait forcément avoir une bonne connaissance des méthodes scolastiques : s'il n'en use pas ici, c'est parce qu'il ne cherche pas à créer un débat au sein de l'assemblée mais tout

²⁰⁴ MEERSSEMANN G.-G., « La prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au XIII^e siècle », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18, 1948, p. 145.

Par ailleurs, il rappelle que dans son *Quadragesimales*, Jacques de Voragine explique pourquoi le samedi est devenu le jour de la Vierge : « puisque le vendredi est consacré à la mémoire de la passion et de la mort du Christ, le samedi rappelle tout naturellement les angoisses souffertes par sa Mère pendant que son Fils reposait au tombeau » (Ibid., p.144).

²⁰⁵ Ibid., p.149 : « Quand on ajoute au nombre des collations mariales celui des sermons ordinaires du matin, on obtient un total de 240 à 250 prédications par année dans chaque église dominicaine. [...] Le matin, on suivait les deux cycles liturgiques *de tempore et de sanctis*. Chaque fois il y avait soit homélie sur l'évangile, soit sermon sur un thème pris dans l'épître du jour. »

²⁰⁶ D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.35.

²⁰⁷ Les *collationes* d'Imola ont été éditées par M. Mulchahey dans NICOLAS DE MILAN, *Collationes de beata Virgine : a cycle of preaching in the Dominican congregation of the Blessed Virgin Mary at Imola (1286-1287)*, MULCHAHEY M. (éd.), Toronto, Pontifical institute of Mediaeval Studies, Toronto medieval latin texts, 1997.

²⁰⁸ GAFFURI L., « Paroles pour le clergé, paroles pour le peuple : définition de la foi et réfutation de l'hérésie dans deux sermonnaires mariaux du XIII^e siècle. », DESSI R. M., LAUWERS M. (dir.), *La Parole du prédicateur (V-XV^e siècles)*, op.cit., p.356-357.

simplement « une exposition correcte de la foi ²⁰⁹ ». Ici, le parallèle peut être fait avec Jacques de Voragine : ce dernier a sans doute eu accès à la scolastique quand il est devenu prieur de Lombardie (vers 1267) et qu'il a alors été au contact des grands savants de l'ordre. C'est du moins ce que pense Alain Boureau qui a remarqué que la plupart des ajouts scolastiques ne survenaient que dans la seconde édition de la *Légende dorée*²¹⁰. Quand il écrit son *Liber marialis*, Jacques de Voragine a donc encore cet héritage scolastique, mais il n'en fait pas usage pour la composition de ce recueil. On peut penser que, comme Nicolas de Milan, il n'a pas cherché à écrire un ouvrage difficile à appréhender. Au contraire, il semble lui aussi avoir voulu faire une « exposition correcte de la foi » en l'honneur de la Vierge. Le recueil de Voragine a pu servir aux prédicateurs des congrégations mariales : ses divisions simples et sa présentation claire des dogmes mariaux peuvent nous inciter à penser que les membres des congrégations mariales étaient peut-être les auditeurs ultimes des sermons du *Liber marialis*, retravaillés par un prédicateur. La présentation des dogmes mariaux dans le *Liber marialis* se fait en partie à travers des métaphores végétales ; pourquoi le recours à de telles analogies et comment permettent-elles de mettre en valeur le message religieux ?

²⁰⁹ Ibid., p. 358.

²¹⁰ BOUREAU A., « Introduction » dans, JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, rééd. publiée sous la dir. de BOUREAU A., op.cit.,.XLII.

L'utilisation de la nature pour parler de la Vierge dans le *Liber marialis*

Dans le *Liber marialis*, Jacques de Voragine compare dans 18 chapitres la Vierge avec un élément végétal. S'intéresser aux rapports que le dominicain crée entre la nature et Marie, c'est étudier non seulement la perception que les hommes du Moyen Âge avaient de la nature, mais c'est aussi mettre en valeur un aspect de la littérature religieuse assez peu étudié. En effet, si des travaux ont été faits sur les animaux dans les *exempla* et dans la culture cléricale²¹¹, il semble que le champ des végétaux dans les sermons n'ait été que très peu exploré. Parce qu'il a sans doute été pensé comme un matériau pour prédicateurs, le *Liber marialis* doit être considéré comme un outil de communication à part entière. Il est donc important de savoir comment Jacques de Voragine élabore un discours sur la Vierge à partir de la description des végétaux. Comme dans tout discours religieux, l'image a une utilité rhétorique puisqu'elle doit servir un message précis. Pourquoi Jacques de Voragine a-t-il privilégié un tel lien ? Comment, à partir de la réalité sensible de l'élément végétal, le dominicain donne-t-il forme au discours théologique ?

LA TRADITION MÉTAPHORIQUE AU MOYEN ÂGE

Faire de la nature le point de départ d'une comparaison avec la Vierge n'a rien d'étonnant au Moyen Âge. En effet, le langage métaphorique, pratiqué dès l'Antiquité, connaît son plus grand développement au cours du Moyen Âge. L'usage de métaphores dans la littérature médiévale est très fréquent et correspond à un mode de pensée propre au Moyen Âge, et auquel nous sommes quelque peu étrangers aujourd'hui.

Le monde ou le « livre de la nature »

L'usage de métaphores, d'allégories, de personnifications et de tout autre type de figures d'analogie est très courant au Moyen Âge ; on peut même dire qu'il fait entièrement partie de la mentalité médiévale.

Très tôt, le christianisme a intégré un système d'analogie à sa lecture de l'Écriture Sainte, en percevant l'Ancien Testament comme l'annonce du Nouveau : il y aurait dans l'Ancien Testament des prophéties qui annonceraient le Nouveau Testament.

²¹¹ Notamment BERLIOZ J., POLO DE BEAULIEU M.-A. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V^e-XV^e siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999.

Cependant, c'est saint Augustin qui formule le premier l'idée d'« un encyclopédisme chrétien »²¹². Saint Augustin, dans son *De doctrina christiana*, pense qu'une meilleure connaissance de la nature peut mener à une meilleure compréhension de la Bible. Il considère le monde comme un livre (*liber naturae* ou *liber creaturae*) dans lequel pourrait s'interpréter la « *Sacra pagina* ».

En effet, le Moyen Âge considère que tout ce qui a été créé par Dieu « renvoie au créateur, conservant le reflet de sa perfection »²¹³. La contemplation du monde, création divine, peut donc mener à la connaissance des vérités spirituelles. Pour saint Augustin, grâce à la réalité sensible du signe (« une chose qui en plus de l'impression qu'elle produit par les sens, fait venir une autre idée à l'esprit. »²¹⁴), on peut atteindre la réalité spirituelle. Il emprunte cette idée directement à saint Paul qui dit dans son Épître aux Romains (1, 20) : « Les aspects invisibles de Dieu se laissent voir, par la réflexion de l'intelligence, à partir de ses œuvres dès la création du monde ». Ainsi, l'analogie devient en quelque sorte une voie d'accès privilégiée qui mène au divin : l'Écriture Sainte est « créée par Dieu (*condita, confecta*), comme le monde, et en revanche le monde est écrit par lui comme un livre »²¹⁵. Par conséquent, on peut dire que le Moyen Âge perçoit une double révélation divine, à la fois dans la création visible (le *liber naturae*) et à travers l'Écriture (le Livre par excellence).

La Bible loue la beauté de la nature en tant que création divine, comme par exemple dans la Genèse (1, 11-12) : « Dieu dit : « Que la terre verdisse de verdure : des herbes portant semence et des arbres fruitiers donnant sur la terre selon leur espèce des fruits contenant leur semence » et il en fut ainsi. La terre produisit de la verdure : des herbes portant semence selon leur espèce, des arbres donnant selon leur espèce des fruits contenant leur semence, et Dieu vit que cela était bon. ». Mais c'est surtout parce qu'elle permet de déchiffrer le message divin que la nature prend toute sa valeur et qu'elle mérite d'être prise en compte dans la pensée médiévale : comme le rappelle E. De Bruyne, « lorsque les mystiques cherchent dans les Lapidaires ou les Bestiaires des images pour soutenir leur pensée en flattant leur imagination, ils spiritualisent le monde sensible »²¹⁶.

Cette idée du livre de la nature a un grand succès au Moyen Âge²¹⁷ : de nombreux écrits patristiques et médiévaux traitent de la nature sous un angle religieux. Par conséquent, l'intervention fréquente de la nature dans un discours religieux maintient le public chrétien dans une certaine familiarité avec l'idée d'une nature mise au service de la connaissance du message divin.

²¹² BEYER DE RYKE B., « Encyclopédisme », dans D.M.A., p.475.

²¹³ STRUBEL A., « *Grant senefiance a* » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 2002, p.54.

²¹⁴ AUGUSTIN, *De Doctrina christiana*, II, 1, 1, cité dans STRUBEL A., « *Grant senefiance a* » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, op.cit., p.61.

²¹⁵ DE LUBACH H., *Exégèse médiévale : les 4 sens de l'écriture*, Paris, Aubier, 1954, 4 vol., 1^{ère} partie, 1, p.124, cité dans BÜLHER P., *Présence, sentiment et rhétorique de la nature dans la littérature latine de la France médiévale (de la fin de l'Antiquité au XII^e siècle) : introduction à l'étude d'un mouvement esthétique*, Paris, Honoré Champion, 1995, vol.1, p.249.

²¹⁶ DE BRUYNE E., *Etudes d'esthétique médiévale*, III, Bruges, 1946 (Genève reprints, 1975), p. 336, cité dans BÜLHER P., *Présence, sentiment et rhétorique de la nature dans la littérature latine de la France médiévale (de la fin de l'Antiquité au XII^e siècle) : introduction à l'étude d'un mouvement esthétique*, op.cit., p.126.

²¹⁷ Par exemple, Hugues de Saint- Victor au XII^e siècle affirme que le monde est « comme un livre écrit par le doigt de Dieu (« *quasi quidam liber scriptus digito Dei* ») (*De tribus diebus*, PL, vol. 176, 814)), cité dans STRUBEL A., « *Grant senefiance a* » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, op.cit., p.67.

Pour l'importance de la notion de « livre de la nature » au Moyen âge et jusqu'au XVIII^e siècle, voir aussi CURTIUS E. R., *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, P.U.F., 1956, p. 390-399.

Dans ces œuvres qui incluent l'observation de la nature dans le discours religieux, les auteurs cherchent à mettre en valeur des aspects de la nature qui seraient capables d'expliquer ou d'illustrer l'Écriture. Pour comprendre le message divin à travers la contemplation des éléments terrestres, le *liber naturae* offre une palette d'images presque infinie au prédicateur. L'usage de cette palette est facilitée par l'encyclopédisme : « la tradition savante antique constitue une mine inépuisable de « faits » à interpréter »²¹⁸. Le plus célèbre ouvrage de type encyclopédique est le *Physiologus* ; il a sans doute été écrit au II^e siècle et est l'ancêtre des nombreux Bestiaires et Lapidaires²¹⁹ du Moyen Âge : à chaque citation de l'Écriture qui mentionne un animal, une pierre, une plante..., l'auteur donne une description naturaliste qui permet ensuite d'en tirer « des applications doctrinales, morales ou spirituelles »²²⁰. Mais la plus importante encyclopédie du haut Moyen Âge, qui influença toutes celles qui vinrent par la suite, c'est la compilation d'Isidore de Séville au VII^e siècle : les *Étymologies*²²¹. Entre le VII^e et le XIII^e siècles, d'autres ouvrages de type encyclopédique, mais d'une moindre ampleur, sont composés : Bède le Vénérable (VIII^e siècle) et son *De natura rerum*, Raban Maur (IX^e siècle) et son *De Universo*, Hugues de Saint-Victor (XII^e siècle) et son *Didascalion*, Hildegarde de Bingen (XII^e siècle) et sa *Physica*... ; tous s'essaient à la description de la nature.

Le XIII^e siècle marque néanmoins un tournant dans la pensée encyclopédique : grâce à une importante activité de traduction au cours des XII-XIII^e siècles, les sources gréco-arabes et, notamment Aristote, ont été redécouvertes. Au XIII^e siècle, on assiste non seulement à l'intégration de ces connaissances dans les encyclopédies, mais aussi à une véritable floraison d'ouvrages qui tentent de rassembler de manière ordonnée la totalité des connaissances du monde. Ces œuvres de compilation ont pour ambition de mettre à la disposition des milieux cultivés (ecclésiastiques d'abord, puis laïcs) un savoir global. Le but d'une encyclopédie n'est pas de rapporter l'état des connaissances au niveau le plus avancé de la science, mais bien de résumer un ensemble de connaissances et de les vulgariser²²².

Ces encyclopédies de la fin du XII^e et du XIII^e siècles font toujours appel, comme c'était le cas dans les autres ouvrages encyclopédiques, aux auteurs antérieurs (qui ont alors un statut d'*auctoritates*) et à la démarche étymologique, mais elles intègrent aussi les auteurs nouvellement redécouverts.

La composition de ces ouvrages est souvent l'œuvre de membres des ordres mendiants : Barthélémy l'Anglais était franciscain (*De proprietatibus rerum*, vers 1240), Thomas de Cantimpré (*Liber de natura rerum*, vers 1240) et Vincent de Beauvais (*Speculum majus*, vers 1250) étaient dominicains²²³. Ces ouvrages sont généralement destinés à être des instruments pour prédicateurs. Ces auteurs ont composé trois des cinq œuvres majeures du mouvement encyclopédiste du XIII^e

²¹⁸ STRUBEL A., « *Grant senefiance a* » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, op.cit., p.77.

²¹⁹ Les Bestiaires et les Lapidaires sont à l'origine des ouvrages « consacrés à la description et à l'interprétation emblématique » des animaux ou des pierres : voir MAURICE J., « Bestiaires », dans D.M.A., p.161-163 ; et MAURICE J., « Lapidaires », ibid., p.816-817.

²²⁰ SOLIGNAC A., « Nature et vie spirituelle », dans CAVALLERA F., DE GUIBERT J., VILLERS M., [et al.], *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 11, Paris, Beauchesne, 1981, p.54.

²²¹ Voir notamment FONTAINE J., « Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique », dans DE GANDILLAC M. (dir.), *La pensée encyclopédique au Moyen Âge*, Neuchâtel, éd. de La Baconnière, 1966.

²²² RIBÉMONT B., SODIGNÉ-COSTES G., « Botanique médiévale : tradition, observation, imaginaire. L'exemple de l'encyclopédisme. » dans RIBÉMONT B. (dir.), *Le Moyen Âge et la science : approche de quelques disciplines et personnalités scientifiques médiévales*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 157.

²²³ DE BOÛARD M., « Réflexions sur l'encyclopédisme médiéval », dans BECQ A. (dir.), *L'Encyclopédisme*, actes du colloque de Caen, 12-16 janvier 1987, Paris, Klincksieck, 1991, p.287.

siècle, avec le *De naturis rerum* d'Alexandre Neckam (fin XII^e siècle) et le *Compendium philosophiae* (ouvrage anonyme, rédigé vers 1300)²²⁴. Parmi ces cinq ouvrages, c'est le *De proprietatibus rerum* de Barthélémy l'Anglais qui connaît le plus grand succès²²⁵.

Cet engouement pour une connaissance globalisante tient aussi sa légitimité de la Bible, et notamment d'un passage de la Sagesse de Salomon (7, 17-21) dans lequel le savoir encyclopédique est perçu comme un don de Dieu à sa créature : « C'est lui qui m'a donné la science vraie de ce qui est, qui m'a fait connaître la structure du monde et la propriété des éléments, le début, la fin et le milieu des temps, l'alternance des solstices et la succession des saisons, le déroulement de l'année et la position des astres, la nature des animaux et les instincts des bêtes sauvages, le pouvoir des esprits et les pensées des hommes, les variétés des plantes et les vertus des racines. Tout ce qui est caché, tout ce qui se voit, je l'ai appris, car c'est l'ouvrière de toutes choses qui me l'a appris, la Sagesse. ».

Le genre encyclopédique intéresse aussi les laïcs et passe en vernaculaire : vers 1266, Brunet Latin rédige en français une importante encyclopédie à destination des laïcs cultivés, *Li Livres dou Tresor*. Comme le rappelle Agostino Paravicini Bagliani, d'une manière générale, « entre le XII^e et le XV^e siècle, l'espace horticole s'affirme comme un lieu allégorique privilégié. »²²⁶.

La métaphore du « livre du monde » peut donc toucher tous les publics, aussi bien cléricaux que laïcs, et fait sans doute partie d'un phénomène plus général d'intérêt pour les sciences et la nature au XIII^e siècle.

L'importance des images dans la prédication

C'est sans doute parce que la redécouverte des écrits gréco-arabes est un phénomène qui intéresse aussi bien les clercs que les laïcs cultivés, que l'on retrouve cette préoccupation dans la prédication du XIII^e siècle. De plus en plus de clercs défendent l'étude de la philosophie et des sciences, si elles peuvent servir la théologie. C'est le cas du franciscain Antoine de Padoue qui, au début du XIII^e siècle dans un sermon destiné à ses frères franciscains, défend l'étude de la philosophie et des autres sciences, du moment que cela se fasse avec de saines intentions²²⁷.

De plus en plus, dans les sermons, viennent s'intégrer des références à ces auteurs récemment redécouverts. James Long a notamment étudié le cas du dominicain Richard Fishacre, qui possède une chaire à Oxford. Dans un de ces sermons, Fishacre compare, comme Jacques de Voragine, la Vierge à un olivier²²⁸. Ce sermon est tout à fait révélateur de l'influence de la redécouverte

²²⁴ Pierre Michaud-Quantin en fait une étude détaillée dans « Les petites encyclopédies du XIII^e siècle », dans DE GANDILLAC M. (dir.), *La pensée encyclopédique au Moyen Âge*, op.cit., p.105-120.

²²⁵ Sur ce sujet, voir notamment LOUIS S., « Le projet encyclopédique de Barthélémy l'Anglais », dans BECQ A. (dir.), *L'Encyclopédisme*, op.cit., p.147-151. Barthélémy l'Anglais, dans le prologue de son *De proprietatibus rerum*, explique que « les propriétés des choses valent à entendre les obscuritez des escriptures, [...] [l'homme est ainsi mené] comme par la main [...] à la consideracion de la grandeur de la beauté invisible » (ibid. p.148).

²²⁶ PARAVICINI BAGLIANI A., « Préface », dans PARAVICINI BAGLIANI A., *Le monde végétal : médecine, botanique, symbolique*, Firenze, SISMEI, ed. del Galluzzo, Micrologus Library, 2003, p.IX.

²²⁷ Cité par David D'Avray dans *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.141.

²²⁸ LONG J., « The Virgin as olive-tree : a Marian sermon of Richard Fishacre and Science art Oxford », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 52, 1982, p. 77-87.

des sciences sur le monde clérical : James Long a montré que le prédicateur anglais s'était servi explicitement des redécouvertes scientifiques du XIII^e siècle (ici le pseudo-Aristote, en fait Nicolas Damascène). Selon lui, vu son contenu, le sermon était sûrement destiné à un public universitaire. Cependant, il note que la place primordiale que tient la science aristotélicienne (récemment redécouverte) dans un discours doctrinal est assez inhabituelle (c'est comme, dit-il, si l'on citait de nos jours Einstein). Le cas de Richard Fishacre est révélateur de l'interpénétration qui existe au Moyen Âge entre l'évolution de la société et le discours religieux : comme le note justement R. Rusconi, le sermon devient au XIII^e siècle un « véhicule culturel d'information et de divulgation non seulement des thématiques religieuses mais aussi des sciences et de l'actualité »²²⁹.

Néanmoins, si l'intégration des sciences nouvelles (ou redécouvertes) dans les sermons est une nouveauté au XIII^e siècle, l'usage d'images issues de la nature dans la littérature religieuse existe depuis longtemps.

Si l'utilisation fréquente des images issues du monde végétal a évidemment une valeur spirituelle en vertu de l'idéal du livre de la nature, elle est aussi due au texte biblique, qui, par essence, est très poétique. Le texte biblique est extrêmement riche de sens et peut être entendu de diverses manières, comme l'explique Jean Scot Érigène (IX^e siècle) : « la signification des paroles divines est en effet multiple et infinie. Sur une seule et même plume d'un paon il est assurément donné de voir une étonnante et admirable diversité de couleurs innombrables, comme c'est le cas à chaque endroit de ces particules qui constellent cette même plume. »²³⁰. Les prédicateurs accordent donc une place importante aux métaphores qu'ils puisent dans l'Écriture²³¹.

Depuis longtemps, les prédicateurs usent volontiers d'images ou de figures d'analogie pour faire passer leur message doctrinal. Par exemple, le théologien anglais du XII^e siècle Thomas de Chobham affirme qu'il faut connaître la nature des animaux et des autres choses, car rien n'émeut plus les cœurs que les propriétés des animaux ou des autres choses. En effet, les similitudes, parce qu'elles semblent apporter un peu de nouveauté, ébranlent l'âme plus facilement et d'une manière plus plaisante pour le clerc anglais.²³²

Mais au XIII^e siècle, l'utilisation d'images dans les sermons prend un réel essor, comme l'a montré Louis-Jacques Bataillon²³³. Les *artes praedicandi*, ces arts de prêcher à l'intention des prédicateurs, encouragent les prédicateurs à utiliser des images et des métaphores qui illustrent les « propriétés des choses » : Robert de Basevorn, par exemple, dans son ouvrage *Forma praedicandi* (début

²²⁹ RUSCONI R., « Predicatori e predicazione », dans *Storia d'Italia*, Annali 4, Turin, Einaudi, 1981, p. 984, cité dans GAFFURI L., « La prédication en Italie au XIII^e siècle », dans HEULLANT-DONAT I. (dir.), *Cultures italiennes*, op.cit., p.200.

²³⁰ JEAN SCOT ERIGÈNE, *De Divisione naturae*, livre 4, c.5, P.L., t.122, col.749 C : « Est enim multiplex et infinitus divinatorum eloquiorum intellectus. Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco ejusdem pennae portiunculae. », cité dans BÜLHER P., *Présence, sentiment et rhétorique de la nature dans la littérature latine de la France médiévale (de la fin de l'Antiquité au XII^e siècle) : introduction à l'étude d'un mouvement esthétique*, op.cit., vol.1, p.246.

²³¹ BÉRIOU N., *L'avènement des maîtres de la Parole : la prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998, vol.1, p.153.

²³² « Tertium est ut sciatur naturas animalium et etiam aliarum rerum, quia nihil est quod magis moveat corda auditorium quam proprietates animalium et aliarum rerum de quibus predicator bene assignate, quia similitudines rerum quasi quedam novitates facilius et deletabilius movent animam. », cité dans D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.231.

²³³ BATAILLON L.-J., « Les images dans les sermons au XIII^e siècle », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents*, Aldershot, Variorum, op.cit., X, p.327-395.

du XIV^e siècle) en donne des applications possibles : il explique qu'un homme peut être comparé au lis car, comme le lis, l'homme est brillant dans la chasteté, il sent bon par sa bonne réputation...²³⁴

L'utilisation de telles comparaisons est certes en accord avec l'idée que le monde est un livre qui peut constituer, au même titre que l'Écriture Sainte, un réservoir de symboles. Cependant, elle permet aussi de rendre plus accessible et plus compréhensible la Parole divine aux auditeurs les moins éduqués, ou tout simplement (comme le dit Thomas de Chobham) de rendre plus plaisante l'écoute du sermon. La dimension didactique voire ludique des similitudes est importante ; comme le rappelle Laura Gaffuri, « similitudes et *exempla* constituaient la partie du sermon qui avait le plus de succès parce qu'ils transformaient les concepts en images et les prescriptions en récits »²³⁵. Les figures d'analogie font partie de la mentalité médiévale : le genre allégorique touche les milieux laïcs en passant dans la langue vernaculaire et connaît un vif succès, comme par exemple, le *Roman de la Rose* au XIII^e siècle, dans lequel la nature tient une place importante.

L'importance de la prédication pour l'édification et l'éducation religieuse des fidèles a toujours été reconnue par les ordres mendiants : Humbert de Romans, maître général de l'ordre dominicain, n'hésite pas à dire que « si dans un pays on disait la messe trente ans sans prêcher, et si dans un autre pays on prêchait trente ans sans dire la messe, les gens seraient plus chrétiens dans le pays où l'on aurait prêché. »²³⁶. La prédication s'adapte aux attentes de son public et aux formes de pensées qui lui sont propres. Comme l'explique Thomas de Chobham, le prédicateur doit contempler la nature et les propriétés des choses car, à travers ces propriétés, on peut entendre le Créateur lui-même ; si bien que le monde entier pourrait être une sorte de livre dans lequel on pourrait lire Dieu²³⁷. Dans son étude consacrée aux images dans les sermons du XIII^e siècle²³⁸, Louis-Jacques Bataillon montre combien le langage métaphorique est important dans la prédication du XIII^e siècle : nombre de prédicateurs choisissaient un thème biblique et en tiraient des comparaisons avec des éléments issus du quotidien et des préoccupations du public. Cela rendait le discours religieux plus concret et plus familier, par conséquent beaucoup plus facile à appréhender et à retenir. Au début du XIII^e siècle, le *De faciebus mundi* de Guillaume d'Auvergne témoigne de cette importance des images : il s'agit d'un vaste répertoire de comparaison entre les éléments terrestres et les objets spirituels.

Dans les sermons des frères mendiants, l'image n'est pas uniquement un moyen d'illustrer son propos lors de la *dilatatio* (« procédés variés pour développer chaque point du sermon »²³⁹), elle peut parfois devenir le point de départ du sermon. C'est dans ce contexte que l'on comprend mieux l'utilisation possible par les prédicateurs du *Liber marialis* de Jacques de Voragine : le classement alphabétique peut

²³⁴ Cité dans MULCHAHEY M., « *First the bow is bent in study* » : *Dominican education before 1350*, op.cit., p.415.

²³⁵ GAFFURI L., « La prédication en Italie au XIII^e siècle », dans HEULLANT-DONAT I. (dir.), *Cultures italiennes*, op.cit., p.200.

²³⁶ HUMBERT DE ROMANS, *De eruditione praedicatorum*, cité dans BÉRIOU N., *L'Avènement des maîtres de la parole*, op.cit., vol.1, p.603, n.10.

²³⁷ « Oportet praedicatorum considerare naturas rerum et proprietates, per quas proprietates ipse creator posit intellegi ut totus mundus sit quasi liber quidam in quo deum legamus », cité dans D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.233.

²³⁸ BATAILLON L.-J., « Les images dans les sermons au XIII^e siècle », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents*, op.cit., X, p.327-395.

²³⁹ Ibid., p.327.

permettre au prédicateur de trouver directement l'image qu'il souhaite développer. Un peu comme les recueils de distinctions, qui apparaissent au XII^e siècle et qui constituent une sorte d'inventaire des différents sens des mots de la Bible, le *Liber marialis* donne plusieurs façons d'exploiter la comparaison entre la Vierge et un élément végétal.

Au XIII^e siècle, les « propriétés des choses » sont considérées comme des similitudes à part entière et deviennent des sources de comparaison pour les prédicateurs²⁴⁰, comme dans les Postilles d'Hugues de Saint-Cher par exemple. Ils tirent leurs illustrations des bestiaires moralisés et des encyclopédies. Ces comparaisons avec la nature deviennent de vrais *topoi* à partir du XIII^e siècle²⁴¹.

Ainsi, les images sont primordiales dans la prédication des frères : conscients que l'utilisation d'images contribue à l'efficacité pédagogique du sermon, ils s'adaptent aux attentes de la société. Comme le note Louis-Jacques Bataillon, ces comparaisons « témoignent d'un effort très notable pour se mettre à la portée du public des paroisses et correspondent donc à une meilleure prise de conscience au plan psychologique de la mentalité des auditeurs et au plan pastoral des besoins spirituels du laïcat chrétien. »²⁴²

Mais, dans une société où laïcs et clercs partagent le même intérêt pour la littérature allégorique et pour les « propriétés des choses », l'utilisation des images et des comparaisons dans les sermons s'adaptent aux attentes de la société et c'est pourquoi, comme l'a montré David D'Avray, les recueils de sermons modèles peuvent souvent être destinés aussi bien à un public de clercs qu'à des laïcs, l'écart culturel entre clercs et laïcs s'étant considérablement réduit à cette époque²⁴³.

La comparaison de la Vierge avec la nature : une originalité ?

Les images et les similitudes jouent donc un grand rôle dans la prédication du Moyen Âge, surtout à partir du XII^e siècle. La nature s'impose aussi peu à peu dans l'iconographie : au XIV^e siècle, la nature prend une place importante dans l'iconographie occidentale et la métaphore du jardin clos (« *hortus conclusus* ») pour désigner la virginité de Marie s'est généralisée. On voit alors de nombreuses images qui montrent la Vierge au milieu d'un jardin.

Aussi, lorsque Jacques de Voragine dans son *Liber marialis* compare la Vierge avec des végétaux, il ne fait qu'appliquer la théorie du *liber naturae*. Les thèmes que reprend Voragine ont déjà été explorés par d'autres. Par exemple, on retrouve le thème de la Vierge comparable à un olivier dans un sermon de Fulbert de Chartres (XI^e siècle)²⁴⁴ : il utilise la même citation biblique tirée de l'Ecclésiastique, « *Quasi oliviva speciosa in campis* » (Eccl., 24, 1), accompagnée du même commentaire. Chez Fulbert de Chartres, la Vierge, par sa grâce et sa

²⁴⁰ D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.232.

²⁴¹ Voir CURTIUS E. R., *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, P.U.F., 1956, p. 113-116.

²⁴² BATAILLON L.-J., « *Similitudines et exempla* dans les sermons du XIII^e siècle », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents*, op.cit., X, p.204.

²⁴³ D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.43.

²⁴⁴ FULBERT DE CHARTRES, *Sermo IV. De nativitate beatissimae Mariae Virginis, Sancti Fulberti carnotensis episcopi sermones ad populum*, P.L., vol. 141, col. 0753B.

miséricorde commune à tous, peut être considérée comme un « olivier magnifique dans la plaine » (Eccl. 24, 1) (« *Virgo sane nostra est « oliva speciosa in campis,» quia gratia ejus, et misericordia omnibus est communis.* »). Chez Jacques de Voragine, dans le texte 13 (*Maria alio modo comparatur olivæ*), on trouve l'idée similaire selon laquelle la miséricorde de la Vierge est accordée à tous, comme l'olivier des plaines est accessible à tous, à la différence de l'olivier des jardins dont l'accès est réglementé : « *Oлива signat Mariæ misericordiam, de qua oliva ipsa dicit: Quasi oliva speciosa in campis (Eccl. 24, 1). [...] Tertio habet misericordiam communem et patentem, quod notatur per hoc quod dicitur, In campis. Ad olivas enim hortorum, non patet ingressus omnibus, ad olivas vero camporum omnibus est accessus. Quidam Sancti sunt sicut olivæ hortorum, quia tenent misericordias suas clausas, ex eo quod non simus digni eas recipere. Ista autem tenet misericordias suas omnibus communes et apertas; ideo ipsa invitat omnes ad suas misericordias dicens: Transite ad me omnes qui concupiscitis me etc (Eccl. 24, 19) ».*

Mais c'est à partir du XII^e siècle que, dans les sermons, les comparaisons avec la nature s'accroissent. Elles touchent aussi bien le Christ que la Vierge : Adam de Saint-Victor (XII^e siècle) compare le Christ à une noix : « Qu'est-ce qu'une noix, sinon l'image de Jésus Christ ? L'enveloppe verte et charnue qui la recouvre, c'est sa chair, c'est son humanité. Le bois de la coquille, c'est le bois de la croix où cette chair a souffert. Mais l'intérieur de la noix, qui est pour l'homme une nourriture, c'est sa divinité cachée.»²⁴⁵ D'une manière similaire, Jacques de Voragine, en s'inspirant de saint Augustin, compare le Christ à une amande considérée comme une « longue noix » (*nux longa*) dans le texte 1 (*Maria comparatur amygdalo*). La noix est composée de trois éléments : le brou (*corium*), la coquille (*testa*) et le cerneau (*nucleus*). Le brou symbolise la chair du Christ, le cerneau symbolise sa divinité, la coquille, située entre le brou et le cerneau, symbolise son âme située entre sa nature divine et sa nature charnelle et par laquelle la Divinité est unie à la Chair. (« *Tertio dicitur amygdalus ratione fructus; nam ejus fructus sunt nuces longæ. Dicit autem Augustinus in sermone, ubi loquitur de virga Aaron quæ protulit nuces, quod in nuce sunt tria, scilicet corium, testa et nucleus. Per corium signatur caro Christi, quæ habuit asperitatem et amaritudinem passionis. Per nucleum intelligitur ejus Divinitas, quæ habuit dulcedinem, et dat illuminationem. Per testam, quæ est inter nucleum et corium media, significatur ejus anima, quæ fuit firma contra omnia adversa, et quæ est media inter naturam divinam et carnem, qua mediante anima, Divinitas ipsa fuit carni unita.* »)

De même, le thème du jardin clos (*hortus conclusus*), si populaire à la fin du Moyen Âge, existait déjà bien avant comme le montre cette phrase d'Adam de Perseigne, cistercien de la fin du XII^e siècle : « Marie, tu es le jardin clos, où blanchit le lis sans déclin de la virginité, que parfume l'inviolable violette de l'humilité, où rougit la rose de l'inépuisable charité. »²⁴⁶.

Les métaphores végétales à propos de la Vierge se retrouvent souvent dans des commentaires du Cantique des Cantiques, texte biblique souvent associé à Marie à partir du XII^e siècle. Ainsi, Alain de Lille (XII^e siècle), dans un

²⁴⁵ ADAM DE SAINT VICTOR, *Sequentiae*, P.L., vol.196, col 1433. cité par MÂLE É., *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, 1898, nouv. éd., Paris, A. Colin, 1986, p.49.

²⁴⁶ ADAM DE PERSEIGNE, cité par DELUMEAU J. dans *Une histoire du Paradis : le Jardin des délices* (t.1), Paris, Fayard, Pluriel, 1992, p.165.

commentaire sur le Cantique des Cantiques²⁴⁷, compare les vertus de la Vierge à des végétaux, selon la citation biblique « *Cypri cum nardo, nardus et crocus, fistula et cinnamomum, cum universis lignis Libani, myrrha et aloe, cum omnibus primis unguentis.* » (Cant. 4, 13-14).

Au XIII^e siècle, le dominicain Albert le Grand utilise lui aussi le Cantique des Cantiques et l'Écclésiastique pour parler de Marie. Dans son *Tractatus de natura boni*, il montre, en exposant toute une série de passages de l'Écriture, ce que fut la pureté de la Vierge et quels sont les vertus et privilèges qui en découlent. Certains commentaires des citations scripturaires sont similaires à ceux de Jacques de Voragine dans le *Liber marialis*, ce qui montre que la comparaison entre la Vierge et certains végétaux issus de l'Écriture était assez courante. Par exemple, on retrouve à la fois chez Albert le Grand et chez Jacques de Voragine, l'olivier de miséricorde et le palmier de la victoire à propos du livre 24 de l'Écclésiastique. On rencontre aussi d'autres comparaisons : Judith tuant Holopherne assimilée à Marie terrassant les démons (Judith 12, 13) ou bien encore la citation de la Genèse « il t'écrasera la tête » (Gen., 3, 15) rattachée à Marie qui écrasera le démon²⁴⁸.

Mais la métaphore la plus connue et la plus répandue est sans nulle doute celle de l'étoile de mer (*stella maris*) mise en forme par saint Bernard de Clairvaux au XII^e siècle et qui n'a cessé d'être reprise, entre autres par Voragine.

De multiples exemples peuvent être encore donnés, comme Césaire de Heisterbach dans son *Dialogus miraculorum* au XIII^e siècle : sa *Distinctio septima* exclusivement consacrée à la Vierge contient 59 chapitres dont le premier ressemble à une litanie à la gloire de la Vierge « dont les prières triomphent des vices, dont le nom chasse la tristesse, dont les lèvres ont plus de douceur que le miel. Elle a plus de saveur que l'amande, plus de blancheur que la neige, plus de rosée que la rose, plus d'éclat que la lune et tout cela grâce à la lumière du vrai soleil. »²⁴⁹. On retrouve certains de ces éléments de comparaisons dans le *Liber marialis* de Voragine. D'une manière générale, comme le montre l'étude de Pierre Bülher sur la nature dans la littérature médiévale²⁵⁰ et l'index de la Patrologie latine qui recense les allégories concernant la Vierge utilisées par les auteurs médiévaux²⁵¹, il y a très tôt des comparaisons entre les fleurs (roses, lis..) et la chasteté. Les comparaisons

²⁴⁷ ALAIN DE LILLE, *Alani de insulis doctoris celeberrimi, cognomento universalis, compendiosa in Cantica Canticorum ad laudem deiparae virginis Mariae elucidatio*, P.L., vol.210, col.0083A-B : « Id est, diversae virtutum species in te fragrant, quas istae species aromaticae significant. Cyprus arbor est aromatica, semen simile habens coriandro, sicut de manna dicitur; et significat vitam coelestem, id est virginitatem. Nardus vero unguentum est pretiosum; et significat veram charitatem, quae caeteris virtutibus praeeminet. Crocus aurei coloris est, et significat divinam sapientiam. Fistula arbuscula brevis, quae cassia dicitur, et significat humilitatem et patientiam. Cinnamomum cortex dulcissimus est, et significat internae contemplationis dulcedinem. Cum universis lignis Libani, id est cum omnibus aliis virtutibus quae aliquod robur habent et spiritualiter mentem dealbant. Myrrha significat carnis mortificationem propter sui amaritudinem. Aloe quae miri odoris est, significat bonam opinionem. Cum omnibus primis unguentis, quasi diceret: Hae virtutes sunt in Virgine cum aliis donis Spiritus sancti. Enumeratis arboribus et aromatibus, quae sunt in paradiso mentis virgineae, ostenditur quo fonte talis agricultura irrigetur: ut aeterno virore succrescat nec arescat. ».

²⁴⁸ Ces informations ont pu être recueillies grâce à l'étude de Marie-Albert Genevois sur la mariologie d'Albert le Grand dans GENEVOIS M.-A., *Bible mariale et mariologie de saint Albert le Grand*, Ed. Saint-Maximin, coll. « Études mariales », Toulouse, 1934.

²⁴⁹ CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, éd. J. Strange, Cologne, Bonn, Bruxelles, 1851, 2 vol. (ici t.II, p.1-80, *Distinctio septima*), cité dans PLATELLE H., « Marie, Vierge, Mère, Souveraine, au Moyen Âge occidental », dans BÉTHOUART B., LOTTIN A. (dir.), *La Dévotion mariale de l'an mille à nos jours*, Arras, Artois Presse Université, 2005, p.19.

²⁵⁰ BÜLHER P., *Présence, sentiment et rhétorique de la nature dans la littérature latine de la France médiévale (de la fin de l'Antiquité au XII^e siècle) : introduction à l'étude d'un mouvement esthétique*, Paris, Honoré Champion, 1995, 2 vol..

²⁵¹ P.L., vol. 219, 46, *Index de allegoriis veteris testamenti*, article III : *Allegoriae quae ad beatam Mariam spectant.*

entre la Vierge et la nature prennent leur essor à partir du XII^e siècle avec entre autres saint Bernard, Alain de Lille, Adam de Perseigne... Ce bref aperçu des comparaisons que certains auteurs médiévaux ont faites entre Marie et la nature, loin d'être exhaustif, a pour seul but de montrer que la démarche de Voragine n'a rien d'exceptionnelle. Si de nos jours, comparer la Vierge à un végétal peut paraître surprenant voire saugrenu, cette pratique correspondait tout à fait au mode de pensée médiéval. L'analogie a une double fonction : d'abord pédagogique puisqu'elle permet au public des sermons d'appréhender la doctrine religieuse d'une manière plus familière, puis spirituelle car elle renvoie systématiquement à l'Écriture.

LA PERCEPTION DE LA NATURE DANS LE *LIBER MARIALIS* DE JACQUES DE VORAGINE

Certes, il est familier pour les hommes du Moyen Âge d'appréhender le discours religieux à travers des images, de connaître l'invisible à travers des marques sensibles. Cependant, l'usage de l'image chez Voragine sert-elle uniquement à illustrer des données conceptuelles ou bien, selon la formule de M.-D. Chenu, se met-elle au service d'une volonté de « *construire en valeur de pensée* »²⁵² ? L'utilisation d'images dans un discours religieux n'est pas due au hasard : elle a une valeur rhétorique puisqu'elle sert un message. Il convient de comprendre comment un prédicateur peut construire son discours sur la Vierge à partir d'une comparaison avec les végétaux et surtout, hormis ce renvoi à l'idéal du *liber naturae*, en quoi cette comparaison sert le discours théologique. Ce chapitre n'a pas pour but de faire une description de chacun des 18 chapitres consacrés aux végétaux, mais plutôt de faire un bilan global de l'utilisation des végétaux dans la mise en valeur du discours doctrinal.

²⁵² CHENU M.-D., *La Théologie au douzième siècle*, Paris, 1966, p.167, cité dans BÜLHER P., *Présence, sentiment et rhétorique de la nature dans la littérature latine de la France médiévale (de la fin de l'Antiquité au XII^e siècle) : introduction à l'étude d'un mouvement esthétique*, op.cit., vol.1, p. 266.

Le choix des végétaux et leur traitement dans le *Liber marialis*

Jacques de Voragine consacre 18 chapitres à des comparaisons entre la Vierge et des végétaux. Il s'agit de végétaux assez divers : la Vierge est comparée à certains arbres (l'amandier, le cèdre, le cyprès, l'olivier - auquel deux chapitres sont consacrés -, le palmier, la vigne), à des fleurs (le lis et la rose), à une épice (la cannelle) et à un rameau (comparaison qui fait l'objet de deux chapitres). Jacques de Voragine compare aussi la Vierge avec l'arbre céleste et le jardin des délices, avec le Liban, perçu à la fois comme un arbre, une montagne et de l'encens. Enfin, il compare la Vierge avec des végétaux dont les qualités et valeurs proviennent surtout du « fruit » qu'ils produisent (le nard, le baumier et le galbanum). Ces végétaux sont tous présents dans la Bible et notamment dans le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiastique, deux livres bibliques dans lesquels la nature tient une place importante. Jacques de Voragine n'a pas, semble-t-il, cherché à puiser dans l'environnement quotidien de ses lecteurs. Même si l'on peut penser que certains végétaux pouvaient être connus d'un public méditerranéen (Jacques de Voragine est à Gênes lorsqu'il écrit son *Liber marialis*), comme l'olivier, l'amandier²⁵³, la rose ou la cannelle (dont le commerce était dominé par les Italiens et notamment les Génois et les Vénitiens²⁵⁴). De plus, avec les Croisades, les échanges entre Orient et Occident se sont accrus ; de nouvelles plantes sont arrivées en Europe ainsi que le goût pour le raffinement des jardins orientaux. On ne dispose pas vraiment dans le texte d'indices pouvant nous indiquer si oui ou non ces végétaux étaient familiers au lectorat du *Liber marialis* et dans une plus large mesure, aux auditeurs potentiels d'un sermon inspiré par le *Liber marialis*. Le texte 5 (*Maria comparatur Cinamomo*) dans lequel la Vierge est comparée à la cannelle peut laisser néanmoins entendre une certaine familiarité : « *Tertio cognoscitur ex sapore, quia appetitum acuit, ideo in salsamentis apponi consuevit. Beata autem Virgo inflamat nostrum desiderium, et acuit appetitum. Qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient (Eccl.24, 29)* ». Dans cet extrait, Voragine explique que la cannelle est souvent utilisée en cuisine car elle a la vertu d'ouvrir l'appétit. On peut donc penser que la cannelle faisait partie du quotidien, mais il n'y a aucun élément pour le prouver. La description des plantes faite par Jacques de Voragine ne semble pas être le reflet d'une connaissance empirique : les végétaux sont assez divers et pour la plupart exotiques, ils relèvent sans doute d'une connaissance livresque, pour Jacques de Voragine et pour les lecteurs du *Liber marialis* qui, on l'a vu, devaient bien connaître la Bible pour pouvoir compléter les citations bibliques incomplètes du *Mariale*. Néanmoins, certaines comparaisons étaient assez courantes : par exemple, le lis tend de plus en plus à devenir un symbole marial. Au départ symbole christique, le lis devient peu à peu un symbole marial, lié au développement du culte de la Vierge aux XI^e et XII^e siècles. Progressivement, en

²⁵³ BRESCH H., « Jardin », dans D.M.A., p.740-741 : « l'olivaie s'est déjà imposée en Pouille au XI^e siècle et le verger d'agrumes en Sicile et sur la côte ligure ; amandiers, figuiers et orangers accompagnaient la construction des bastides provençales, eux aussi orientés vers l'exportation », p. 740.

²⁵⁴ À propos des herbes et des plantes disponibles en Méditerranée au Moyen Âge, voir SHATZMILLER J., « Herbes et drogues dans la médecine provençale du Moyen Âge », dans AILLAUD G.-J. [et alii], *Herbes, drogues et épices en Méditerranée*, actes de la table ronde de l'Institut de Recherches Méditerranéennes et de la Chambre de Commerce et d'Industrie de Marseille, Paris, éd. du CNRS, 1988, p.157-165.

s'appuyant sur le verset 2, 2 du Cantique des Cantiques (« Comme un lis au milieu des épines, telle est ma dame au milieu des lis »), le lis devient le symbole de la pureté et de la virginité de Marie, l'« attribut premier de la Vierge »²⁵⁵. Le XIII^e siècle marque l'apogée de ce symbole, mais, progressivement à la fin du Moyen Âge, le lis en tant que symbole marial est concurrencé par la rose.

Par ailleurs, les jardins médiévaux sont très souvent empreints de connotations symboliques ; ainsi, il existait des jardins attachés aux chapelles de la Vierge, dans lesquels les plantes avaient une symbolique forte. Caroline Masson-Voos parle presque d'une symbolique florale au fil des saisons : « en février, le perce-neige blanc immaculé associé à la fête de la Purification. En mars les modestes touffes de violettes évoqueraient l'humilité de la Vierge. Plus tard l'ancolie blanche ou bleue dirait son innocence et sa tristesse due à la mort de son Fils. En juillet, le lis blanc proclamerait sa chasteté. Tout au long de leur floraison les roses rouges et blanches célèbreraient sa compassion, sa charité et sa pureté »²⁵⁶. Fort de cette symbolique, le lecteur ou l'auditeur habitué à fréquenter de tels jardins ne sera pas surpris par ces comparaisons florales et pourrait même visualiser parfaitement la plante en question. Il faut toutefois remarquer que les végétaux du *Liber marialis* ne sont pas ceux que l'on trouve habituellement dans ces jardins : Jacques de Voragine semble s'être uniquement servi de végétaux cités dans la Bible, sans réel souci de rapprochement avec la réalité de ses lecteurs.

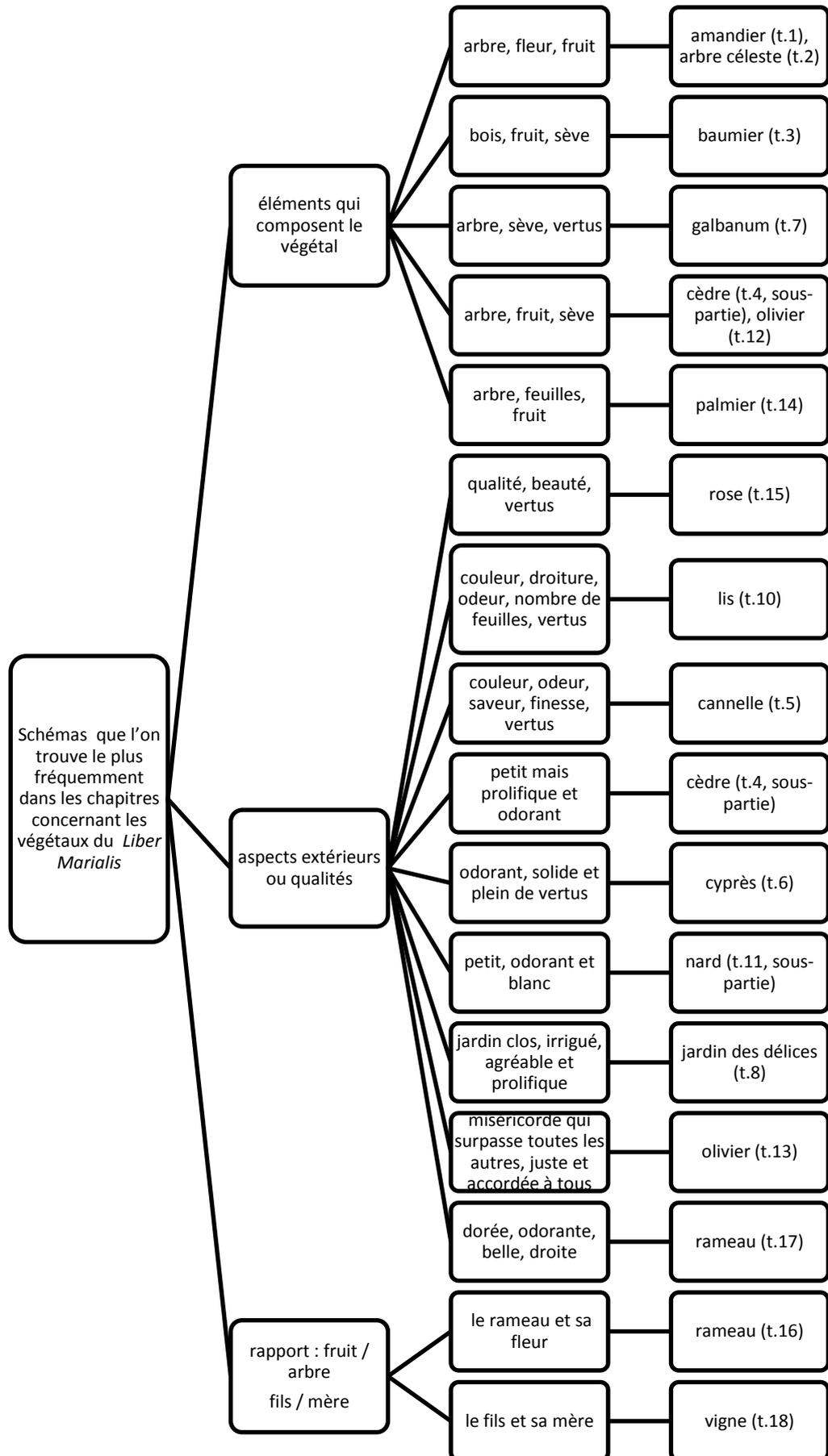
De plus, Jacques de Voragine compare la Vierge à l'arbre céleste et au jardin des délices, deux éléments qui n'ont d'existence que dans l'univers mental des hommes du Moyen Âge. La comparaison change alors quelque peu de niveau puisqu'elle ne cherche véritablement plus à toucher au sensible. Dans ces deux cas, il s'agit de comparer la Vierge à des éléments qui sont le fruit d'une culture et d'une éducation exclusivement religieuse.

Si le choix des végétaux est assez diversifié, leur utilisation pour les comparer avec la Vierge reste sensiblement la même dans tous les chapitres du *Liber marialis*. Leur traitement est assez schématique, mais il repose presque toujours sur une description simple, mais précise de l'élément végétal. Comme le montre le tableau ci-dessous, Jacques de Voragine élabore généralement sa comparaison à partir des trois éléments principaux qui composent le végétal : l'arbre/la plante en eux-mêmes, les feuilles et les fruits. Sinon, la comparaison fonctionne selon les qualités ou les caractéristiques de la plante. Enfin, deux comparaisons fonctionnent selon le rapport arbre/fruit.

²⁵⁵ PASTOUREAU M., « Une fleur pour le roi : jalons pour une histoire de la fleur de lis au Moyen Âge », dans GIRAULT P.-G., *Flore et jardins: usages, savoirs et représentations du monde végétal au Moyen Age*, Paris, Le Léopard d'or, 1997, p.116.

²⁵⁶ MASSON-VOOS C., « Les jardins objets d'attentions au Moyen Age », dans GIRAULT P.-G., *Flore et jardins: usages, savoirs et représentations du monde végétal au Moyen Age*, op.cit., p.31.

L'utilisation de la nature pour parler de la Vierge dans le Liber marialis



Jacques de Voragine commence son chapitre en annonçant immédiatement l'analogie entre la Vierge et un végétal, en s'appuyant (mais pas toujours) sur une citation biblique. Puis il donne les causes de cette analogie. L'auteur assimile alors à chaque éléments ou caractéristiques du végétal, une fonction ou une qualité mariales correspondantes. Comme le note Armand Strubel, « la possibilité d'une telle rencontre, grâce à une similitude même partielle, ouvre à la connaissance la plus secrète de l'être ; le moyen terme réunit ce que les deux entités ont d'essentiel (la couleur, le nombre...) »²⁵⁷.

Par exemple pour la comparaison de Marie avec l'amandier, Jacques de Voragine donne trois « points » d'analogie :

- l'amandier en tant qu'**arbre** représente la **pureté de la Vierge**, car comme elle, il est purifié par trois fois au cours de son existence. Voragine fonde son propos sur des écrits scientifiques ou encyclopédiques (Isidore de Séville, Palladius et Aristote).
- La **fleur** de l'amandier qui fleurit avant toutes les autres, symbolise le **vœu de virginité** que Marie fit avant toutes les autres femmes et duquel découle deux fonctions de la Vierge, exprimées par le verset 12, 5 de l'Ecclésiaste « l'amandier fleurit, la sauterelle devient pesante, et la câpre n'a plus d'effet » : la conversion des païens assimilés à la sauterelle et la répression des Juifs, assimilés à la câpre.
- Le **fruit** de l'amandier symbolise le **Christ**: tous deux sont composés de trois éléments, comme le révèle un sermon de saint Augustin : chair/ brou, divinité/cerneau et âme/coquille.

Dans le texte 1 (*Amygdalo Comparatur Maria*), Jacques de Voragine rapproche les deux éléments de comparaison par ce qu'ils partagent en commun. Il s'appuie pour cela sur des sources qui ont valeur d'autorité : dans la première partie, des auteurs d'ouvrages scientifiques ou encyclopédiques (deux dont l'autorité est reconnue au XIII^e siècle, Palladius et Isidore, et Aristote, dont les écrits ont été redécouverts récemment) ; dans la seconde partie, il s'appuie sur une citation de l'Ancien Testament, qu'il applique à Marie ; enfin, dans la troisième partie, il se fonde sur un sermon de saint Augustin, un des quatre Pères de l'Église.

La description de l'amandier est assez précise avec un souci de réalisme ; Jacques de Voragine part d'une contemplation de la nature (qui s'est sans doute faite à travers des ouvrages de type encyclopédique) pour en tirer des caractéristiques qui vont permettre de faire le lien avec la Vierge. On peut penser que ce découpage assez simple (arbre, fleur, fruit) est, d'une part facilement compréhensible et assimilable, et d'autre part suffisamment concret pour que la doctrine religieuse (la purification de la Vierge, les trois substances du Christ...) prenne une forme beaucoup moins abstraite.

En revanche, si l'on considère le texte 2, où la Vierge est comparée à un arbre céleste, on perd toute idée de réalisme : le comparant (l'arbre céleste) étant un élément qui n'a pas d'existence concrète, la comparaison se développe sur ce qui compose tout arbre ordinaire : les feuilles, les fleurs et les fruits. Ici, l'élément végétal semble être un prétexte pour exposer les paroles, les vertus et

²⁵⁷ STRUBEL A., « *Grant senefiance a* » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, op.cit., p.66.

les œuvres de la Vierge, car le rapport fait entre l'élément végétal et la Vierge semble moins évident, plus artificiel, que dans le cas précédent.

Arbre céleste	Marie	Développement
Feuilles	Paroles de la Vierge	<ul style="list-style-type: none"> - pour soigner la luxure → « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme? » (Luc 1, 34) - pour soigner l'orgueil → « Parce qu'il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante. » (Luc 1, 48) - pour soigner l'avarice → « Il a rassasié de biens les affamés » (Luc 1, 53)
Fleurs	Vertus de la Vierge	<ul style="list-style-type: none"> - la fleur de la virginité apparut d'abord chez Marie → « Les fleurs paraissent sur la terre » (Cant. 2, 12) - Marie fut la seule à être entièrement entourée des fleurs des vertus (à la différence des autres saints et vierges) - grâce à ce rapport exceptionnel aux fleurs des vertus, Marie ne peut être accusée de péché : impeccabilité → « Soutenez-moi avec des fleurs » (Cant. 2, 5)
Fruits	Oeuvres de la Vierge (notamment le Christ, fruit béni de la Vierge)	<ul style="list-style-type: none"> - agréable à sentir → « Je suis comme une vigne aux pampres gracieux » (Eccl. 24, 17) - beau à regarder → « et mes fleurs sont des produits de gloire et de richesse » (Eccl. 24, 17) - doux à goûter → « et son fruit est doux à mon palais » (Cant. 2, 3)

La structure du sermon est beaucoup plus schématique, les développements extrêmement concis : Jacques de Voragine donne en quelque sorte les grandes lignes de sa réflexion avec uniquement les éléments nécessaires (medium de comparaison, explication brève de la comparaison et citation biblique qui appuie cette comparaison). Le découpage de ce chapitre reprend des comparaisons qui semblent courantes au Moyen Âge : le fruit comme évocation du Christ est un symbole évident, et le lien entre la feuille et la parole est évoqué par plusieurs auteurs. Par exemple, on trouve la métaphore des feuilles comme des paroles chez Bruno de Segni au début du XII^e siècle (« *folia enim verba sunt, folia litterae sunt* »)²⁵⁸. On rencontre un rapprochement du même type chez Thomas de Cantimpré dans un *exemplum* du *Bonum universale de apibus* qui raconte que, sur la tombe d'un moine qui ne connaissait que l'*Ave Maria*, pousse un arbre d'une espèce inconnue dont les feuilles sont recouvertes des premiers

²⁵⁸ Cité dans BÜLHER P., *Présence, sentiment et rhétorique de la nature dans la littérature latine de la France médiévale (de la fin de l'Antiquité au XII^e siècle) : introduction à l'étude d'un mouvement esthétique*, op.cit., vol. 1, p.116.

mots de l'*Ave Maria*²⁵⁹. La comparaison entre les feuilles et les paroles est presque systématique dans le *Liber marialis*, dans le texte 2 on l'a vu ; mais aussi dans les textes 5, 10 et 13 : dans la comparaison avec le lis, Jacques de Voragine évoque à deux reprises les feuilles comme paroles de la Vierge. D'une part, les feuilles du lis penchent vers le bas, ce qui est la preuve de l'humilité de la Vierge dans ses paroles ; d'autre part, les six feuilles du lis permettent à Voragine d'exposer les six occasions au cours desquelles la Vierge a parlé (deux fois à l'ange, une fois chez Elisabeth, deux fois à son fils, une fois aux domestiques des noces de Cana)²⁶⁰.

Avec le palmier, la description de la feuille de palmier conduit à une comparaison avec les paroles de la Vierge : les feuilles du palmier s'élèvent vers le haut, comme lorsque Marie loua Dieu en disant « Et Marie dit: Mon âme exalte le Seigneur. Et mon esprit se réjouit en Dieu » (Luc 1, 46) ; les feuilles du palmier se terminent en pointe piquante, comme les paroles de la Vierge avec lesquelles elle transperce les démons ...²⁶¹

Le développement peut aussi se faire à partir des caractéristiques du végétal, en particulier celles qui sont perceptibles par les sens. La description de Voragine fait souvent appel à un imaginaire sensoriel et ancre ainsi le végétal dans une perception sensible. Ici, le végétal n'est pas seulement considéré comme un objet de contemplation, mais aussi comme une manifestation sensible. Comme le note Alain Corbin, « [...] le paysage ne se réduit pas à un spectacle. Le toucher, l'odorat, l'ouïe surtout, sont aussi concernés par la saisie de l'espace. Tous les sens contribuent à construire les émotions que celui-ci procure. »²⁶². Chez Voragine, le monde végétal se perçoit dans tous ses aspects sensoriels. Le texte 5 (*Maria comparatur Cinamomo*) par exemple, fait appel aux

²⁵⁹ THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus* [éd. Douai, 1627], 2, 29, 9, recensé sur la base de données en ligne ThEMA (*Thesaurus Exemplorum Medii Aevi*) : <http://gahom.ehess.fr/document.php?id=434>, consultée en avril 2010.

²⁶⁰ Texte 10 (*Maria comparatur Lilio*) : « Secunda causa est, quia liliū habet rectum hastile sursum, sed folia dependentia deorsum; quia animus Virginis tanquam hastile semper fuit rectus ad Deum, sibi de beneficiis regnando, et in eum semper exultando spiritualiter. [...]. Folia autem, id est, ejus verba habuit deorsum de se humilia proferendo; unde ipsa dixit: *Magnificat anima mea Dominum* (Luc 1, 47), ecce hastile rectum; sed audi folia deorsum: *Respexit humilitatem ancillæ suæ* (Luc 1, 38). [...]

Quinta causa est, quia liliū habet sex folia, et sex angulos in radice juxta numerum foliorum. Sex folia sunt sex verba, quæ dixit Virgo beata. Sex enim vicibus legimus ipsam locutam fuisse, bis cum Angelo, scilicet quando dixit: *Quomodo fiet istud?* (Luc 1, 34) et quando dixit: *Ecce ancilla Domini* (Luc 1, 38). Semel apud Elisabeth, quando eam salutavit, et Deum benedixit. Bis cum filio, quando dixit: *Fili quid fecisti nobis sic?* (Luc 2, 48) Et quando dixit: *Vinum non habent* (Joan 2, 3). Semel cum ministris nuptiarum quando dixit: *Quodcunque dixerit vobis facite* (Joan 2, 5). Ista autem sex folia sive verba procedebant ex radice charitatis, quia omnia fuerunt verba charitativa, id est charitate plena. ».

²⁶¹ Texte 14 (*Maria comparatur Palmæ*): « Secundo consideratur palma quantum ad folia. Cujus quidem folia sunt sursum elevata, in infimo sunt punitione acuta, in lateribus sunt incidentia, in medio sunt plana, in longum sunt protensa, et semper virentia. Ista igitur folia signant Mariæ verba, quæ ipsa dixit in cantico suo.

Nam ibi dixit verba sursum elevata, quando Deum magnificavit, quando in Deo exultavit dicens. *Magnificat anima mea Dominum. Et exultavit spiritus meus, etc* (Luc 1, 46).

Secundo dixit verba acuta, quibus dæmonem perforavit, quando dixit: *Quia respexit humilitatem ancillæ suæ*. Nihil enim est quod in tantum hostem suum prostravit, sicut humilitas.

Tertio habuit verba plana et suavia, quibus Dei beneficia in se recognoscebat dicens: *Quia fecit mihi magna, qui potens est*. Quarto habuit verba in longum procedentia, quibus usque in finem mundi, a generatione in generationem Dei misericordiam omnibus afflaturam esse prædixit, cum ait, *et misericordia ejus a progenie in progenies timentibus eum*. Quinto habuit verba incisiva, quibus vitia incidebat; nam a potentibus incidebat superbiam dicens: *Fecit potentiam in brachio suo, etc. usque, humiles*. A divitibus incidebat avaritiam dicens, *esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*. Sexto habuit verba virentia, quibus admonuit, quod beneficium incarnationis divinæ in cordibus nostris semper debet virere dicens, *suscepit Israel puerum suum, etc. Usque in finem cantici. ».*

²⁶² CORBIN A., *L'Homme dans le paysage : Entretien avec Jean Lebrun*, Paris, 2001, p.9, cité dans BOHLER D., « Espaces horticoles : des lieux pour l'allégorie (XII-XV^e siècles) », dans PARAVICINI BAGLIANI A., *Le monde végétal : médecine, botanique, symbolique*, Firenze, SISMEL, ed. del Galluzzo, Micrologus Library, 2003, p.271.

caractéristiques sensorielles de la cannelle: la vue avec la couleur, l'odorat avec l'odeur, le goût avec la saveur, le toucher avec la finesse de la cannelle.

Points communs	Propriétés de la cannelle	Qualités et fonctions de Marie
La couleur	Rousse	Elle est rendue rousse par la charité incandescente.
L'odeur	Elle renforce l'esprit et atténue la mollesse.	Elle renforce la vertu en poussant aux bonnes actions, à la charité et à la connaissance. Par l'odeur de sa sainteté, elle atténue la tentation charnelle.
La saveur	Elle ouvre l'appétit.	Elle enflamme nos besoins et ouvre notre appétit.
La finesse	Elle n'est bonne que si elle est raffinée.	Elle est raffinée par son humilité.
Les vertus	Elle soigne les blessures des lèvres.	Par l'humilité de ses paroles, elle soigne nos péchés de pensée ou de parole.

Il en va de même pour la rose (texte 15) : « La rose est remarquable par sa beauté : elle ravit en effet la vue, l'ouïe, le goût et le toucher » (« *Rosa potest considerari quantum ad suam amoenitatem; delectat enim visum, olfactum, gustum, et tactum* »).

Parmi ces quatre sens, l'odorat est le plus représenté²⁶³. On trouve presque dans tous les chapitres une référence à la bonne odeur de la plante qui évoque souvent l'odeur de sainteté de la Vierge. Cette métaphore a été récemment étudiée par Martin Roch²⁶⁴ : l'idée d'une odeur miraculeuse des saints est très ancienne et se retrouve dans de nombreux récits hagiographiques du haut Moyen Âge. Il faut la replacer dans le contexte d'une « culture olfactive » du haut Moyen Âge. La « bonne odeur » des saints était liée aux divers parfums et aromates qui recouvraient leurs corps. Non seulement la littérature chrétienne a beaucoup commenté les passages bibliques qui évoquaient les parfums et les aromates, mais la liturgie elle-même faisait usage de ces aromates. Au sein même de l'église, les fidèles pouvaient être confrontés à l'évocation verbale des

²⁶³ Dans un chapitre du *Liber marialis* (*Maria quomodo sit odorifera*), Jacques de Voragine explique pourquoi Marie sent bon : il la compare à un vase plein d'aromates et de parfums. S'il évoque des végétaux odorants dans ce chapitre, le développement se consacre surtout aux différentes manières (humaines) dont on exhale le parfum d'une plante. C'est pourquoi ce chapitre n'est pas inclus à la liste des chapitres sur les végétaux.

²⁶⁴ ROCH M., *L'intelligence d'un sens : odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (V^e-VIII^e siècles)*, Turnhout, Brepols, Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 2009.

odeurs à travers l'écoute de passages scripturaires traitant des parfums, et à travers l'odeur réellement perçue des encensoirs.

Ainsi, même si la description des végétaux est souvent basique, Jacques de Voragine rend plus concret et plus accessible le discours religieux en donnant plus de vivacité au récit grâce à l'évocation incessante des sens et notamment de l'odorat.

Par ailleurs, certains chapitres sont l'occasion, semble-t-il, de renvoyer à des lieux communs ou à d'autres chapitres contenus dans le *Liber marialis*. Ainsi dans le chapitre consacré au galbanum (texte 7), le dominicain évoque la métaphore du manteau protecteur de la Vierge, inventée par les cisterciens²⁶⁵. De même, dans les chapitres sur le lis et sur le Liban, on évoque la cannelle, le baumier et la myrrhe : on peut presque parler d'un système de renvois qui inciterait le lecteur à repenser aux autres chapitres du *Liber marialis*.

La mise en valeur des qualités exceptionnelles de la Vierge à travers la métaphore végétale

Pourquoi de telles comparaisons entre la Vierge et des végétaux ? Quels sont les principaux liens que Jacques de Voragine établit entre ces deux entités ? Le premier rapport qui vient immédiatement en tête, c'est la fécondité. Marie, considérée avant tout comme « mère de Dieu » (« *Theotokos* ») depuis le concile d'Ephèse (431), est perçue en partie à travers son fils. Le monde végétal appartient à l'imaginaire de la fécondité ; le fruit de l'arbre est le fils de la Vierge. Cette analogie est évidente et utilisée, on l'a vu, chez Voragine. Ainsi, les chapitres sur les végétaux consacrent presque tous une partie au « fruit » de la Vierge. On a parfois l'impression que la Vierge est même un prétexte pour parler du Christ, mais il est vrai que la sainteté exceptionnelle de Marie est avant tout liée à son rôle de mère de Dieu. Ces évocations du fruit de la Vierge permettent à Jacques de Voragine d'évoquer la nature du Christ (triple, mais unie) : Jacques de Voragine insiste donc sur les points principaux de l'orthodoxie religieuse.

Mais ce que l'on remarque surtout avec les plantes, c'est leurs vertus médicinales. Jacques de Voragine donne une grande importance aux vertus des plantes, assimilables aux vertus de la Vierge. Comme l'explique Hervé Martin, « les plantes ont autant de propriétés métaphoriques pour les prédicateurs qu'ils en ont de thérapeutiques pour les apothicaires, aussi sont-ils l'objet de multiples moralisations »²⁶⁶. Dans le *Liber marialis*, les plantes soignent les maux du corps, et la Vierge soigne les maux de l'âme. Le vocabulaire du soin médical est assez fréquent dans les 18 chapitres traités : *sanat* (14), *sanationem* (3), *sanativa* (1), *curat* (3), *sedat* (1), *purgat* (2), *detergit* (2), *confortat* (14). C'est en

²⁶⁵ Texte 7 (*Maria comparatur Galbano*) : « Tertio inflammat frigidus ad amorem cælestium. Non timebit domui suæ a frigoribus nivis, omnes domestici ejus vestiti duplicibus (Prov. 31, 21). Ipsa enim habet duplicia vestimenta, scilicet vestimentum deauratum, et vestimentum variis coloribus contextum, juxta illud: *Astitit regina, etc* (Psal. 44, 10). Et isto duplici vestimento vestit domesticos suos, dans eis vestimentum deauratum, id est, auream charitatem; et diversis coloribus contextum, id est, virtutum varietate. **Et ideo illi qui sic sunt induti, non timent frigus peccati, quia semper calescunt in amore cælestium.** »

²⁶⁶ MARTIN H., *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris, éd. du Cerf, 1988, p. 435.

effet souvent pour leurs vertus curatives que les plantes sont comparables à la Vierge.

L'usage de la métaphore médicale dans la prédication et la littérature religieuse n'a rien d'exceptionnel. Le Nouveau Testament faisait déjà le parallèle entre guérison du corps et guérison de l'âme à travers l'image du « Christ médecin » : Jésus guérit des malades de toute espèce, il les libère à la fois de leur maux physiques et de leurs péchés²⁶⁷. Par la suite, les théologiens ont souvent eu recours aux images médicales. Le canon 21 du concile de Latran IV affirme : « le prêtre, quant à lui, doit agir avec discernement et prudence pour savoir, tel un médecin expérimenté, verser le vin et l'huile (Luc 10, 34) sur les plaies du blessé, s'enquérir avec soin de la situation du pécheur et des circonstances du péché, pour discerner en toute prudence le conseil opportun et appliquer le remède approprié, divers étant les moyens susceptibles de guérir le malade »²⁶⁸. Dans ce contexte, la métaphore médicale est surtout utilisée dans le domaine pénitentiel, mais il devient un motif banal dans la littérature théologique du XIII^e siècle²⁶⁹. En effet, les prédicateurs du XIII^e siècle cherchaient à inclure dans leur prédication des préoccupations quotidiennes de leur public ; parmi ces préoccupations majeures, Louis-Jacques Bataillon rappelle qu'il y a évidemment l'assurance de manger et de boire, mais aussi celle d'être en bonne santé²⁷⁰. La santé est ainsi un domaine métaphorique privilégié, dont l'Église se sent la garante (Guillaume d'Auvergne, au XIII^e siècle, considère l'Église comme la gardienne de « la pharmacie des médicaments spirituels »²⁷¹). Les péchés capitaux sont souvent comparés à des maladies (par exemple la fièvre), auxquelles on peut apporter des remèdes (comme la sudation, symbolisant la contrition)²⁷².

Dans le *Liber marialis* de Jacques de Voragine, nombre de plantes sont reconnues pour leur vertus médicinales. Comme les plantes guérissent les maux du corps humain, la Vierge guérit les maux de l'âme : la Vierge, comme le Christ habituellement, est perçue comme un médecin de l'âme car, grâce à ses vertus, elle soigne les péchés. La reconnaissance des vertus médicinales des plantes se retrouvent dans la Glose et évidemment dans les encyclopédies. On peut raisonnablement penser que Jacques de Voragine s'est inspiré de la Glose et d'ouvrages du même type (par exemple, les Postilles d'Hugues de Saint-Cher fournissaient, on l'a vu, des schémas de comparaison entre la Vierge et des végétaux). Ensuite, il a pu chercher les vertus médicinales des plantes dans des

²⁶⁷ Pour plus d'informations, voir DUMEIGE G., « Médecin (le Christ) » dans CAVALLERA F., DE GUIBERT J., VILLERS M., [et al.], *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t.10, Paris, Beauchesne, 1978, p. 891-902.

²⁶⁸ « Sacerdos enim sit discretus et cautus, ut more periti medici superfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, per quas prudenter intelligat quale illi consilium debeat exhibere et cujusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad sanandum aegrotum »... « Qui peccatum in penitentiali iudicio sibi detectum praesumpserit revelare...a sacerdotali officio deponendum decernimus » (J.Alberigo et al., *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 3^e édition, Bologne, 1973, p. 245), cité dans BÉRIOU N., « La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII^e siècle : médication de l'âme ou démarche judiciaire ? », dans *L'Aveu : Antiquité et Moyen Âge*, actes de la table ronde organisée par L'école française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste, Rome, 28-30 mars, École française de Rome, 1986, p. 261.

²⁶⁹ Ibid., p.160.

²⁷⁰ BATAILLON L.-J., « Les images dans les sermons au XIII^e siècle », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents*, op.cit., p.328-330.

²⁷¹ « apotheca medicamentorum spiritualium », cité dans BÉRIOU N., « La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII^e siècle : médication de l'âme ou démarche judiciaire ? », dans *L'Aveu : Antiquité et Moyen Âge*, op. cit., p. 279.

²⁷² Pour une étude de certaines images médicales, voir BATAILLON L.-J., « Les images dans les sermons au XIII^e siècle », dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents*, op.cit., p.330-336.

encyclopédies. En consultant le *Speculum Majus* de Vincent de Beauvais²⁷³, qui compile de nombreux ouvrages médicaux, on peut trouver des vertus similaires à celles que Voragine attribue aux plantes dans son *Liber marialis* : chez Dioscoride, on retrouve l'idée que le lis soigne les morsures de serpents²⁷⁴ et que le galbanum atténue l'épilepsie²⁷⁵ ; chez Pline, que le cèdre préserve de la putréfaction et met en fuite les serpents²⁷⁶ ; chez Platearius, que la cannelle renforce l'esprit, qu'elle ouvre l'appétit et qu'elle est utile pour soigner les blessures labiales²⁷⁷.

La métaphore médicale permet de rendre plus concrète l'assistance de la Vierge pour le salut de l'âme. Le péché prend la forme d'un mal physique : dans le texte 4 (*Maria comparatur Cedro*), il s'agit de la tumeur de l'orgueil (« *tumorem superbiae* ») et de la putréfaction de la luxure (« *putredine luxuriae* »). La faute et le péché sont perçus comme des blessures ou des corruptions du corps contre lesquelles lutte la Vierge : dans le texte 7 (*Maria comparatur galbano*), Marie soigne les blessures des péchés (« *B. V. Maria sanat vulnera peccatorum : nam sanat peccatum superbiae [...], peccatum luxuriae [...], peccatum avaritiae.* ») Dans le *Liber marialis*, l'action de la Vierge ne se porte que sur ces trois péchés (l'orgueil, la luxure et l'avarice). Cette trilogie est fréquente au XIII^e siècle : il s'agit des trois vices majeurs, que l'on retrouve plus que les autres dans la prédication de cette époque²⁷⁸. La Vierge éloigne aussi de l'homme les tentations du démon : de nombreux végétaux (le cèdre, le cyprès, le galbanum) ont pour qualité de faire fuir les serpent ; le serpent, animal maléfique par excellence, est facilement assimilable au démon. La Vierge éclaire aussi l'homme ignorant dont la vue est troublée en lui apportant la connaissance de Dieu.

L'usage des vertus médicinales des plantes et des maux que ces dernières soignent permet à Voragine de fournir des images très concrètes et marquantes : les images des vers qui rongent le corps (les mauvaises pensées) et des serpents qui s'approchent (les tentations diaboliques) sont très fortes et frappent l'imagination. De la même façon, les assimilations de l'avare avec l'épileptique (texte 7) ou le serpent (texte 10) permettent une description concrète du péché : comme l'épileptique qui tombe contre terre et le serpent qui rampe sur le sol, l'avare est toujours ramené aux choses terrestres.

Le lien entre la plante et la Vierge est parfois simplement annoncé dans un rapport d'opposition : par exemple, dans le texte 7 (*Maria comparatur Galbano*), Jacques de Voragine annonce que, comme le galbanum qui soigne les blessures, la Vierge soigne les blessures des péchés, grâce à ses vertus.

²⁷³ VINCENT DE BEAUVAIS, *Bibliotheca mundi seu venerabilis viri Vincentii Burgundi, ex ordine praedicatorum episcopi bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale...*[Lyon, Bibliothèque municipale, 22521 T.01], op.cit.

²⁷⁴ VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum doctrinale*, dans *ibid.*, Livre X, *De lilio* : « *Dioscorides. Liliū duritias nervorum remollit, folia ejus cocta et imposita ad combusta loca proficiunt, et vexationem serpentium curant.* ».

²⁷⁵ *Ibid.*, Livre XI, *De galbano* : « *Dioscorides. [...]* Epilepticis utiliter adhibetur. ».

²⁷⁶ *Ibid.*, Livre XII, *De cedro* : « *Plin. in lib. 24. Cedri succus defuncta corpora incorrupta conservat, viventia corrumpit. Cedri scobe serpentes fugari cettum est.* ».

²⁷⁷ *Ibid.*, Livre XII, *De cinamomo* : « *Platear. Ex aromaticitate virtutem habet confortandi cerebrum. Ex glutinositate, consolidandi. Contra debilitatem stomachi et digestionem debilem ex frigiditate valet pulvis ejus. Qui etiam competenter in salsamentis ponitur ad appetitum provocandum ex superfluitatibus. Ad oris aromaticitatem commasticatur. Non enim adeo calidus est ut dissolvat et os putrefaciendo corrumpat, sicut gariophilum et similia, quae multum calida sunt. [...] Item pulvis ejus valet ad novas scissuras labiorum, vel aliorum ulcerum contra syncopen et cardiacam.* ».

²⁷⁸ BÉRIOU N., *L'avènement des maîtres de la Parole : la prédication à Paris au XIII^e siècle*, op.cit., vol.1, p.427-428.

La Vierge :

- Soigne l'orgueil par son humilité.
- Soigne la luxure par sa virginité.
- Soigne l'avarice par sa pauvreté.

Sinon, l'image est choisie pour créer un schéma cohérent entre le péché, le mal physique et une citation biblique qui illustre et légitime la comparaison. Par exemple, le texte 4 (*Maria comparatur cedro*) :

Péché (ou défaut)	Vertus du cèdre	Vertus de la Vierge	Citation biblique
Ignorance	Il disperse le brouillard des yeux.	Elle disperse le brouillard de l'ignorance par la lumière de sa vérité.	D'où son appellation de « mère de la connaissance » : <i>Mater agnitionis</i> , (Eccl. 24, 24)
Orgueil	Il réduit les gonflements.	Elle réduit le gonflement de l'orgueil par l'exemple de son humilité.	En effet, même le plus orgueilleux doit s'humilier en considérant la grande humilité de Marie : « <i>Omnium excellentium et humilium corda propria virtute calcavi</i> » (Eccl. 24, 11).
Luxure	Il préserve de la putréfaction corporelle.	Elle préserve de la putréfaction charnelle par sa virginité et sa pureté que l'on peut assimiler à la myrrhe.	« <i>Quasi Myrrha electa dedi suavitatem odoris</i> » (Eccl. 24, 20). En effet, comme la myrrhe préserve la chair de la putréfaction, la pureté et la virginité de Marie préservent de la laideur de la concupiscence charnelle.
Avarice	Il lutte contre les morsures des serpents.	Elle lutte contre les morsures des serpents, c'est-à-dire des démons, par la grandeur de son pouvoir.	« <i>Ipsa conteret caput tuum</i> » (Gen.3, 15). En effet, Marie écrase la tête du serpent, quand elle expulse nos mauvaises pensées.

Le thème de la Vierge guérissante n'est pas très courant ; Guy Philippart rappelle que si les saints ont souvent un pouvoir thaumaturge, les miracles thérapeutiques mariaux sont assez rares. En effet, « dans une société où les reliques étaient le support privilégié de l'action miraculeuse des saints du ciel, Marie était forcément défavorisée, ses reliques ne pouvant être subalternes à une époque où la croyance en son assomption corporelle était déjà répandue²⁷⁹ ». Néanmoins, il existe quelques récits dans lesquels la Vierge guérit effectivement un mal corporel. On se souvient de la guérison miraculeuse de Réginald d'Orléans, qui entre ensuite chez les Dominicains. Dans le *Bonum universale de apibus* de Thomas de Cantimpré, on trouve un *exemplum* qui raconte une guérison miraculeuse grâce à l'intervention de Marie²⁸⁰ : Le chevalier Guillaume d'Asca tombe gravement malade ; une nuit, la Vierge Marie lui apparaît et le guérit miraculeusement. Il entre alors dans l'ordre des chevaliers teutoniques. Dans le *Liber marialis* de Voragine, le pouvoir thaumaturge de la Vierge est un pouvoir symbolique, spirituel, car elle ne guérit pas des maladies mais des péchés considérés à travers la métaphore médicale.

Au delà de ces deux rapports de comparaison fondamentaux que sont la fécondité et les vertus médicinales, la comparaison avec les végétaux permet à Jacques de Voragine de mettre en valeur les qualités exceptionnelles de la Vierge, en s'appuyant sur les caractéristiques particulières propres à chaque plante. De prime abord, le *Liber marialis* peut sembler sans réel intérêt historique : il liste les qualités de la Vierge, dans la plus parfaite orthodoxie. David D'Avray note qu'il existe deux types de recueils de sermons modèles : ceux qui sont ancrés dans leur époque et qui nous révèlent des aspects de la société, et ceux dont le contenu est purement doctrinal. Ces derniers sont apparemment sans limite temporelle, et il est vrai qu'hormis quelques points comme l'immaculée conception, ce qui est dit dans le *Liber marialis* pourrait toujours être utilisé de nos jours. Il a d'ailleurs été utilisé assez longtemps puisqu'il en existe des éditions du XIX^e siècle. Néanmoins, comme l'explique très justement David D'Avray, ce qui compte dans ce type de recueil, ce n'est pas le discours doctrinal, mais bien la façon dont celui-ci est exposé et mis en valeur. Ainsi, dans le *Liber marialis*, le recours même aux similitudes est une manifestation des habitudes mentales du XIII^e siècle. À notre époque, il serait surprenant de faire de telles comparaisons entre la Vierge et des végétaux, alors que cela faisait partie des modes de pensée propres au Moyen Âge. Ce recueil n'est donc pas intemporel : il constitue « une manière de représenter les doctrines à l'imagination »²⁸¹.

L'utilisation de l'image végétale permet à Jacques de Voragine d'exposer les qualités exceptionnelles de la Vierge. Le texte du *Liber marialis* est loin d'être polémique, ce qui n'a rien de surprenant pour un texte destiné sans doute aux prédicateurs. Il sert parfaitement l'orthodoxie religieuse et constitue une sorte de long éloge de la Vierge, une proclamation des fonctions et des vertus de Marie : humilité, charité ou amour de Dieu, pureté/virginité, mère de Dieu, médecin de l'âme, médiatrice...

²⁷⁹ PHILIPPART G., « Le récit miraculeux marial dans l'Occident médiéval », dans DUBY G. (dir.), *Marie : le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996, p.567.

²⁸⁰ THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus* [éd. Douai, 1627], 2, 53, 8, recensé sur la base de données en ligne ThEMA (*Thesaurus Exemplorum Medii Aevi*) : <http://qahom.ehess.fr/thema/index.php?id=1510&lq=fr> (consultée en avril 2010).

²⁸¹ « a manner of representing doctrines to the imagination », dans D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, op.cit., p.239.

Certaines particularités des plantes sont mises en valeur pour servir un discours à la gloire de la Vierge. Marie est dotée d'une sainteté exceptionnelle, qui dépasse celles de tous les autres saints et vierges. À plusieurs reprises cette sainteté unique est évoquée à travers la métaphore végétale : comparée aux autres saints, la Vierge marque sa différence. Ainsi, dans le texte 3, le baume pur, par opposition au baume mêlé, symbolise la sainteté exceptionnelle de la Vierge : le baume pur mis dans le lait coagule immédiatement (« *mons coagulatus, mons pinguis* » Psal. 67,16), alors que le baume mêlé se dissout dans le lait ; les autres saints ne sont que du lait liquide parce qu'ils échappent parfois à la grâce de Dieu alors que la Vierge ne fut jamais du lait liquide car elle n'échappa jamais à la grâce de Dieu.

Un autre aspect important du culte marial au XIII^e siècle, est le rôle de protectrice que tient la Vierge. Dans un article sur la fonction protectrice de la Vierge, Sylvie Barnay cite les « Louanges à Marie » de l'auteur italien Bonsevin della Riva, à la fin du XIII^e siècle :

« La Vierge est notre protectrice, notre gonfalonnière ;
Elle défend tous ceux qui veulent se grouper autour d'elle ;
Contre nos ennemis, elle est très forte ennemie ;
Bienheureux l'homme et la femme qui sont sous sa vêtue.
Elle est notre refuge si l'on veut se tourner vers elle :
Chaque homme qui pèche, elle se met à le protéger,
S'il veut seulement être repentant et veut faire amende,
Et s'il veut grandement se recommander à elle [...] »²⁸²

Selon l'historienne, cet extrait résume la pensée du XIII^e siècle sur le rôle protecteur de la Vierge : Marie est la médiatrice par excellence, elle apporte une protection spirituelle à quiconque veut se recommander à elle. La Vierge du *Liber marialis* est avant tout protectrice : elle soigne les péchés et lutte contre les démons (comme le rameau qui frappe les démons et protège ainsi les hommes dans le texte 16 (*Maria comparatur Virgae*)). Elle fait preuve d'une miséricorde universelle, mise en valeur dans le *Liber marialis* par la comparaison avec l'olivier. Le texte 13 (*Maria alio modo comparatur olivae*) est une longue métaphore filée sur la miséricorde totale et universelle de la Vierge, comparée à la miséricorde ponctuelle et choisie des autres saints à partir du passage scripturaire « *Quasi olivaria speciosa in campis* » (Eccl. 24, 19).

L'imagerie végétale permet aussi de montrer la Vierge sous ses deux aspects : mère du Christ et Vierge de douleur ; comme le fruit du cèdre qui est composé d'un élément amer (la souffrance face à la passion du Christ), d'un élément doux (la conception du Christ) et d'un élément à la fois amer et doux (la tristesse d'avoir perdu son fils, atténuée par la joie de le savoir à la droite de Dieu), ou bien encore la myrrhe du jardin des délices (texte 8), qui est amère mais dont l'onguent est doux.

Il ne convient pas ici de faire la liste de toutes les métaphores et les images utilisées pour glorifier la Vierge, il faut néanmoins remarquer que l'imaginaire végétal sert parfaitement le discours doctrinal. Véritable support du message religieux, la métaphore donne une cohérence et une trame à ce qui ne pourrait être qu'un « catalogue » des qualités et fonctions de la Vierge. S'il n'échappe

²⁸² Cité dans BARNAY S., « Une apparition pour protéger », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 8, 2001, disponible en ligne sur le site : <http://crm.revues.org/index378.html> (consulté en mai 2010).

pas aux répétitions et aux lieux communs, le *Liber marialis* est typique de son époque avec un paysage doctrinal qui donne à la Vierge une position exceptionnelle sur fond d'antijudaïsme latent et de peur du païen et une importance toute particulière accordée aux paroles de la Vierge, à une époque où la parole prend une place grandissante.

L'utilisation des images a ici une fonction didactique évidente en transformant en images concrètes les actions de la Vierge. Même sans connaître concrètement le végétal dont il est question, Jacques de Voragine en fait une description suffisante pour la bonne compréhension de son message religieux. Par ailleurs, certaines images peuvent être connues de tous ; ainsi l'ombre rafraîchissante des branches du palmier sous lesquelles il est agréable de se reposer comme image de la Vierge qui rafraîchit les âmes enflammées par le péché, n'est-elle pas parlante à quiconque se serait déjà reposé sous un arbre, quel que soit cet arbre ?

Se pose alors la question de l'efficacité. Le *Liber marialis* n'est pas un recueil de sermons mais plutôt un matériau de base avec des idées plus ou moins développées, avec des parties que l'on peut enlever pour raccourcir le sermon. Les images qu'utilise Jacques de Voragine sont assez éloquentes et ont une vraie valeur pédagogique. Si certains passages semblent à peine ébauchés ou un peu artificiels, c'est sans doute parce le *Liber marialis* n'était pas destiné à être repris tel quel ; il exigeait un travail secondaire, que ce soit du côté d'un prédicateur pour qui le *Liber marialis* n'est qu'un ingrédient de sa propre cuisine pour reprendre la métaphore de David D'Avray, ou du côté d'un lecteur pieux pour lequel ce recueil n'est qu'un support de méditation. Le *Liber marialis* constitue un répertoire d'images que l'on peut associer à la Vierge, il témoigne d'un souci de se mettre à la portée du public et de développer des notions que ce dernier pourra aisément comprendre et assimiler.

Conclusion

Le *Liber marialis* est une œuvre méconnue de Jacques de Voragine. Si ce recueil semble n'être qu'une liste, classée par ordre alphabétique, d'images qui pourraient être associées à la Vierge, il est en fait révélateur d'un mode de pensée propre au XIII^e siècle. Influencé par une éducation et une culture dominicaines, Jacques de Voragine voue une dévotion particulière à la Vierge et ce n'est donc pas un hasard s'il consacre l'un de ses derniers ouvrages à Marie, protectrice privilégiée de l'ordre des Prêcheurs. S'il a écrit le *Liber marialis* pour assurer son salut et se mettre sous la protection de la Vierge, il l'a sans doute aussi composé soit pour apporter une aide aux autres prédicateurs, soit pour fournir un support à une méditation pieuse. En composant une telle œuvre, Jacques de Voragine suit la tendance des ordres mendiants dont les membres, au XIII^e siècle, rédigent de nombreux *artes praedicandi* et autres sortes de matériau pour prédicateurs.

S'il est difficile d'affirmer précisément à qui était destiné ce recueil, on peut en revanche aisément voir à quoi il pouvait servir, dans une société où l'image prenait une place prépondérante et où l'analogie faisait partie à part entière des habitudes mentales de ses membres. Certes, le *Liber marialis* ne nous apprend presque rien de l'époque à laquelle il a été écrit, il fait partie de ces œuvres qui semblent intemporelles et qui nous retracent un tableau parfait de la doctrine mariale du XIII^e siècle. Pourtant, l'abondance des images révèle que les frères du XIII^e siècle étaient conscients de la valeur pédagogique des images. La métaphore du « livre de la nature » est largement exploitée par le dominicain. En observant les caractéristiques que Jacques de Voragine retient dans les images végétales, on comprend que le dominicain est soucieux de toucher ses lecteurs en faisant appel à des notions qui les préoccupent : la mise en valeur des vertus médicinales de certains végétaux n'est sans doute pas étrangère au fait que la santé était une préoccupation importante pour les hommes du Moyen Âge. L'usage de l'analogie permet de mieux appréhender le message doctrinal et donne une cohérence à la liste des vertus mariales. Certes, Jacques de Voragine ne fait pas preuve d'une grande originalité en choisissant de comparer Marie à des végétaux, mais ce n'est pas là son but ; il semble avoir voulu faire un exposé correct des points fondamentaux du culte marial, que l'usage des images permet de rendre plus facilement compréhensibles et assimilables. En ce sens, on peut considérer le *Liber marialis* comme un outil de communication puisqu'il vise à faire passer un message doctrinal en s'adaptant aux attentes et aux préoccupations de son public. Ce recueil est donc un bon exemple de la littérature mariale du XIII^e siècle ; il montre combien les frères mendiants étaient soucieux de la diffusion du message doctrinal, tout en se mettant à la portée des laïcs.

Bibliographie

Sources :

ALBERT LE GRAND, *De Vegetabilibus, libri VII, Historiae naturalis pars X VIII. Editionem criticam ab Ernesto Meyero coeptam absolvit Carolus Jessen*, Berlin, G. Reimer, 1867.

BARTHÉLÉMY L'ANGLAIS, *De proprietatibus rerum*, Livre XVII, VENTURA I. (éd.), vol. VI, Turnhout, Brepols, 2007.

Biblia cum glossa ordinaria, KOBERGER A. (éd.), Strasbourg, édition incunable de 1481, disponible en ligne sur le site http://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb_cbu_00000256#tab0, consulté en mai 2010.

Biblia sacra juxta vulgatam versionem adiuvantibus B.FISHER, I.GRIBOMONT, H.F.D. SPARKS, W. THIELE recensuit et brevi apparatu critico instruxit ROBERTUS WEBER editionem quartam emendatam cum sociis (...) praeparavit ROGER GRYSON, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

HUGUES DE SAINT-CHER, *Postilla Hugonis de Sancto Charo*, PEZZANA N. (éd.), Venise, 1703, 8 Vol., disponible en ligne sur le site <http://glossae.net/>, consulté en avril 2010.

ISIDORE DE SÉVILLE, *De l'agriculture*, dans les *Étymologies*, ANDRÉ J. (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1981.

JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, rééd. publiée sous la dir. de BOUREAU A., avec GOULLET M., et la collab. de COLLOMB P., MOULINIER L. et MULA S., [Paris], Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2004.

JACQUES DE VORAGINE, *Legenda aurea*, MAGGIONI G. P. (éd.), 2ème éd. rev. et augm. par l'auteur, Firenze, SISMELE : Ed. del Galluzzo, Millennio medievale, Testi, 3, 1998.

JACQUES DE VORAGINE, *Mariale aureo*, FERRUA V. (éd.), Bologna, EDB, 2006.

JACQUES DE VORAGINE, *Mariale. Sermones de sanctis, Venetiis, per S. de Luere, impensis L. Soardi*, 1497, [Lyon, Bibliothèque municipale, inc 370].

JACQUES DE VORAGINE, *Sermones aurei de praecipuis sanctorum festis et laudibus deiparae Virginis a vetustate et innumeris prope mendis repurgati per R.P.F. Rudolphum Clutium Ordinis Praedicatorum, SS. Theologiae Baccalaureum cum novis notis marginalibus, recentique sermonum ac rerum indice locupletissimo*, Tomus II, Augustae Vindelicorum et Cracoviae, apud Christophorum Bartl, 1760.

MIGNE J.-P., *Patrologiae Cursus completus, Series latina*, Paris, 1844-1855, 217 vol.

THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus* [éd. Douai, 1627], 2, 29, 9, recensé sur la base de données en ligne ThEMA (*Thesaurus Exemplorum Medii Aevi*) : <http://gahom.ehess.fr/document.php?id=434>, consultée en avril 2010.

VINCENT DE BEAUVAIS, *Bibliotheca mundi seu venerabilis viri Vincentii Burgundi, ex ordine praedicatorum episcopi bellocensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale, omnia nunc recognita, correctissime, castigata*,

citationibus, summariis, observationibusque quibus hactenus caruerunt, illustrata. Opera ac studio Theologorum Benedictinorum collegi vedastini in Academia Duacensi. Duaci, ex officina typographica Baltazaris Belleri, sub Circino aureo, anno MDCXXIV, [Lyon, Bibliothèque municipale, 22521 T.01].

Travaux :

Jacques de Voragine et l'ordre dominicain :

BALET J.-D., « La liturgie dominicaine au XIII^e siècle », dans LUSIGNAN S., PAULMIER-FOUCART M. (dir.), *Lector et compilator : Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, actes du colloque de Royaumont des 9 – 10 - 11 juin 1995, Grâne, Ed. Créaphis, 1997, p.331-338.

BATAILLON L.-J., « Iacopo da Varazze e Tommaso d'Aquino », *Sapienza. Rivista internazionale di Filosofia e di Teologia* 32/1, 1979 p.22-29, rééd. dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie. Etudes et documents*, Aldershot, Variorum, 1993, XVIII, p. 22-29.

BÉRIOU N., « Jacques de Voragine », dans GAUVARD C., DE LIBERA A., ZINK M. (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 2002, p.738.

BERTINI GUIDETTI S. (dir.), *I Sermones di Iacopo da Varazze. Il potere delle immagini nel Duecento*, Firenze, SISMELE, ed. del Galluzzo, 1998.

BERTINI GUIDETTI S., *Il paradiso e la terra : Iacopo da Varazze e il suo tempo*, Atti del Convegno internazionale, Varazze, 24-26 settembre 1998, Firenze, SISMELE, ed. del Galluzzo, 2001.

BOUREAU A., « Jacques de Voragine », dans VAUCHEZ A. (dir.), VINCENT C. (coll.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, édition du Cerf, 1997, t.1, p. 802.

BOUREAU A., *La légende dorée : le système narratif de Jacques de Voragine (†1298)*, éd. du Cerf, Histoire, Paris, 2007.

BOUREAU A., « Vincent de Beauvais et les légendiers dominicains », dans LUSIGNAN S., PAULMIER-FOUCART M. (dir.), *Lector et compilator : Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, actes du colloque de Royaumont des 9 – 10 - 11 juin 1995, Grâne, Ed. Créaphis, 1997, p.112-126.

BURGHART M., « Annotation collaborative d'un corpus de documents médiévaux : outils pour l'analyse de la structure et du contenu des sermons de Jacques de Voragine », *Le médiéviste et l'ordinateur*, 43, Paris, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 2004.

CASAGRANDE C., « Iacopo da Varazze », dans *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 62, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 2004, p. 92-102.

CASAGRANDE C., « La vie et les œuvres de Jacques de Voragine », 2007, disponible en ligne sur le site: <http://www.sermones.net/spip.php?article4>, consulté en décembre 2009.

GUILLOT D., *Parler de la Vierge en images : études de quelques figures animales dans le Liber marialis de Jacques de Voragine (fin du XIII^e siècle)*, mémoire dirigé par BÉRIOU N., Lyon, Université Lumière Lyon 2, exemplaire dactylographié, 2 vol., 2005.

HENRIET P., « Dominique d'Osma », dans GAUVARD C., DE LIBERA A., ZINK M. (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 2002, p.431-432.

HINNEBUSCH W. A., *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, BEDOUELLE G. (trad.), Paris, éd. du Cerf, 1990 (1^{ère} édition en 1975).

KAEPPELI T., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Roma, Istituto Storico Domenicano, vol. 2, 1975, p.348-369.

LE GOFF J., « Les ordres mendiants », dans BERLIOZ J. (dir.), *Moines et religieux au Moyen Âge*, Paris, Point Seuil, 1994, p.229-243.

MULCHAHEY M., « *First the bow is bent in study* » : *Dominican education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998.

RAFFIN P., « Jacques de Voragine » dans CAVALLERA F., DE GUIBERT J., VILLERS M., [et al.], dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 8, Paris, Beauchesne, 1974, p. 62-64.

SCHNEYER J.-B., *Repertorium des lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster, Aschendorff, vol. 3, 1971, p.221-283.

VAUCHEZ A., « Saint Dominique, « le mal-aimé » », dans BERLIOZ J. (dir.), *Moines et religieux au Moyen Âge*, Paris, Point Seuil, 1994, p. 265-271.

VERGER J., *Les universités au Moyen Âge*, Paris, P.U.F., Quadrige, 1999 (1^e éd. 1973).

WISEMAN D. V., « Devotion to Mary among the Dominicans in the thirteenth century », dans *Annual Meeting of the Mariological Society of America*, 52, Dayton, 2001, consultable en ligne sur le site : <http://campus.udayton.edu/mary/dominic10.html>, consulté en avril 2010.

La prédication au XIII^e siècle :

BATAILLON L.-J., « De la *lectio* à la *praedicatio* : commentaires bibliques et sermons au 13^{ème} siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 70, 1986, p. 559-574, rééd. dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents*, Aldershot, Variorum, Série Recueil d'Études, 1993, V, p.559-574.

BATAILLON L.-J., « Approaches to the study of medieval sermons », *Leeds Studies in English*, new series 11, Leeds, 1980, p.19-35, rééd. dans BATAILLON L.-J., *La*

prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents, Aldershot, Variorum, 1993, I, p.19-35.

BATAILLON L.-J., « Les images dans les sermons au XIII^e siècle », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 37, 1990, p. 327-395, rééd. dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents*, Aldershot, Variorum, Série Recueil d' Études, 1993, XI, p.327-395.

BATAILLON L.-J., « Les instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle », dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris, éd. du CNRS, 1981, p.197-209, rééd. dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie : études et documents*, Aldershot, Variorum, Série Recueil d'Études, 1993, IV, p.197-209.

BATAILLON L.-J., « Les problèmes de l'édition des sermons et des ouvrages pour prédicateurs au XIII^e siècle », *The editing of theological and philosophical texts from the Middle Ages, Acts of conference arranged by the Department of Classical Languages, University of Stockholm, 29-31 August*, ed. Monika Aztatlos, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1986, p.105-120, rééd. dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie. Etudes et documents*, Aldershot, Variorum, 1993, II, p. 105-120.

BATAILLON L.-J., « *Similitudines et exempla* dans les sermons du XIII^e siècle », dans *The Bible in the medieval world : Essays in memory of Beryl Smalley*, Walsh K. et Wood D.(éd.), Oxford, Basil Blackwell, 1985, p.191-205, rééd. dans BATAILLON L.-J., *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie. Etudes et documents*, Aldershot, Variorum, 1993, X, p.191-205.

BÉRIOU N., *L'avènement des maîtres de la Parole : la prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut d'études augustinienes 2. vol., 1998.

BÉRIOU N., « La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII^e siècle : médication de l'âme ou démarche judiciaire ? », dans *L'Aveu : Antiquité et Moyen Âge*, actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste, Rome, 28-30 mars, École française de Rome, 1986, p. 261-282.

BÉRIOU N., « Les sermons latins après 1200 », dans KIENZLE B. (dir.), dans *The Sermon*, Turnhout, Brepols, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 2000, p. 363-447.

D'AVRAY D., *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

« Découvrir la prédication médiévale » (disponible en ligne sur <http://www.sermones.net/spip.php?rubrique18>), consulté en décembre 2009.

DELCORNO C., « Medieval Preaching in Italy (1200-1500) », dans KIENZLE B. (dir.), dans *The Sermon*, Turnhout, Brepols, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 2000, p. 449-559.

GAFFURI L., « La prédication en Italie au XIII^e siècle », dans HEULLANT-DONAT I. (dir.), *Cultures italiennes*, Paris, éd. Du Cerf, Initiations au Moyen Âge, 2007, p.193-237.

LONG J., « The Virgin as olive-tree : a Marian sermon of Richard Fishacre and Science art Oxford », dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 52, 1982, p. 77-87.

LONGÈRE J., *La prédication médiévale*, Paris, Études Augustiniennes, 1983.

MARTIN H., *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris, éd. du Cerf, 1988.

MEERSSEMAN G.-G., *La prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au 13ème siècle*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18, 1948, p. 131-161.

PANOFSKY E., *Architecture gothique et pensée scolastique (Gothic Architecture and Scholasticism*, 1951), BOURDIEU P. (trad.), Minuit, Paris, 1967.

POIREL D., « Dominicains et Victorins à Paris dans la première moitié du XIII^e siècle », dans LUSIGNAN S., PAULMIER-FOUCART M. (dir.), *Lector et compiler : Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, actes du colloque de Royaumont des 9-10-11 juin 1995, Grâne, Ed. Créaphis, 1997, p. 169-187.

POIREL D., « Prédication », dans GAUVARD C., DE LIBERA A., ZINK M. (dir.) *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 2002, p. 1137-1138.

SOT M. (dir.), BOUDET J.-P., GUERREAU-JALABERT A., *Histoire culturelle de la France : le Moyen Âge* (t.1), Paris, Ed. du Seuil, Points, 2005 (1^{ère} édition en 1997).

ZINK M., *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 1976.

La perception de la nature et l'encyclopédisme au Moyen Âge :

BEYER DE RYKE B., « Encyclopédisme », dans GAUVARD C., DE LIBERA A., ZINK M. (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 2002, p.475-476.

BOHLER D., « Espaces horticoles : des lieux pour l'allégorie (XII-XV^e siècles) », dans PARAVICINI BAGLIANI A., *Le monde végétal : médecine, botanique, symbolique*, Firenze, SISMELE, ed. del Galluzzo, Micrologus Library, 2003, p. 269-284.

BRESC H., « Jardin », dans GAUVARD C., DE LIBERA A., ZINK M. (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 2002, p.740-741

BÜLHER P., *Présence, sentiment et rhétorique de la nature dans la littérature latine de la France médiévale (de la fin de l'Antiquité au XII^e siècle) : introduction à l'étude d'un mouvement esthétique*, Paris, Honoré Champion, 2 vol., 1995.

CURTIUS E. R., *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, P.U.F., 1956.

DE BOÜARD M., « Réflexions sur l'encyclopédisme médiéval », dans BECQ A. (dir.), *L'Encyclopédisme*, actes du colloque de Caen, 12-16 janvier 1987, Paris, Klincksieck, 1991, p. 281-290.

DELUMEAU J., *Une histoire du Paradis : le Jardin des délices* (t.1), Paris, Fayard, Pluriel, 1992.

DELUZ C., « L'Orient en ses jardins dans la littérature de voyage occidentale », dans GIRAULT P.-G., *Flore et jardins: usages, savoirs et représentations du monde végétal au Moyen Age*, Paris, Le Léopard d'or, 1997, p.213-226.

DUMEIGE G., « Médecin (le Christ) » dans CAVALLERA F., DE GUIBERT J., VILLERS M., [et al.], *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t.10, Paris, Beauchesne, 1978, p. 891-902.

FEUILLET M., *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, P.U.F., Que sais-je ? 3697, 2004 (2ème éd. 2007).

FONTAINE J., « Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique », dans DE GANDILLAC M. (dir.), *La pensée encyclopédique au Moyen Âge*, Neuchâtel, Ed. de La Baconnière, 1966, p. 43-62.

GAULIN J.-L., « Agronomie et élaboration médiévale : de Palladius aux préceptes cisterciens d'économie rurale », *Savoirs d'anciens, Médiévales*, Saint Denis, P.U.V., printemps 1994, p.59-84.

JACQUART D., « Vestiges romains dans la science médiévale », *Savoirs d'anciens, Médiévales*, Saint Denis, P.U.V., printemps 1994, p. 5-16.

LOUIS S., « Le projet encyclopédique de Barthélémy l'Anglais », dans BECQ A. (dir.), *L'Encyclopédisme*, actes du colloque de Caen, 12-16 janvier 1987, Paris, Klincksieck, p.147-151.

MASSON-VOOS C., « Les jardins objets d'attentions au Moyen Age », dans GIRAULT P.-G., *Flore et jardins: usages, savoirs et représentations du monde végétal au Moyen Age*, Paris, Le Léopard d'or, 1997, p. 9-38.

MICHAUD-QUANTIN P., « Les petites encyclopédies du XIII^e siècle », dans DE GANDILLAC M. (dir.), *La pensée encyclopédique au Moyen Âge*, Neuchâtel, Ed. de La Baconnière, 1966, p.105-120.

PARAVICINI BAGLIANI A., *Le monde végétal : médecine, botanique, symbolique*, Firenze, SISMEI, ed. del Galluzzo, Micrologus Library, 2003.

PASTOUREAU M., « Une fleur pour le roi : jalons pour une histoire de la fleur de lis au Moyen Âge », dans GIRAULT P.-G., *Flore et jardins: usages, savoirs et représentations du monde végétal au Moyen Age*, Paris, Le Léopard d'or, 1997, p.116.

RIBÉMONT B., SODIGNÉ-COSTES G., « Botanique médiévale : tradition, observation, imaginaire. L'exemple de l'encyclopédisme. » dans RIBÉMONT B. (dir.), *Le Moyen Âge et la science : approche de quelques disciplines et personnalités scientifiques médiévales*, Paris, Klincksieck, 1991, p.153-169.

ROCH M., *L'intelligence d'un sens : odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (V^e-VIII^e siècles)*, Turnhout, Brepols, Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 2009.

SHATZMILLER J., « Herbes et drogues dans la médecine provençale du Moyen Âge », dans AILLAUD G.-J. [et alii], dans *Herbes, drogues et épices en Méditerranée*, actes de

la table ronde de l'Institut de Recherches Méditerranéennes et de la Chambre de Commerce et d'Industrie de Marseille, Paris, Ed. du CNRS, 1988, p.157-165.

SOLÈRE J.-L., « Nature », dans GAUVARD C., DE LIBERA A., ZINK M. (dir.) *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 2002, p.967-976.

SOLIGNAC A., « Nature et vie spirituelle », dans CAVALLERA F., DE GUIBERT J., VILLERS M., [et al.], *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 11, Paris, Beauchesne, 1981, p.43-55.

STRUBEL A., « *Grant senefiance a* » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 2002.

Le culte marial au Moyen Âge :

BARNAY S., « Marie (Vierge), I. Spiritualité » dans VAUCHEZ A. (dir.), VINCENT C. (coll.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, éd. du Cerf, 1997, t. 2, p. 960-961.

BARNAY S., « Une apparition pour protéger », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 8, 2001, disponible en ligne sur le site : <http://crm.revues.org//index378.html>, consulté en mai 2010.

CHIELLINI NARI M., « Marie (Vierge), III. Iconographie » dans VAUCHEZ A. (dir.), VINCENT C. (coll.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, éd. du Cerf, 1997, t. 2, p. 962.

DUBY G. (dir.), IOGNA-PRAT D., PALAZZO E. [et al.], *Marie : le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996.

DUVAL A., « La dévotion mariale dans l'ordre des frères prêcheurs », dans DU MANOIR H. (dir.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, Paris, Beauchesne, 1952, t.2, p. 737- 782.

FERNANDEZ D., « Marie (sainte Vierge) : chez les Pères de l'Église », dans CAVALLERA F., DE GUIBERT J., VILLERS M., [et al.], *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t.10, Paris, Beauchesne, 1980, p. 423-439.

GAFFURI L., « La predicazione domenicana su Maria (il secolo XIII), PIASTRA C. M. (dir.), *Gli studi di mariologia medievale : bilancio storiografico*, atti del I Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma (Parma, 7-8 novembre 1997), Firenze, SISMEL, ed. del Galluzzo, 2001, p.193-215.

GAFFURI L., « Paroles pour le clergé, paroles pour le peuple : définition de la foi et réfutation de l'hérésie dans deux sermons mariaux du XIII^e siècle. », DESSI R. M., LAUWERS M. (dir.), *La Parole du prédicateur (V-XV^e siècles)*, Nice, Z'éditions, Collections du Centre d'études médiévales de Nice, 1997, p.343-362.

GENEVOIS M.-A., *Bible mariale et mariologie de saint Albert le Grand*, éd. Saint-Maximin, coll. « Études mariales », Toulouse, 1934.

GRELOT P., « Marie (sainte Vierge) : dans l'Écriture », dans CAVALLERA F., DE GUIBERT J., VILLERS M., [et al.], *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t.10, Paris, Beauchesne, 1980, p.410-423.

LOGNA-PRAT D., « Marie (Vierge)», dans GAUVARD C., DE LIBERA A., ZINK M. (dir.) *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 2002, p.883-884.

KOEHLER T., « Marie (sainte Vierge) : du Moyen Âge aux temps modernes », dans CAVALLERA F., DE GUIBERT J., VILLERS M., [et al.], *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t.10, Paris, Beauchesne, 1980, p.439-459.

LAMY M., « Marie (Vierge), II. Théologie » dans VAUCHEZ A. (dir.), VINCENT C. (coll.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, éd. du Cerf, 1997, t.2, p. 961.

LAMY M., « Les plaidoiries pour l'immaculée conception au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles) », dans PIASTRA C. M. (dir.), *Gli studi di mariologia medievale : bilancio storiografico*, atti del Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma (Parma, 7-8 novembre 1997), Firenze, SISMELE, ed. del Galluzzo, 2001, p. 255-274.

LECLERCQ H., « Marie (Je vous salue) », dans CABROL F., LECLERCQ H. (dir.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1932, t.10, p.2043-2062.

MÂLE É., *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, 1898, nouv. éd., Paris, A. Colin, 1986.

MEERSSEMANN G.-G., « La prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au XIII^e siècle », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18, 1948, p. 131-161.

PALAZZO É., JOHANSSON A.-K., « Jalons pour une histoire du culte de la Vierge dans l'Occident latin (V^e-XI^e siècles) », dans DUBY G. (dir.), LOGNA-PRAT D., PALAZZO E. [et al.], *Marie : le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996, p.15-43.

PHILIPPART G., « Le récit miraculeux marial dans l'Occident médiéval », dans DUBY GEORGES (dir.), LOGNA-PRAT D., PALAZZO E. [et al.], *Marie : le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996, p.567.

PLATELLE H., « Marie, Vierge, Mère, Souveraine, au Moyen Âge occidental », dans BÉTHOUART B., LOTTIN A. (dir.), *La Dévotion mariale de l'an mille à nos jours*, Arras, Artois Presse Université, 2005, p.13-28.

RUBIN M., *Mother of God : a history of the Virgin Mary*, New Haven, Yale University Press, 2009.

Table des annexes

ANNEXE 1 : CHAPITRES DU <i>LIBER MARIALIS</i> QUI COMPARENT LA VIERGE À DES VÉGÉTAUX	109
ANNEXE 2 : TABLES DU <i>LIBER MARIALIS</i>	146

Annexe 1 : Chapitres du Liber marialis qui comparent la Vierge à des végétaux

Pour tous les textes du *Liber marialis*, nous utilisons la transcription faite à partir d'une édition du XVIII^e siècle : JACQUES DE VORAGINE, *Sermones aurei de praecipuis sanctorum festis et laudibus deiparae Virginis a vetustate et innumeris prope mendis repurgati per R.P.F. Rudolphum Clutium Ordinis Praedicatorum, SS. Theologiae Baccalaureum cum novis notis marginalibus, recentique sermonum ac rerum indice locupletissimo*, Tomus II, Augustae Vindelicorum et Cracoviae, apud Christophorum Bartl, 1760.

Cette transcription a été faite dans le cadre de l'élaboration d'une édition électronique des sermons de Jacques de Voragine, menée par une équipe internationale de chercheurs, sous la direction de Nicole Bériou (disponible sur le site sermones.net).

Dans l'édition de Clutius, les textes ne sont pas présentés de cette façon : nous avons essayé de hiérarchiser le texte pour mettre en valeur la structure et le fonctionnement interne de chaque chapitre.

Liste des chapitres étudiés

Texte 1 : <i>Maria comparatur amygdalo</i>	p.110-111
Texte 2 : <i>Maria quomodo sit arbor caelestis</i>	p.111-112
Texte 3 : <i>Maria Virgo signatur per balsamum</i>	p.112-114
Texte 4 : <i>Maria comparatur Cedro</i>	p.114-117
Texte 5 : <i>Maria comparatur cinnamomo</i>	p.117-118
Texte 6 : <i>Maria comparatur cypressso</i>	p.118-120
Texte 7 : <i>Maria comparatur galbano</i>	p.120-121
Texte 8 : <i>Maria comparatur horto deliciarum</i>	p.122-124
Texte 9 : <i>Maria comparatur Libano</i>	p.124-125
Texte 10 : <i>Maria comparatur lilio</i>	p.125-129
Texte 11 : <i>Maria comparatur nardo</i>	p.129-130
Texte 12 : <i>Maria comparatur olivae</i>	p.130-132
Texte 13 : <i>Maria alio modo comparatur olivae</i>	p.132-133
Texte 14 : <i>Maria comparatur palmae</i>	p.134-137
Texte 15 : <i>Maria comparatur rosae</i>	p.137-140
Texte 16 : <i>Maria comparatur virgae</i>	p.140-142
Texte 17 : <i>Maria alio modo comparatur virgae</i>	p.142-143
Texte 18 : <i>Maria comparatur viti</i>	p.143-145

Texte 1 : Amygdalo Comparatur Maria.

Amygdalus significat Mariam Virginem ratione arboris, floris et fructus.

A . Arbor enim Amygdali fuit tripliciter mundata et depurata.

1. Dicit enim Isid. quod quando radix Amygdali est amara, dulcoratur et depuratur per surculum arboris dictæ. Iste surculus est verbum Dei: *Suscipite insitum verbum* (Jacob 1,21). Istum surculum Maria insitum in corde habebat: *Maria conservabat omnia verba hæc conferens in corde suo* (Luc 2, 19). Et jam mundabat ipsam: *Jam vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis* (Joan 15, 3).
2. Paladius quoque dicit, quod amygdalus amaritudine liberatur per immissionem cunei in radicem. Iste cuneus est Spiritus Sanctus, qui nodum omnis peccati ab ea expulit et abiecit.
3. Psalmista quoque dicit, quod si amygdalus vetusta clavis perforetur, emittet gemmas et depurabitur humor in medulla, et amplius fructificabit. Per istud foramen intelligitur occulta inspiratio Dei, de qua dicitur: *Dilectus meus misit manum suam per foramen* (Cant. 5, 4).
4. Legitur quoque, quod aquæ Marath dulcoratæ sunt per immissionem ligni. Per istud lignum intelligitur filius Dei, qui plantatus fuit secus decursus aquarum. Maria igitur fuit perfecte depurata et mundata, et per sermonem Divinum ejus animum adimplentem, et per Spiritum Sanctum eam sanctificantem, et per divinam inspirationem ejus mentem penetrantem, et per filium Dei in ejus uterum immittentem.

B. Secundo dicitur amygdalus ratione floris. Sicut enim amygdalus ante omnes arbores flores producit, sic et ipsa ante omnes mulieres votum virginitatis emisit, et post eam multæ. *Adducentur regi virgines post eam* (Psal. 44, 15). Ex ista virginitatis promissione secuta est conversio gentium et reprobatio Judæorum: *Florebit amygdalus, et dissipabitur caparis, impinguabitur locusta* (Eccle. 12, 5). Tunc amygdalus floruit, quando Virgo beata votum virginitatis emisit; Et tunc locusta, id est, gentilitas instabilis et vaga gratia Spiritus Sancti impinguata fuit. Caparis vero in populis Judæorum in dissipationem ivit. Caparis enim est frutex spinosus super terram expansus, et significat populum Judaicum durum et rebellem, et terrenis semper adhærentem.

C. Tertio dicitur amygdalus ratione fructus; nam ejus fructus sunt nuces longæ. Dicit autem Augustinus in sermone, ubi loquitur de virga Aaron quæ protulit nuces, quod in nuce sunt tria, scilicet corium, testa et nucleus.

1. Per corium signatur caro Christi, quæ habuit asperitatem et amaritudinem passionis. 2. Per nucleum intelligitur ejus Divinitas, quæ habuit dulcedinem, et dat illuminationem.

3. Per testam, quæ est inter nucleum et corium media, significatur ejus anima, quæ fuit firma contra omnia adversa, et quæ est media inter naturam divinam et carnem, qua mediante anima, Divinitas ipsa fuit carni unita.

Texte 2 : Maria quomodo sit arbor cælestis.

Arbor Cælestis est Virgo Maria, quæ protulit folia, flores et fructus.

A. Folia fuerunt ejus verba, de quibus dicitur: *Et folia ligni ad sanitatem Gentium* (Apoc.22, 2).

1. Unum enim folium fuit ad sanationem carnalis concupiscentiæ cum dixit: *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco ?* (Luc 1, 34).
2. Aliud valet ad sanationem superbiæ, cum ait: *Respexit humilitatem ancillæ suæ* (Luc 1, 48).
3. Tertium valet ad sanationem avaritiæ, cum dixit: *Esurientes implevit bonis* (Luc 1, 53).

B. Flores fuerunt virtutes: quos flores habuit in triplici excellentia.

1. Primo quia flos virginitatis in ipsa primo apparuit. *Flores apparuerunt in terra nostra* (Cant. 2, 12), id est, in virgine Maria, quæ dicitur terra, juxta illud: *Aperiat terra et germinet salvatorem* (Isa 45, 8).
2. Secundo quia in floribus virtutum fuit tota circumdata et vallata, ita ut nec in modico impuritas in ejus cor mittere potuerit, unde cantatur de ea: Sicut dies verni circumdabant eam flores rosarum et lilia convallium. Istam talem circumdationem et vallationem non habuerunt aliæ virgines nec alii sancti, quia nullus unquam fuit ita vallatus virtutibus, quod non hauserit cum aliquo sensu corporis, aliquam impuritatem saltem venialem.
3. Tertio quia floribus virtutum sic fuit vallata, fulcita et confirmata, ut nunquam potuerit per peccatum inquinari. *Fulcite me floribus* (Cant.2, 5). Istud tale fulcimentum non habuerunt alii Sancti, qui a virtutibus per peccatum cadere potuerunt.

C. Fructus autem hujus arboris fuerunt ejus opera. *Videamus si flores parturiunt fructus* (Cant.7, 12). Maxime autem fructus hujus arboris fuit ille de quo dicitur: *Benedictus fructus ventris tui* (Luc 1, 42). Iste enim fructus vere fuit benedictus; scilicet, in odore, colore et sapore.

1. Est enim suavis ad odorandum: *Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris* (Eccl.24, 23).
2. Est venustus et honorabilis ad intuendum; unde sequitur: *Et flores mei fructus honoris* (Eccl.24, 23).
3. Est dulcis ad gustandum: *Fructus ejus dulcis gutturi meo* (Cant.2, 3).

Texte 3 : Maria virgo signatur per Balsamum.

1. Balsamum signat virginem Mariam. Est autem Balsamum arbor sive frutex duorum cubitorum in quantitate, similis viti in stipite, in foliis vero similis rutæ. Olim enim in vineis Engaddi nascebatur, sed facta captivitate Judæorum translatae sunt plantæ illæ in Ægyptum, et in quodam campo plantatae, ubi sunt septem fontes. In uno horum Fontium beata Virgo, dum in Ægyptum fugeret, dicitur puerum balneasse. Sicut autem dicit Glossa, Omnia quæ sunt in balsamo virtuosa sunt, scilicet, lignum, fructus et liquor.
 - A. Lignum quidem est virtuosum et fructuosum, fructus virtuosissimus, et liquor fructuosus et suavissimus; et ideo bene per balsamum beata Virgo significatur, quia omnia, quæ in ipsa fuerunt fructuosa, virtuosa et fructifera extiterunt, scilicet lignum, id est, corpus virgineum, quod in tantum fuit fructuosum, quod Deum traxit in suum uterum. *Dum esset Rex in accubitu suo nardus mea dedit odorem suum* (Cant.1, 11). Nardus est herba aromatica, et nigra, de qua pretiosum conficitur unguentum. Ejus quidem corpus fuit aromaticum per odorem puritatis: *Sicut cinamomum et balsamum aromatizans odorem dedi* (Eccl. 24, 15). Sed habuit nigredinem humilitatis: *Nigra sum sed formosa filiæ Hierusalem*(Cant. 1, 4). Et plena fuit unguentis omnium gratiarum: *Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum* (Cant.1, 3).
 - B. Secundo fructus balsami est pretiosus. Est autem ejus fructus in colore rubicundus, in odore aromaticus, et intus videtur esse melleus, et signat fructum Virginis benedictum, scilicet Jesum Christum: in quo fuerunt tres substantiæ, scilicet, caro, quæ suit in passione rubicunda. *Quare rubrum est indumentum tuum, etc* (Isa. 63, 2). Anima, quæ fuit aromatica, id est, odore omnium virtutum fuit repleta. *Sicut virgula fumi ex aromatibus* (Cant. 3, 6). Et divinitas, quæ est dulcedo et suavitas nostra. *Spiritus meus super mel dulcis, etc* (Eccl. 24, 27).
 - C. Tertio est in balsamo liquor pretiosus. Rami enim inciduntur, et inde stillat liquor balsami miri odoris; et iste odor fuit in Virgine gloriosa, quæ dicit: *Balsamum non*

mixtum odor meus (Eccl. 24, 21). Et potest intelligi iste odor, vel de odore uteri virginalis, vel de odore suæ sanctitatis; Quando enim Virgo beata habebat in utero Christum, tunc ibi habebat balsamum, et ideo fuit odor balsami non mixti. Ibi nulla fuit commixtio vel materia, quia natura divina et humana non fuerunt mixta, sed unita. Unde cantat Eccles. Quod fuit permansit, et quod non erat, assumpsit, non commixtionem passus neque divisionem. Nec fuit ibi commixtio seminum, quia Virgo non concepit humano semine, sed mystico spiramine. Nec fuit ibi commixtio virtuosa per aliquod originale peccatum; in aliis enim pueris peccatum originale admiscetur in conceptu, sed non in ortu, quia fuit cum originali concepta, sed sine peccato nata. In Christo autem non fuit mixtio, nec in conceptu, nec in ortu, quia sine peccato fuit conceptus et natus. Quamvis ibi non fuerit aliqua mixtio, tamen ibi fuit triplex conjunctio; nam, sicut dicit Bernard. conjuncta sunt ad invicem Deus et homo, mater et virgo, fides et cor humanum. Vel istud, quod dicitur: *Quasi balsamum non mixtum odor meus* (Eccl. 24, 21), potest intelligi de odore suæ sanctitatis. Balsamo quidem miscetur aliquando mel, aliquando oleum; et sic sophisticatur et corrumpitur. Multi sunt, qui admixti sunt melli carnalis delectationis, et qui habent tantum oleum exterioris nitoris, ideo sunt balsamum sophisticum. B. autem Virgo fuit balsamum non mixtum, quia non dilexit mel carnalis delectationis, quia conservavit integerrimam virginitatem; nec habuit tantum oleum exterioris nitoris, sed dilexit interiorem sanctitatem, juxta illud: *Omnis gloria ejus filiæ Regis ab intus in fimbriis aureis* (Psal. 44, 14).

2. Balsamum autem verum non mixtum, a balsamo mixto et sophisticato per quatuor signa cognoscitur, per quæ etiam Virgo beata balsamum verum, et non mixtum esse comprobatur.
 - A. Primum signum est, quia balsamum purum si ponitur in panno vel in veste lineæ non maculat nec inficit; si autem est mixtum, statim per maculas se diffundit. Pulchritudo mulieris sæpe aspicientem commaculat, juxta illud: *Propter speciem mulieris multi perierunt* (Eccl. 9, 9) . Pulchritudo autem Virginis gloriosæ nullum aspicientem maculabat, sed potius abstergebat maculas. Quamvis enim pulcherrima fuerit, a nullo tamen unquam potuit concupisci, quia odore suæ sanctitatis corda penetrabat, et motus illicitos extinguebat.
 - B. Secundum signum est, si balsamum purum ponatur in aqua, statim fundum petit, et ibi quiescit; si autem est balsamum mixtum, statim superenatat. Aqua est fluxus mundanarum deliciarum, divitiarum et honorum: in qua aqua, si aliqui ponuntur, mox superenatant, id est, per superbiam efferuntur. Virgo autem Beata in maximo honore posita se non extulit, sed mox fundum humilitatis petiit dicens: *Ecce ancilla Domini* (Luc 1, 38).

- C. Tertium signum est, quia si balsamum purum ponatur in lacte, statim coagulatur. Balsamum vero mixtum in ipso lacte diffunditur. B. Virgo est mons ille, de quo dicitur: *Mons coagulatus, mons pinguis* (Psal. 67, 16). Est enim quoddam lac liquidum, quoddam coagulatum, quoddam pingue; Cæteri autem Sancti fuerunt lac liquidum, quia aut a Dei gratia aliquando effluerunt aut effluere potuerunt. *Oportet nos observare ea quæ audivimus, ne forte pereffluamus* (Hebr.2, 1). Apostoli vero post adventum Spiritus sancti, fuerunt quasi lac coagulatum, quia fuerunt in gratia solidati et confortati; unde cantatur de eis: *Et sicut lac coagulati sunt* (Psal. 118, 70). Virgo igitur beata nunquam fuit lac liquidum, quia nunquam effluxit, nec effluere potuit, sed fuit mons coagulatus, et mons pinguis. Fuit enim mons propter altitudinem, et coagulatus propter gratiæ confirmationem, et pinguis propter Spiritus sancti repletionem.
- D. Quartum signum est, quia balsamum verum, si in manu teneatur, et radio solis exponatur, statim ignescit et calescit, ita ut vix in manu teneri possit; Balsamum autem mixtum nihil horum facit. Radius solaris est virtus Spiritus sancti, qui illud balsamum, scilicet Virginis animum, sic illustravit, quod ipsum ignitum totum et fervidum fecit, imo ut amplius dicamus, ipse radius solaris convertit eam in solem, sicut notatur ubi dicitur, quod ipsa erat *sole amicta* (Apoc. 12, 1), sole, id est, in radium divini amoris et gratiæ tota conversa.

Texte 4 : Maria comparatur Cedro.

Cedrus signat Mariam, juxta illud: *Quasi Cedrus exaltata sum in Libano* (Eccl. 24, 17), Sunt autem duo genera Cedrorum: una quæ nascitur in Libano, alia quæ nascitur in locis maritimis.

I . A. Prima est, quæ consideratur quantum ad arborem, et fructum, et succum; Arbor autem istius Cedri est alta; et imputribilis, et odorifera, et semper virens.

1. Sic beata Virgo fuit alta per cælestium contemplationem. *Ego in altissimis habito* (Eccl. 24, 7).
2. Fuit imputribilis per omnimodam incorruptionem; est enim arca Dei, quæ facta fuit de lignis Sethim, quæ sunt ligna incorruptibilia.
3. Fuit odorifera per repletionem omnium virtutum et charismatum. *Odor unguentorum tuorum super omnia aromata* (Cant. 4, 10). Hugo de sancto Victore: Nullus in gratia tibi similis esse potuit, per quam gratia super omnes filios hominum venit. Spiritus sanctus singulariter in tua humilitate requievit, et

in tua virginitate miraculum nulli comparabile fecit, idcirco odor unguentorum tuorum super omnia aromata, filius tuus unctus, tu quoque uncta es. Ipse quidem super te, et præ cunctis principibus tuis, accepit unguenti plenitudinem; tu vero post ipsum præ cunctis suavitatem.

4. Fuit etiam semper virens, quia plantata fuit super aquas omnium gratiarum, juxta illud: *Erit quasi lignum quod transplantatur super aquas, quod ad humorem mittit radices suas, et non timebit cum venerit æstus, et erit folium ejus viride, et in tempore siccitatis non erit sollicitum* (Jerem. 17, 8). Hieron. in sermone de Assumptione, de hac sacratissima. Virgine secretorum contemplator cælestium in Canticis ait: Vidi sponsam sicut columbam ascendentem desuper rivos aquarum, quia super aquam refectionis educavit eam Dominus, ex qua multi rivi deducti sunt, et totam terram irrigant deliciarum.

B. Secundo Cedrus quantum ad fructum consideratur. Nam poma illius Cedri in aliqua parte sunt dulcia, in aliqua sunt acetosa, in aliqua parte inter dulce, et amarum, et acetosum sunt media. Similiter beata Virgo, aliquando fuit plena dulcedine, aliquando amaritudine, aliquando in utroque similiter.

1. Nam tota plena fuit dulcedine in Christi conceptione. *Favus distillans labia tua* (Cant. 4, 11): Quæ verba exponens Hugo de S. Victore sic dicit: Mel erat divinitas in ea. Terra vero humanitas tua, in meipsum favum mellis, quod est impressum in te, assumptum est de te. Deinde subdit: O quam dulcis et suavis es, quæ sola digna eras, ut supernæ dulcedinis osculum in tuo conceptu susciperes, et totius mundi suavitatem in partu stillares, ideo mel et lac sub lingua tua, hoc est verbum patris sub carne tua: quia absconditum, mel et lac Deus et homo, mel divinitas, et lac humanitas, quia mel de rore cæli exprimitur, et lac de carne.

2. Secundo fuit plena amaritudine in filii passione, ideo dixit ei Simeon: *Tuam ipsius animam pertransibit gladius* (Luc 2, 35). Bernard. Animam Christi non attigit crudelis lancea, quia jam Christus spiritum suum emiserat, sed tua anima ibi erat, et ideo gladius doloris tuam animam pertransivit, ut te plus quam martyrem, non immerito prædicemus, in qua nimirum sensum in corpore passionis excessit affectus compassionis.

3. Tertio fuit dulcis et amara, post Christi ascensionem. Amara quidem propter filii subtractionem. Hieron. in serm. de assumptione. Quantis putas Virgo filii doloribus afficiebatur, quo desiderio æstuabat, dum animo cuncta revolveret, cuncta quæ audierat et viderat, puto quod quidquid humanæ virtutis est cogitare non sufficiat. Nam si diligebat ex toto corde Christum, novis tamen

inflammabatur quotidie præsentia absens affectibus desideriorum. Tanto siquidem validius, quanto divinitus illustrabatur visitationibus interius. Fuit autem plena consolatione propter filium quem ad Patris dexteram sublimari videbat. Et fidelium instructionem, quia eorum magistra remanserat, et Apostolos, et discipulos docebat. Hieron. ubi supra. Ecce Domino Jesu ascendente in cælum, Virgo vacat in schola virtutum ac meditatur in lege mandatorum Dei, ut ipsa sit forma discipulis Christi et exemplum perfectionis. Conversabatur cum Senatoribus cæli in Curia Paradisi, sub disciplina Spiritus S. Invenitur prima inter primas cohortes summi Regis, quorum vita jam non erat in terris, sed in cælis.

- C. Tertio cedrus consideratur quantum ad succum qui multiplicem habet virtutem. Nam caliginem oculorum detergit, tumorem deprimit, carnes a putrefactione custodit, et morsibus serpentum subvenit. Iste succus est amor divinus, quo Beata Virgo nos in amorem divinum nutrit, per quem in nobis multa beneficia facit.
1. Nam detergit caliginem ignorantiae lumine suæ veritatis; ideo vocatur *Mater agnitionis* (Eccl. 24, 24), quia ignorantiam depellit, et veram de Deo cognitionem infundit. *Sapiens mulier ædificat domum suam* (Prov. 14, 1).
 2. Secundo deprimit tumorem superbiæ exemplo suæ humilitatis. Non enim est aliquis ita superbus, nec ita sublimis, qui non debeat humiliari, ad considerationem tantæ humilitatis. *Omnium excellentium et humilium corda propria virtute calcavi* (Eccl. 24, 11). Propria virtus Virginis fuit humilitas, quando ipsos ad humilitatem revocat.
 3. Tertio custodit a putredine luxuriæ virtute suæ virginitatis, et puritatis, ideo assimilatur Myrrhæ. *Quasi Myrrha electa dedi suavitatem odoris* (Eccl. 24, 20). Sicut enim Myrrha conservat carnem a putredine, sic ejus puritas et virginitas nos conservat a fœtore carnalis concupiscentiæ.
 4. Quarto succurrit morsibus serpentum, id est, dæmonum, imperio suæ potestatis. *Ipsa conteret caput tuum* (Gen.3, 15). Tunc enim Maria caput serpentis conterit, quando a nobis pravæ cogitationes expellit.

II. Secundo est quædam cedrus maritima, quæ est parva, sed fructuosa, et odorifera, et signat beatam Virginem Mariam, quæ fuit parva per humilitatem, fructuosa per fæcunditatem, et odorifera per sanctitatem. Poma autem hujus cedri triplicem habent substantiam. Prima est calida, media est temperata, ultima frigida, et signat Christum qui fuit fructus hujus cedri, in quo fuerunt tres substantiæ, scilicet Deitas, anima, et caro.

1. Prima, scilicet Deitas est valde calida, quia omnium vitiorum consummativa, et omnium cordium inflammativa. *Deus noster ignis consumens est* (Hebr. 12, 29).
2. Media, scilicet anima, fuit valde temperata, quia omnes virtutes in ipsa suum tenere medium, et nulla unquam ad aliquod declinavit extremum.
3. Ultima vero et extrema substantia, scilicet caro, fuit frigida, quia ab omni inordinato calore fuit penitus aliena.

Texte 5 : Maria comparatur Cinamomo.

Cinamomum dicitur virgo Maria, juxta illud: *Sicut Cinamomum et Balsamum aromatizans odorem dedi* (Eccl.24, 15) . Est autem Cinamomum species calida, sicca et aromatica; sic et ipsa sicca fuit in carne per temperantiam et siccitatem, calida in anima per fervorem et charitatem aromaticam, utroque per munditiam et puritatem. Notandum autem, quod Cinamomum per quinque signa cognoscitur, quando scilicet est laudabile et bonum: propter quæ beatam Mariam merito repræsentant.

- A. Primo ex colore, quia non debet esse subalbum, nec nigrum, sed subruffum: sic nec ipsa fuit subalbida per vanam gloriam, nec nigra per alicujus peccati maculam, sed subruffa per charitatem succensam. Hieron. in serm. de assumptione. Totam ipsam repleverat Spiritus S. gratia, totam divinus amor incaluerat, ita quod in ea nihil esset quod mundanus violaret affectus, sed ardor continuus, ac perfusi amoris ebrietas.
- B. Secundo cognoscitur ex odore, quia ex sua aromaticitate cerebrum multum confortat, et fluxum restringit; a cerebro autem fluunt sensus et motus. Odor igitur sanctitatis beatæ Mariæ confortat virtutem motivam, dum eam allicit ad bene operandum. Confortat virtutem affectivam, dum eam inflammat ad diligendum. Confortat virtutem intellectivam, dum eam illuminat ad cognoscendum. Iste etiam odor suæ sanctitatis restringit fluxum carnalitatis, ideo assimilatur odori thuris, qui habet restringere fluxum rheumatis. *Odor vestimentorum tuorum sicut odor thuris* (Cant. 4, 11).
- C. Tertio cognoscitur ex sapore, quia appetitum acuit, ideo in salsamentis apponi consuevit. Beata autem Virgo inflammat nostrum desiderium, et acuit appetitum. *Qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient* (Eccl.24, 29).
- D. Quarto cognoscitur ex subtilitate; Grossum enim Cinamomum non est bonum, sed subtile et gracile. Ipsa autem non fuit grossa, sed valde subtilis per humilitatem. *Induite subtilibus* (Ez. 16, 10). Tunc enim Deus beatam Virginem vestivit; quando dedit sibi humilitatem in corde, et mansuetudinem in conversatione.
- E. Quinto cognoscitur ex virtute; Cinamomum enim, quando est bonum et laudabile

multiplicem habet virtutem, et maxime valet contra vulnera labiorum. Quæ autem sunt vulnera labiorum nisi peccata cogitationum et locutionum. Ista vulnera locutionum sanat B. Virgo ex sua locutione modesta. Omnia enim verba sua fuerunt vulnerum nostrorum medicina, et nostrarum locutionum exempla.

1. Ipsa enim fuit discreta in inquirendo, quando dixit: *Quomodo fiet istud* (Luc 1, 34).
2. Fuit humilis in obediendo, quando dixit. *Ecce ancilla Domini* (Luc 1, 38). Fuit curialis in salutando; quando salutavit Elisabeth.
3. Fuit grata in regratiando; quando scilicet beneficia Dei in se cognoscens regratiata est Deo dicens: *Magnificat anima mea Dominum* (Luc 1, 46).
4. Fuit modesta in reprehendendo, quando scilicet dixit: *Fili quid fecisti nobis sic* (Luc 2, 48). Non enim eum maledixit, vel eum increpata fuit, sed cum modestia reprehendit.
5. Fuit pia in compatiendo, quando compassa est sponso, cui vinum defecerat, et ideo dixit filio: *Vinum non habent* (Joan 2, 3).
6. Fuit sapiens in consulendo: quando dixit ministris. *Quodcumque dixerit vobis facite* (Joan 2, 5).

Texte 6 : Maria comparatur Cypresso.

Cypressus repræsentat Virginem beatam Mariam, juxta illud: *Quasi Cypressus in monte Sion* (Eccl. 24, 17). Est autem Cypressus arbor odorifera, solida et virtuosa.

- A. De odore autem Cypressi legitur, quod ejus lignum pretiosum et aridum magis redolet, quam viride: et quod lignum Cypressi igni appositum multum redolet, et quod ejus odor fugat serpentes et vermes. Dicitur igitur beata Virgo Cypressus, ratione odoris: Fuit autem odorifera,
1. Primo quia fuit ab omni humore mundani amoris penitus exsiccata.
 2. Secundo quod fuit igni spiritus S. apposita, imo fuit tota in ignem amoris conversa.
 3. Tertio quia fuit soli Domino exposita, imo fuit tota ipso sole vestita. *Mulier amicta sole* (Apoc.12, 1). Et quia sic fuit tota odorifera, ideo odor suæ sanctitatis expellit serpentes, id est diabolicas tentationes et vermes, id est, malas cogitationes conscientiam comedentes.
- B. Secundo Cypressus est arbor solida, ex qua soliditate accidit quod non potest putrefieri, nec aliquo pondere flecti, et quod est apta conservationi.

1. Eodem modo Virgo beata sic fuit in Dei amore solidata in gratia, quod ejus corpus non potuit putrefieri; nec in vita per aliquam corruptionem, quia fuit prædita virginitate; nec in morte per aliquam resolutionem, quia fuit vestita immortalitate.
 2. Est etiam Cypressus sic solida, quod in turribus, vel in domibus posita nullo modo potest flecti, vel incurvari, semper in sua rectitudine perseverat. Sic beata virgo in tantum fuit in gratia Dei solidata, quod nullo pondere alicujus tribulationis unquam fuit a sua rectitudine incurvata: Passa est enim magnum pondus tribulationis, quando puella tenera et delicata e novo surgens a partu, fugit in Ægyptum, et per septem annos ibi peregrina permansit. Passa est magnum pondus tribulationis, quando ante oculos suos vidit Filium suum crucifigi et vulnerari. Et quia solidata erat in gratia, ideo non potuit flecti per aliquam impatientiam, sed semper tenuit rectitudinem justitiæ, fidei et gratiæ. Nec mirum si sic fuit solidata et firmata, quia septem columnis, id est, septem Spiritus sancti donis vallata fuit. *Sapientia ædificavit sibi domum, excidit columnas septem* (Prov.9, 1).
 3. Est etiam lignum cypressi aptum conservationi. Fiunt enim inde capsellæ et alia vasa in quibus Sanctorum reliquiæ conservantur, quia propter suam stabilitatem non patitur, ut res interpositæ aliquam patientur corruptionem. Quia igitur Virgo beata valde solidata in proposito virginitatis, imo humilitatis fuit, ideo ejus uterus fuit idoneus ad recipiendum, conservandum, et retinendum Dei Filium, quem novem mensibus in suo utero conservavit.
- C. Tertio cypressus est arbor valde fructuosa; omnia enim quæ in cypresso sunt, medicinalia et virtuosa sunt, scilicet cortex, lignum, et fructus. Sic etiam omnia quæ fuerunt in beata Virgine fructuosa fuerunt, scilicet folia, id est, ejus verba: cortex, id est, ejus conversatio exterior; et fructus, id est, ejus opera.
1. Sed primo videamus de virtute ejus foliorum, id est, verborum; Nam unum verbum dixit, scilicet, *Ecce ancilla Domini* (Luc 1, 38), quod fuit tantæ virtutis, quod Deum incarnari fecit. Aliud verbum dixit, scilicet salutationis Elisabeth, quod fuit tantæ virtutis, quod Deum hominibus subditum esse fecit, unde sequitur: *Et erat subditus illis* (Luc 2, 51). Aliud fuit, scilicet, *vinum non habent* (Joan 2, 3), quod fuit tantæ virtutis, quod aquam in vinum convertit.
 2. Ejus etiam cortex, scilicet conversatio tantæ fuit virtutis et gratiositatis, quod faciebat Deo magnam gloriam, angelo magnam lætitiā, hominibus magnam honorificentiam. *Tu gloria Hierusalem* (Judith 15, 10), id est Dei,

in quo est visio pacis nostræ, *tu lætitia Israel* (Judith 15, 10), id est, angelorum, qui vident Deum facie ad faciem, *tu honorificentia populi nostri* (Judith 15, 10), id est totius generis humani.

3. Ejus etiam fructus, id est, ejus opera, in tantum fuerunt virtuosa, quod sicut dicitur, *Manum suam misit ad fortia* (Prov. 31, 19). Ista autem fortia, quæ fecit, notantur *Judith 15*. Postquam enim dixit: *Tu gloria Hierusalem*, et subditur: *Quia fecisti viriliter, et confortatum est cor tuum, eo quod castitatem amaveris, ideo et manus Domini confortavit te, et eris benedicta in æternum* (Judith 15, 10-11). Ex quibus verbis habetur, quod quatuor fortia opera fecit.

Unum est, quia diabolicam virtutem confregit; quod notatur cum dicitur: *Quia fecisti viriliter, et confortatum est cor tuum*. Tunc enim viriliter egit, quando caput Holofernis, id est, virtutem dæmonis confregit.

Secundum est, quia carnalem concupiscentiam in se penitus resecauit; quod notatur cum dicitur, *eo quod castitatem amaveris*.

Tertium, quia manum divini auxilii ad se inclinavit, quod notatur cum dicitur, *ideo et manus Domini confortavit te*.

Quartum est, quia benedictionem æternæ gloriæ sibi acquisivit, quod notatur cum dicitur, *et eris benedicta in æternum*.

Texte 7 : Maria comparatur Galbano.

Galbanus signat virginem Mariam, juxta illud: *Quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris, et quasi storax et galbanus, etc* (Eccl. 24, 20). Assimilatur autem galbano ratione arboris, liquoris, et virtutis.

- A. Arbor autem sive planta, ex qua procedit galbanus, dicitur ferula a feriendo, quia pueri et puellæ solent de hujusmodi tamis vapulare. Bene ergo Maria dicitur ferula, quia diabolus ferivit. Ipsa enim diabolus confudit, contrivit, et dejecit. Diabolus habebat magnam potentiam, magnam astutiam, et magnam malitiam: Ipsa autem contrivit ejus potentiam. *Ipsa conteret caput tuum* (Gen. 3, 15). Confudit ejus astutiam: *Una mulier Hebræa fecit confusionem in domo Nabuchodonosor* (Judith 14, 16). Et dejecit ejusdem malitiam. *Erit enim memoriale nominis tui, cum manus fœminæ dejecerit eum* (Judith 9, 15).
- B. Secundo assimilatur galbano ratione liquoris qui dicitur galbanus a *Gala*, quod est lac; est enim pigmentum, ut dicit Papias, ex illo succo et diversis speciebus confectum. Est etiam gutta magni odoris. *Sume tibi galbanum magni odoris et*

boni (Exod.30, 34). Signat igitur vitam beatæ Mariæ, quæ adinstar lactis fuit alba, pura et munda. *Oculi ejus sicut columbæ super rivulos aquarum* (Cant. 5, 12): Propter gratiæ plenitudinem. Et fuit lota lacte propter nimiam puritatem. Secundo instar pigmenti fuit diversis aromatum virtutibus plena. *Quæ est ista quæ ascendit per desertum, sicut virgula fumi ex aromatibus?* (Cant.3, 6) Tertio fuit tota odorifera. *Odor unguentorum tuorum super omnia aromata* (Cant. 4, 10); quia ejus odor adinstar cinnamomi confortat cor contra ictus tribulationum, adinstar balsami præservat a putredine peccatorum. Et adinstar myrrhæ fugat fumos tentationum. *Sicut cinnamomum et balsamum aromatizans odorem dedi* (Eccl. 24, 20).

C. Tertio assimilatur galbano ratione efficacitæ sive virtutis: Ipsa est species aromatica. Est enim tantæ virtutis, quod vulnera sanat, serpentes fugat, frigidas passiones curat, et morbum caducum alleviat.

1. Sic beata Virgo Maria sanat vulnera peccatorum: Nam sanat peccatum superbiæ, ex consideratione suæ humilitatis; peccatum luxuriæ, ex consideratione suæ virginitatis; peccatum avaritiæ, ex consideratione suæ paupertatis.
2. Secundo fugat tentationes dæmonum. *Tradidit eum Dominus in manus fæminæ, et confodit eum* (Judith 16, 7). Ipsa enim habet dæmonem in sua potestate, et ipsum quando vult, potest expellere et fugare.
3. Tertio inflammat frigidos ad amorem cælestium. *Non timebit domui suæ a frigoribus nivis, omnes domestici ejus vestiti duplicibus* (Prov. 31, 21). Ipsa enim habet duplicia vestimenta, scilicet vestimentum deauratum, et vestimentum variis coloribus contextum, juxta illud: *Astitit regina, etc* (Psal. 44, 10). Et isto duplici vestimento vestit domesticos suos, dans eis vestimentum deauratum, id est, auream charitatem; et diversis coloribus contextum, id est, virtutum varietate. Et ideo illi qui sic sunt induti, non timent frigus peccati, quia semper calescunt in amore cælestium.
4. Quarto alleviat in avaris affectum terrenorum; avaritia enim est sicut morbus caducus. Sicut enim illi cadunt in terram, sic et isti super terrenis. Istum morbum sanat exemplo suæ paupertatis, quia ipsa omnia terrena despexit. Bernard. Quidquid honoris in populo, quidquid de paterna domo rerum terrenarum habere potuisset, omnia arbitrata est, ut stercore, ut Christum lucrifaceret.

Texte 8 : Maria comparatur horto deliciarum.

Hortus deliciarum est Virgo Maria, quem quidem hortum Deus plantavit manu sua; Unde dicitur in figura: *Jussit Assuerus*, id est, Deus pater, *convivium præparari in vestibulo horti, et nemoris* (Esther 1, 5), id est, in utero Virginis, quod regio cultu, et manu consitum erat. Tunc enim ibi Deus convivium præparavit, quando naturam humanam suæ divinitati univit. De ista plantatione dicitur: *Plantaverat illum Deus* (Gen.2, 8).

Secundo plantaverat illum diversis arboribus, id est, diversis virtutibus consevit. Unde in ejus significatione dicitur: *Feci hortos, et pomaria, et conserui ea cuncti generis arboribus* (Eccl. 2, 5). Et dicitur *hortos* in plurali, quia Deus consevit, et hortum sui corporis in virginitate, et hortum suæ mentis in humilitate.

Tertio ipsum consertum diversis rivis gratiarum irrigavit, et quodammodo inebriavit, ut habetur: *Rigabo hortum plantationum mearum, et inebriabo prati mei fructus* (Eccl. 24, 42).

Quarto ipsum irrigatum totum amœnissimum fecit. *Terra illa inculta* (Ez.36, 35), id est, Maria quæ fuit integra et illibata, *facta est ut hortus voluptatis*. Et in istum hortum sic delitiosum Deus ibi descendit et comedit, quia ibi carnem et sanguinem Virginis separavit, et lilia collegit: quia in ejus puritate multum delectatus fuit. *Descendit dilectus meus in hortum suum, ad areolam aromatum ut pascatur in hortis, et lilia colligate* (Cant. 6, 1). Iste autem hortus fuit hortus clausus, et irriguus, et amœnus et hortus fructiferus.

A. Primo namque fuit hortus clausus. *Hortus conclusus soror mea, hortus conclusus fons signatus* (Cant.4, 12).

1. Ipsa enim habuit cor clausum quia nunquam illuc intravit aliqua dæmonis suggestio.
2. Secundo fuit hortus conclusus, quia nunquam in ejus cor subintravit aliqua prava delectatio.
3. Tertio fuit fons signatus, quia nunquam in ejus cor subintravit aliquis pravus consensus. Deus enim ipsam signavit et clausit, et ipse solus clavem portavit, cujus thesaurus intus latebat.

B. Secundo fuit hortus irriguus, juxta illud: *Fons hortorum, puteus aquarum viventium, quæ fluunt impetu de Libano* (Cant . 4, 15). Aquæ enim gratiarum istius horti bonos fœcundant, et ideo dicitur, *Fons hortorum*.

Boni enim sunt hortus Dei, qui sensus suos claudunt circa delectabilia mundi. Istæ etiam aquæ peccatores in peccatis mortuos vivificant, ideo dicitur, *puteus aquarum viventium*. Mali enim qui sunt in peccatis profundati, sunt puteus diaboli;

sed aquæ gratiarum beatæ Mariæ sunt viventes, quia in peccatis mortuos vivificant. Istæ etiam aquæ beatos in cælo lætificant, ideo dicitur, *quæ fluunt impetu de Libano. Fluminis impetus lætificat civitatem Dei* (Psal. 45, 5).

- C. Tertio iste hortus fuit amœnus, unde postquam sponsus sponsam commendaverat dicens, *hortus conclusus soror mea*, statim amœnitatem istius horti describens subdit: *Emissiones tuæ Paradisus malorum punicorum, cum pomorum fructibus. Cyprus cum nardo, et nardus et crocus. Fistula et cinnamomum cum universis lignis Libani, myrrha et aloes cum omnibus primis unguentis* (Cant. 4, 13-14). Ecce quam amœnus et delitiosus est iste hortus, quia emissiones suæ, id est, virtutes quas emittebat, sunt quasi Paradisus, id est, delitiosæ et amœnæ. Deinde ostendit suam amœnitatem: quia ibi fuerunt mala punica cum pomorum fructibus, id est, virtutum ordinabilitas, et devotionis mira suavitas. Nam mala punica habent grana ordinata, et sunt poma dulcia. Ad ista poma sponsa invitat sponsum dicens; *Veniat dilectus meus in hortum suum, ut comedat fructum pomorum suorum* (Cant.5, 1). Ibi fuit cyprus cum nardo, id est, fama odorifera, et humilitas profunda: quia cyprus, est herba odorifera, et nardus, est herba humillima. Ibi fuerunt nardus et crocus, id est, fervens charitas, et cælestis contemplationis humilitas: quia nardus est herba calida, et crocus habet colorem aureum. Ibi fuerunt fistula, et cinnamomum cum universis lignis Libani: quia in ea fuerunt puritas conscientiæ, odor bonæ famæ, et incorruptibilitas in carne. Fistula enim habet suam virtutem in medulla; Cinnamomum habet odorem suum in cortice; Lignum Libani est imputribile. Ibi fuerunt myrrha et aloes, cum omnibus primis unguentis: quia in ea fuit amaritudo tribulationis pro filii passione, et fuit amaritudo compassionis pro miserorum afflictione, et suavitas devotionis fuit in mente. Nam myrrha est amara, similiter et aloes est amara. Unguenta vero sunt dulcia et suavia.
- D. Quarto iste hortus fuit fructiferus. Tunc autem hortus bene fructificat, quando bene irrigatur, quando ventus frigidus et siccus ab eo removetur, et quando vento calido et humido perflatur. Sic iste hortus fuit fructiferus.
1. Primo quia fuit bene irrigatus, modo lachrymis doloris pro filii passione, modo lachrymis compassionis pro miserorum afflictione, modo lachrymis devotionis pro desiderio cælestis patriæ, modo lachrymis lamentationis pro incolatu præsentis miseræ: ideo sibi potest convenire illud quod dicitur: *Eris quasi hortus irriguus, et sicut fons cujus non deficient aquæ* (Isa 58, 11).
 2. Secundo ventus aquilonaris ab isto horto fuit exclusus, et tertio fuit austro

Spiritus sancti perflatus. *Surge Aquilo, (alia littera habet, fuge aquilo) veni auster et perfla hortum meum, et fluent aromata illius* (Cant. 4, 16). Per aquilonem intelligitur suggestio diaboli; Aquilo enim est ventus frigidus, et siccus et pluviae dissipativus. Diabolus enim infrigidat a Dei amore. *Frigidus ventus aquilo flavit* (Eccl. 43, 22). et desiccatur et evacuat ab omni devotione. *Qui extendit aquilonem super vacuum* (Job 26, 7): Et dissipat pluviam caelestis gratiae. *Ventus aquilo dissipat pluvias* (Prov. 25, 23). Sed iste ventus ab horto Virginis fuit penitus effugatus; non enim potuit aliquod frigus immittere, quia ipsa semper fuit ferventissima; nec aliquam pluviam caelestis gratiae ab ea expellere, quia ipsa semper fuit omnium gratiarum plenissima. Per austrum intelligitur afflatio Spiritus sancti; Auster enim est ventus calidus, humidus, et foecundativus: qui quidem hortum virginalem perflavit; quia fecit ipsam calidam per charitatem, humidam per pietatem, et foecundam per bonorum operum ubertatem et sic fluxerunt aromata odorifera, qui odor adinstar balsami quodammodo recreavit Deum. Adinstar cinnamomi totum mundum confortavit, quia cinnamomum stomachum confortat; et adinstar myrrhæ dæmones effugavit, quia odor myrrhæ vermes expellit. Propter ista tria dicitur: *Sicut cinnamomum et balsamum, etc* (Eccl.24, 20). De isto horto sic perflato austro dicit Bernard. in sermone de Nativitate. ejusdem: Hortus plane deliciarum est Maria, quem non solum afflavit veniens, sed afflavit superveniens auster ille divinus, ut undique fluant aromata illius. In isto horto fuit viola humilitatis, liliū virginitatis, rosa charitatis, et vinea florida foecunditatis. Isto igitur austro Spiritus sancti perflata, magnum odorem fecerunt. Nam humilitas fecit odorem Deo, virginitas fecit odorem angelo, charitas fecit odorem diabolo; qui quidem odor ipsum percussit: *Percuties eum ex labiis charitatis meae* (Judith 9, 13). Foecunditas istius vineae fecit odorem mundo, juxta illud: *Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris* (Eccl.24, 23).

Texte 9 : Maria comparatur Libano.

Libanus signat beatam Mariam, juxta illud: *Quasi Libanus non incisus vaporavi habitationem meam* (Eccl. 24, 17).

- I. Sed notandum, quod Libanus in masculino accipitur pro monte, in foeminino pro arbore, in neutro pro thure, et tamen hic pro arbore in masculino ponitur.

Scriptura enim sacra aliquando transgreditur regulas Donati, ut certius exprimat intellectum Spiritus sancti. Dicitur ergo de arbore: *Quasi Libanus non incisus, etc.* Ab illa enim arbore quandoque fluit thus cortice non inciso, et illud est magis lucidum, et magis electum, et tali Libano non inciso beata Virgo assimilatur. In quacunque autem significatione Libanus accipiatur, candorem sonat. In Virgine autem fuerunt tria candida non incisa, scilicet spiritus, anima et corpus. De quibus habetur: *Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester, et anima, et corpus sine querela servetur in adventum Domini nostri Jesu Christi* (1. Thess. 5, 23) . Sicut autem dicitur hic Libanus mons, hæc Libanus arbor, hoc Libanum thus, ita nunc dicitur ab Apostolo hic spiritus, hæc anima, hoc corpus.

- II. Spiritus ergo Mariæ dicatur mons Libani, anima ejus dicatur arbor Libani, corpus ejus dicatur thus sive Libanum. Ista tria, scilicet spiritus, anima et corpus, in Virgine non fuerunt incisa, nec divisa; et ideo bene dicit, *quasi Libanus non incisus*.
 1. Spiritus enim ejus nunquam a Deo fuit divisus, quia nunquam ab ipso per peccatum separari potuit.
 2. Anima enim ejus nunquam fuit divisa a ratione, quia ab ejus dominio nunquam recessit.
 3. Corpus ejus nunquam fuit divisum, quia semper integrum et illibatum permansit.
- III. Talis ergo Libanus vaporavit habitationem suam; nam illos in quibus habitat per gratiam vaporat, id est, odore replet per odoriferam conscientiam: *Sicut cinnamomum et balsamum aromatizans* (Eccl. 24, 20).
 1. Quosdam enim confortat, ut perseverent in dono gratiæ; istis est odor cinnamomi, quia odor cinnamomi habet confortare.
 2. Quosdam præservat a corruptione culpæ; istis est odor balsami, quia balsamum a corruptione præservat.
 3. A quibusdam fugat vermes tentationis diabolicæ; istis est odor myrrhæ, quia odor myrrhæ fugat vermes.

Texte 10 : Maria comparatur Lilio.

Lilium potest dici Maria propter multas causas.

- A. Prima causa, quia lilium est extra candidum, intus est aureum, intus et extra odoriferum: Sic B. Virgo extra in carne fuit candida per virginitatem. *Candor est lucis æternæ, et speculum sine macula* (Sap.7, 26).

Secundo intus in mente fuit aurea per charitatem; Dicit enim Aristoteles, quod aurum nunquam potest corrumpi, sic nec ejus charitas unquam potuit extinguere. *Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem* (Cant. 8, 7).

Tertio intus et extra fuit odorifera per humilitatem; habuit enim humilitatem intus in corde, et exterius in conversatione. Et ista humilitas tantum odorem Deo fecit, quod ipsum ad se traxit. *Cum esset rex in accubitu suo, etc* (Cant. 1, 12). Nardus est herba parva et signat ejus humilitatem; ista sunt tria lilia, scilicet virginitas, humilitas, et charitas, quæ beatam Mariam maxime circumdederunt. De quibus sic dicit Bernard. in Sermone de Nativitate ejusdem : Denique Christus qui nunc inter lilia pascitur, utique copiosius apud Mariam pro multitudine filiorum pascebatur. An non lilia sunt decus virginitatis, insigne humilitatis, supereminetia charitatis.

B. Secunda causa est, quia liliū habet rectum hastile sursum, sed folia dependentia deorsum; quia animus Virginis tanquam hastile semper fuit rectus ad Deum, sibi de beneficiis regratiando, et in eum semper exultando spiritualiter. Sicut enim liliū quidquid habet odoris et candoris, totum mittit ad summum; sic Maria quidquid habuit sanctitatis et gratiæ; totum remittebat ad Deum. Folia autem, id est, ejus verba habuit deorsum de se humilia proferendo; unde ipsa dixit: *Magnificat anima mea Dominum* (Luc 1, 47), ecce hastile rectum; sed audi folia deorsum: *Respexit humilitatem ancillæ suæ* (Luc 1, 38). In hujus significationem dicitur: *Facies candelabrum ductile de auro mundissimo, hastile ejus et lilia ex ipso procedentia* (Exod. 25, 31). Candelabrum Dei est Maria, quæ fuit ductilis per obedientiam, et de auro mundissimo per charitatem cujus hastile fuit intentio ejus recta, et lilia fuerunt ejus verba humilia, quæ omnia procedunt de ipsa. Nos autem econverso habemus hastile reflexum deorsum per obliquam intentionem, juxta illud: *Omnia opera sua faciunt, ut videantur ab hominibus* (Math. 23, 5). Folia autem, id est verba habemus elata sursum per blasphemiam, per detractionem et elationem. *Iniquitatem in excelso locuti sunt* (Psal. 72, 8). Idem; *Posuerunt in cælum os suum* (Psal. 72, 9), viris cælestibus detrahendo, et se usque ad cælum magnificando; sed tamen *lingua eorum transivit in terra* (Psal. 72, 9), de terrenis loquendo, et ea diligendo.

C. Tertia causa est, quia liliū integrum redolet et confractum foetet. Corpus igitur Virginis fuit tanquam liliū integrum, quia semper remansit illibatum, et ideo semper fuit odoriferum. Fuit enim tinctum unguento odorifero, quod ipsum servavit integrum et fecit odoriferum. Istud autem unguentum fuit confectum de tribus speciebus aromatum. De quibus dicitur: *Sicut cinnamomum et balsamum aromatizans* (Eccl. 24, 20). Fuit enim confectum de balsamo deitatis; tunc enim Deus ejus uterum inbalsamavit, quando deitatem suam ibi posuit. Fuit confectum de myrrha castitatis. Myrrha enim conservat corpus a putredine, et signat castitatem, quæ servat corpus a

corruptione. Ex his enim tribus speciebus aromaticis, scilicet cinnamomo humilitatis, ex balsamo deitatis, et ex myrrha castitatis, confectum est illud unguentarium ex quo corpus ejus fuit inunctum, et ideo semper fuit odoriferum et integrum. De talibus unguentis dicitur: *Odor unguentorum tuorum super omnia aromata* (Cant.4, 10). Et quoniam, ut dictum est, lilium integrum redolet, confractum foetet, ideo ejus corpus virgineum semper redoluit, quia semper integrum fuit. Nostra autem corpora cum sunt corrupta, sunt foetida. *De cadaveribus eorum ascendet foetor* (Isa. 34, 3). *Computruerunt jumenta in stercore suo* (Joel 1, 17).

- D. Quarta causa est, quia lilium oritur de spinis, et moratur inter spinas, et tamen propter hoc non amittit suum odorem nec candorem; imo quando a spinis pungitur, tanto plus ejus odor sentitur: Sic beata Maria orta fuit de spinis, id est, de Judæis spinosis, et fuit ab eis puncta spina doloris, *Tuam ipsius animam pertransibit gladius* (Luc 2, 35); et tamen ipsa semper servavit candorem suæ innocentiae, et odorem suæ famæ, et quanto plus adversitates eam pungebant, tanto majorem odorem spirabat. *Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias* (Cant.2, 2). Quando lilia ponuntur cum liliis, majorem odorem reddunt; quando vero sunt cum spinis, nihilominus servant odorem suum: quando vero spinæ ponuntur cum spinis, tunc dant sibi mutuas punctiones :

quando enim boni sunt cum bonis simul, tunc sunt lilia cum liliis, et tunc tot dant odores, quot habent virtutes. *Ubi duo vel tres congregati sunt in nomine meo, etc* (Math. 18, 20). Christus enim est lilium, *Ego flos campi et lilium convallium* (Cant. 2,1). Sancti viri sunt hortus Dei in quibus crescunt lilia virtutum. *Dilectus meus descendit in hortum suum ut pascatur in hortis, et lilia colligat* (Cant. 5, 1).

Quando enim servi Dei sunt insimul congregati, tunc sunt lilia cum liliis posita, et ipse Christus qui est amator liliorum est in medio ipsorum et colligit lilia virtutum.

Quando vero boni sunt cum malis, tunc sunt lilia cum spinis; et tunc boni debent servare candorem suæ innocentiae, et odorem suæ famæ. Talis erat illud lilium cum spinis, qui dicebat: *Cum his qui oderunt pacem, eram pacificus* (Psal. 119, 7).

Quando vero mali sunt cum malis, superbi cum superbis, tunc sunt spinæ cum spinis, et tunc mutuo se pungunt. *Inter superbos semper jurgia sunt* (Prov. 13, 10).

- E. Quinta causa est, quia lilium habet sex folia, et sex angulos in radice juxta numerum foliorum. Sex folia sunt sex verba, quæ dixit Virgo beata. Sex enim vicibus legimus ipsam locutam fuisse, bis cum Angelo, scilicet quando dixit: *Quomodo fiet istud?* (Luc 1, 34) et quando dixit; *Ecce ancilla Domini* (Luc 1, 38). Semel apud Elisabeth, quando

eam salutavit, et Deum benedixit. Bis cum filio, quando dixit: *Fili quid fecisti nobis sic?* (Luc 2, 48) Et quando dixit: *Vinum non habent* (Joan 2, 3). Semel cum ministris nuptiarum quando dixit: *Quodcunque dixerit vobis facite* (Joan 2, 5). Ista autem sex folia sive verba procedebant ex radice charitatis, quia omnia fuerunt verba charitativa, id est charitate plena. Et quamvis una sit radix charitatis habet tamen sex dilectionis modos: sicut radix lili, quamvis sit una, tamen habet sex angulos.

Primus modus fuit quo ipsa dilexit Deum, ipsum super omnia reverendo.

Secundus quo dilexit animam suam, ipsam in omni sanctitate custodiendo.

Tertius quo dilexit corpus suum, ipsum in divinitate custodiendo.

Quartus quo dilexit domesticos et propinquos, ipsos moribus informando.

Quintus quo dilexit amicos in Deum.

Sextus quo dilexit inimicos propter Deum.

- F. Sexta causa est, quia thalami et cœnacula regum liliis adornantur, ut jucundius quiescant et vescantur. Et quia uterus Virginis fuit thalamus et cœnaculum Christi, ideo totus fuit liliis adornatus et circumdatus, juxta illud. *Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus liliis* (Cant. 7, 2). Tota enim fuit liliis vallata, Nam a superiori fuit vallata lilio eminentis charitatis. Ab inferiori lilio profundæ humilitatis: ab interiori lilio internæ puritatis: ab exteriori lilio virginitatis: a dextris lilio temperantiæ in prosperis : a sinistris lilio patientiæ in adversis: ab anteriori lilio providentiæ in futuris: a posteriori lilio justitiæ in præteritis, quia pro præteritis beneficiis semper Deo gratias referebat, et hoc debitum justitiæ requirebat. Et quia fuit liliis vallata et circumdata, ideo de ea cantat Ecclesia. Et sicut dies verni circumdabant eam flores rosarum. Inter ista lilia dilectus, id est Christus pascebatur: *Dilectus meus mihi, et ego illi, qui pascitur inter lilia* (Cant 2, 16). Nam modo pascebatur lilio superiori, quia delectabatur in ejus charitate: modo lilio inferiori, quia delectabatur in ejus humilitate: modo lilio interiori, quia delectabatur in ejus puritate: modo lilio exteriori quia delectabatur in ejus virginitate: modo lilio a dextris, quia delectabatur in ejus temperantia: modo lilio a sinistris, quia delectabatur in ejus patientia: modo lilio anteriori, quia delectabatur in ejus prudentia: modo lilio posteriori, quia delectabatur in ejus justitia. Et quoniam sic tota fuit florida, ideo omnia quæ per ipsam offeremus, sunt Deo accepta. Bernard. in Sermone de Nativ. Virginis: Quidquid illud est quod Deo offerre paras gratissimis manibus Mariæ trade. Nimirum candidissima lilia sunt, nec causabitur ille liliorum amator: inter lilia inveniam quidquid sit quod inter Mariæ manus intervenerit.
- G. Septima causa est, quia liliium habet multiplicem virtutem; nam tumorem sedat, saniem purgat, morsum serpentis curat. Eodem modo virgo Maria sanat tumorem superbiæ exemplo suæ humilitatis, purgat saniem luxuriæ exemplo suæ humilitatis,

curat morsum serpentinae avaritiae exemplo suae paupertatis. Avarus enim est morsus sive cibus serpentis, quia avarus terram diligendo terra efficitur, et terra fit cibus serpentis, juxta illud: *Terram comedes cunctis diebus vitae tuae* (Gen. 3, 14); ideo avarus datus est serpenti infernali in cibum.

Texte 11 : Maria comparatur Nardo.

Nardus signat virginem Mariam, de qua dicitur: *Cum esset Rex in accubitu suo, nardus mea dedit odorem suum* (Cant. 1, 11). Ubi tria sunt videnda, scilicet quae sit ista nardus, quis sit iste Regis accubitus, quis sit iste odor tam gratus.

A. Circa primum notandum quod nardus est herba parva, odorifera, candida et virtuosa. In quantum enim est parva, signatur Mariae humilitas, quia cum esset maxima, et in matrem Dei assumpta tamen reputabat se parvam et humillimam, quando dicebat: *Respexit humilitatem ancillae suae* (Luc 1, 48). In quantum est odorifera, signatur ejus virginitas, cujus memoria Deo et hominibus facit odorem. *O quam pulchra est casta generatio cum claritate. Immortalis est enim memoria illius, quoniam apud Deum nota est, et apud homines* (Sap. 4, 1). In quantum est calida notatur ejus fervens charitas, quae tanta fuit, quod Deum de caelis ad terram traxit. August. O charitas quam magnas vires habes; Deum de caelo ad terram deposuisti. In quantum est virtuosa notatur ejus pietas; Virtus autem nardi, sicut dicitur de proprietatibus herbarum, est: quod habet cor et cerebrum confortare, inflammationem stomachi deprimere, et fluxum ventris restringere. Sic pietas Mariae confortat cor in tribulatione, deprimit cor ab elatione, et restringit a carnali delectatione.

B. Circa secundum sciendum est, quod iste Rex, id est Christus, habet quadruplicem accubitus. Primus est sinus Patris, de quo dicitur; *Unigenitus filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (Joan 1, 18).

Secundus est uterus matris: *Qui creavit me requievit in tabernaculo meo* (Eccl. 24, 12).

Tertius est lignum crucis, ubi Christus accubuit et obdormivit: *Indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie* (Cant. 1, 6), ad litteram enim Christus accubuit in cruce in meridie.

Quartus est cor hominis: in quo Christus per fidem veram habitat et requiescit. *Habitare Christum per fidem in cordibus nostris* (Ephes. 3, 17).

C. Viso quae sit ista nardus, et quis sit iste Regis accubitus, videamus quis sit iste

odor tam gratus pro eo quod dicitur: *Nardus mea dedit odorem suum* (Cant.1, 11).

Nam dum iste Rex in primo accubitu esset, id est in sinu Patris, odorem dedit Mariæ humilitas. quæ in tantum Christum delectavit quod ad ejus uterum descendit: Cum enim se humiliavit dicens; *Ecce ancilla Domini* (Luc 1, 38), statim Christus de sinu Patris ad ejus uterum venit.

Dum esset in secundo accubitu, id est in utero Virginis, odorem dedit Mariæ virginitas; quia Christus in utero matris virginitate ipsius et puritate pascebatur. *Qui pascitur inter lilia* (Cant. 2, 16). Deus quidem pascitur inter lilia, id est inter corda munda.

Dum esset in tertio accubitu, id est in ligno crucis odorem dedit Mariæ charitas, quæ tanta fuit, quod juxta crucem filii stabat: parata si oportuisset pro humano genere martyrium sustinere. Ambr. super Lucam: Fortasse quia cognoverat per filii mortem mundi redemptionem futuram, putabat aula regalis se sua morte publico muneri aliquid addituram.

In quantum Rex iste est in quarto accubitu, id est in corde hominis, odorem dat Mariæ pietas, quæ nunquam desinit, sed semper Deum ad misericordiam et pietatem inducit. Hugo de sancto Victore Christus sol, Maria stella, ideo peccatores velut in nocte a Maria consolantur, justi vero tanquam in die a Christo illuminantur. Itaque si pertimescis supplicaturus ad Christum accedere, ad Mariam respice, ad genus tuum conspicias: nihil illic quod timeas invenis.

Texte 12 : Maria comparatur Olivæ.

Oliva signat beatam Mariam. Oliva enim considerari potest, quantum ad arborem, fructum et liquorem.

A. Quantum vero ad arborem, ipsa est oliva viriditatis continuæ, est signum reconciliationis factæ, est signum victoriæ assecutæ, est fœcunda in sobole. Et quantum ad ista omnia hæc ostendunt de beata Maria, scilicet qualis fuit quantum ad seipsam, quantum ad Deum, et qualis ad dæmones.

1. Primo igitur oliva est viriditatis continuæ, quia viret in æstate, in hyeme, in vere, et in autumnis; et quantum ad hæc omnia ostenditur de beata Maria, qualis fuerit quantum ad seipsam. Ipsa

enim virorem suæ sanctitatis nunquam amisit, nec in æstate consolationis, nec in hyeme tribulationis: unde poterat dicere illud: *Donec deficiam, non recedam ab innocentia mea: justificationem, quam cœpi tenere, non deseram* (Job 27, 6). Tenuit etiam virorem suæ sanctitatis in vere juventutis, et in autumnio senectutis, quia eundem fervorem quem habuit in juventute, tenuit in senectute. Unde sibi potest convenire illud: *Sicut dies juventutis tuæ, sic et senectus tua* (Deut. 33, 25).

2. Secundo oliva est signum reconciliationis factæ, unde dicitur in Historiis Romanorum, quod quando Legati Romanorum mittebantur pro pace offerenda, ramos olivarum portabant; Et quantum ad hoc ostenditur, qualis fuerit quantum ad Deum, quia ipsum nobis reconciliavit. Unde in signum hujus reconciliationis factæ, Angeli cantaverunt: *Gloria in excelsis Deo* (Luc 2, 14). Hæc est illa mulier sapientissima, quæ reconciliavit Deum viro suo, ut habetur, quia Deum reconciliavit generi humano. Hæc est illa columba innocentissima, quæ portavit ad arcam ramum virentis olivæ in ore suo, qui indicabat hominem Deo reconciliatum.
3. Tertio oliva est signum victoriæ assecutæ; nam, sicut dicit Plinius, olim apud Athenas victores consueverunt coronari ramis olivarum. Et quantum ad hoc ostenditur, qualiter ipsa se habuerit ad dæmones, quia eos superavit, et vicit. Ipsa quidem contrivit caput serpentis, id est suggestionis suæ. *Ipsa conteret caput tuum* (Gen. 3, 15). Ipsa confudit astutiam suæ suggestionis. *Una mulier Hebræa fecit confusionem in domo Nabuchodonosor* (Judith 14, 16). Ipsa enim dejecit a dominio potestatis; ideo subditur: *Erit enim memoriale nominis tui; cum manus fœminæ dejecerit eum* (Judith 9, 10).
4. Quarto oliva est fœcunda in sobole, quia multas novellas plantationes generat. Et quantum ad hoc ostenditur qualis sit quantum ad nos; ipsa enim tanquam mater fœcunda multos generat in fide et gratia. *Ego autem sicut oliva fructifera in domo Domini* (Psal. 51, 10). Item: *Filii tui sicut novellæ olivarum* (Psal. 127, 3). Ipsa enim filios quos generat postea in mensa cibatur. *Cibabit illum Dominus pane vitæ, etc* (Eccl. 15, 3). Ipsa quidem cibatur intellectum Dei cognitione: affectum Dei amore, qui amor est vita animæ.

5. Secundo oliva consideratur quantum ad fructum. Secundum autem Isid. fructus olivæ primo virescit, secundo rubescit, deinde nigrescit. Sic beata Virgo rubea fuit per charitatem, et viridis per virginitatem, et nigra per humiliationem. *Nigra sum* (Cant.1, 4), ecce nigredo humilitatis, *sed formosa*, ecce viredo virginitatis, *sicut pelles Salomonis*, ecce rubedo charitatis. Vel potest dici, quod fructus istius olivæ fuit Christus, qui fuit viridis in tota conversatione sua. *Si in viridi ligno hoc faciunt, in arido quid fiet?* (Luc 23, 31). Fuit rubeus in passione. *Quare rubrum est indumentum tuum, et vestimenta tua sicut calcantium in torculari* (Isa. 63, 2). Fuit niger in morte. *Sol factus est niger tanquam saccus cilicinus* (Apoc. 6, 12).
6. Tertio oliva consideratur quantum ad liquorem. Sicut dicit Isidor. surgit oleum ex amaritudine radicis, et pabulum luminis, in refectionem esurientis, in medicinam infirmantis: Sic et ipsa adinstar olei, tenebrosos illuminat lumine suæ gratiæ. *Penetrabo inferiores partes terræ, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo sperantes in Domino* (Eccl. 24, 45). Ipsa vulneratos sanat medicina misericordiæ suæ. *Medicina omnium in festinatione nebulæ* (Eccl. 43, 24), id est, in festina miseratione Mariæ. Ipsa famelicos satiat dulcedine suæ consolationis. *De nocte surrexit deditque prædam domesticis suis, et cibaria ancillis suis* (Prov. 31, 15). *Qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient* (Eccl. 24, 29).

Texte 13 : Maria alio modo comparatur Olivæ.

Oliva signat Mariæ misericordiam, de qua oliva ipsa dicit: *Quasi oliva speciosa in campis* (Eccl. 24, 1).

1. Ex quibus verbis habetur, quod ipsa habet misericordiam excellentem, congruentem et patentem.

A. Habet quidem misericordiam excellentem, quod notatur per hoc quod vocatur *oliva*: Sicut enim oleum superenatat omnibus liquoribus, sic ejus misericordia eminet omnibus aliorum Sanctorum miserationibus. *Miseratio hominis circa proximum suum, misericordia autem Dei super omnem carnem* (Eccl. 18, 13).

B. Secundo habet misericordiam congruentem, quia tunc maxime misericordiam exhibet, quando major necessitas imminet. quod notatur per hoc quod dicitur *speciosa*: quia sicut dicitur. *Speciosa misericordia Dei in tempore tribulationis* (Eccl. 35, 26).

C. Tertio habet misericordiam communem et patentem, quod notatur per hoc quod dicitur, *In campis*. Ad olivas enim hortorum, non patet ingressus omnibus, ad olivas vero camporum omnibus est accessus. Quidam Sancti sunt sicut olivæ hortorum, quia tenent misericordias suas clausas, ex eo quod non simus digni eas recipere. Ista autem tenet misericordias suas omnibus communes et apertas; ideo ipsa invitatur omnes ad suas misericordias dicens: *Transite ad me omnes qui concupiscitis me etc* (Eccl. 24, 19).

2. Vel potest dici, quod per hoc quod dicitur: *Quasi oliva speciosa in campis*, notatur quod ipsa habet misericordiam naturalem, totalem et universalem.

A. Habet quidem misericordiam naturalem, quod notatur per hoc quod dicitur, *Quasi oliva*. Solus Deus est ipsa oliva, quia ipse est ipsa sua misericordia, quia sibi proprium est et naturale semper misereri et parcere: Virgo autem Maria est quasi oliva, quia in tantum est misereri assueta, et ad misericordias ita prompta, quod quodammodo est Deo simillima.

B. Secundo habet misericordiam totalem, quod notatur per hoc quod dicitur *speciosa*. Illa enim oliva est speciosa, quæ in tota parte sui est pulchra, in ramis, in foliis et in fructibus. Sunt qui habent misericordiam in ramis, id est, in corde per affectum compassionis: sunt qui habent in foliis, id est, in verbis per affectum exhibitionis. Virgo autem Maria est oliva speciosa, quia habet misericordiam in corde, exhibendo maternæ compassionis affectum: et in ore, in advocando pro nobis apud Deum: et in opere, exhibendo suæ miserationis auxilium.

C. Tertio habet misericordiam universalem, quod notatur per hoc quod dicitur, *in campis*. Sunt quidam Sancti qui videntur habere misericordiam specialem, qui aliquibus subveniunt, quibusdam non. Quidam particularem, qui super aliquibus infirmitatibus videntur accepisse a Deo potestatem curandi. Sicut Antonius super adustione cujusdam ignis: Et Leonardus super inclusos in custodia carceris. Quidam localem: qui majora beneficia præstant in aliquibus locis, puta sepulturæ, et ubi eorum reliquiæ conservantur. Quidam temporalem: quia aliquibus temporibus magis subveniunt, sicut patet in martyribus et in aliis Sanctis, qui tempore suæ passionis, et canonizationis, scilicet quando efficiuntur Christi milites sunt se invocantibus magis liberales. Misericordia autem Virginis est sicut oliva in campis: quia omnibus est universalis atque communis, scilicet omnibus personis, super omnibus morbis, in omnibus locis, et cunctis temporibus.

Texte 14 : Maria comparatur Palmæ.

Palma signat Virginem Mariam. Potest autem palma considerari, quantum ad arborem, folia, et fructus.

I. De arbore sic dicit Ambrosius. Est plane palma umbrosa ad requiem, honorabilis ad triumphum, semper virens, semper vestita foliis, atque ideo non marcessit palma, quia martyrum victoria non marcessit. Gregor. in moral. dicit, quod palma est inferius angusta, superius vero expansione ramorum est lata.

A. Primo igitur palma, est umbrosa ad requiem quia ejus umbra est grata ad quiescendum. Umbra igitur Mariæ est consideratio vitæ suæ; quæ quidem refrigerium nobis præstat, et malum ignem refrigerat. Nam consideratio suæ paupertatis refrigerat æstum avaritiæ, consideratio suæ castitatis refrigerat æstum carnalis concupiscentiæ, consideratio suæ humilitatis æstum ambitionis mundanæ. Unde quilibet sic refrigeratus potest dicere illud: *Sub umbra illius quem desideraveram sedi* (Cant. 2, 3).

B. Secundo palma est honorabilis ad triumphum; unde antiquitus, in signum victoriæ, dabatur palma in manibus triumphantis. In hujus significationem dicitur martyribus, qui mundum vicerunt, quod *palmæ erant in manibus eorum* (Apoc. 7, 9). Quidam enim sunt qui palmas in manibus non habent, sed habere proponunt, quia modo non vincunt sed vincuntur; tamen in futuro vincere intendunt, et istud incertum est. Alii sunt qui non habent in manibus sed in ore, quia alios sciunt docere multum bene artem vivendi, sed se ipsos non docent, et illud vanum est. Alii sunt qui habent palmas in manibus, id est, in operibus, quia pugnant et vincunt, et istud est perfectum. Duo prima Apostolus a se removebat, et tertium se habere dicebat. Nolebat enim currere, sive pugnare in futurum, quia hoc erat incertum, ideo dicitur: *Ego igitur sic curro, non quasi in incertum* (1. Cor. 9, 26). Nec volebat pugnare verbo, alios instruendo, et ipse succumbendo, quia hoc fuisset vanum, ideo subdit, *Non quasi aerem verberans* (1. Cor. 9, 26). Vox nihil aliud est quam aeris tenuissimus ictus, sed pugnabat facto, et ideo palmas in manibus tenebat. *Manum suam misit ad fortia* (Prov. 31, 19). Tunc manum suam ad fortia misit, quando mundum cum suis vanitatibus superavit.

C. Tertio palma semper est virens, sic Maria semper habuit virides cogitationes, quia fuerunt sanctæ. Virides intentiones, quia mundæ fuerunt, et virides affectiones, quia fuerunt valde sollicitæ. Ista talia viridia super omnes alias gratias Deo sunt grata: *Gratiam et spem desiderabit oculus meus, et super hæc virides sationes* (Eccl. 40, 22).

D. Quarto palma non marcescit. In virgine quidem semper fuerunt integra, et nulli corruptioni subjecta, scilicet corpus, anima, et spiritus; de quibus dicitur: *Integer spiritus vester, anima, et corpus siæ querela servetur in adventu Domini nostri Jesu Christi* (1Thes. 5, 23). Corpus enim corrumpi non potuit, quia fuit Deitate

imbalsamatum. *Sicut cinnamomum, et balsamum aromatizans odorem dedi* (Eccl. 24, 15). Anima similiter corrumpi non potuit, quia cum anima filii fuit unita, una quodammodo de duabus effecta; quod innuitur: *Tuam ipsius animam pertransibit gladius* (Luc 2, 35), id est animam tuam, quæ est ipsius, vel animam ipsius, quæ est tua. Spiritus ipsius corrumpi non potuit, quia totus fuit Dei amore conversus. Hieron. in sermo. de Assump. Totam eam repleverat Spiritus sancti gratia: totam eam incanduerat divinus amor.

E. Quinto palma est angusta inferius, superius lata; per quæ tria de sanctis viris notantur, ut dicit Greg.

1. Primo quia inferius sunt arcti et angusti ad appetendum terrena, superius vero sunt lati, ad amandum spiritualia et æterna. *Habentes et quibus tegamur his contenti sumus* (1Tim 6, 8), ecce quam angustus ad amandum terrena. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris* (Rom. 5, 5), ecce quam latus ad spiritualia et æterna.

2. Secundo notatur quod servi Dei sunt inferius infirmi in corpore, superius vero sunt fortes in mente. *Cum enim infirmor, tunc fortior et potens sum* (2. Cor. 12, 10).

3. Tertio notatur quod servi Dei a parvis incipiunt, sed ad magna perveniunt. *Iustorum semita quasi lux splendens procedit et crescit, usque ad perfectum diem* (Prov. 4, 18). Maria vero fuit angusta in infimis, id est, in amore terrenorum, sed lata in summis, id est, in amore cælestium, quia ibi semper habitabat. *Ego in altissimis habito* (Eccl. 24, 4). Fuit debilis in corpore, sed fortis in mente: quæ quidem fortitudo sponsum suum, id est, filium suum multum delectabat. *Fortis mulier oblectat virum suum* (Prov. 26, 2). Incepit enim ab infimo loco humilitatis, et pervenit ad summum beatitudinis locum. *Respexit humilitatem ancillæ suæ* (Luc 1, 48), ecce quam infima. *Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes* (Luc 1, 48), ecce quam summa.

II. Secundo consideratur palma quantum ad folia. Cujus quidem folia sunt sursum elevata, in infimo sunt punctione acuta, in lateribus sunt incidentia, in medio sunt plana, in longum sunt protensa, et semper virentia. Ista igitur folia signant Mariæ verba, quæ ipsa dixit in cantico suo.

1. Nam ibi dixit verba sursum elevata, quando Deum magnificavit, quando in Deo exultavit dicens. *Magnificat anima mea Dominum. Et exultavit spiritus meus, etc* (Luc 1, 46).
2. Secundo dixit verba acuta, quibus dæmonem perforavit, quando dixit: *Quia respexit humilitatem ancillæ suæ*. Nihil enim est quod in tantum hostem suum prostravit, sicut humilitas.
3. Tertio habuit verba plana et suavia, quibus Dei beneficia in se recognoscebat

dicens: *Quia fecit mihi magna, qui potens est.*

4. Quarto habuit verba in longum procedentia, quibus usque in finem mundi, a generatione in generationem Dei misericordiam omnibus afflaturam esse prædixit, cum ait, *et misericordia ejus a progenie in progenies timentibus eum.*
5. Quinto habuit verba incisiva, quibus vitia incidebat; nam a potentibus incidebat superbiam dicens: *Fecit potentiam in brachio suo, etc. usque, humiles.* A divitibus incidebat avaritiam dicens, *esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes.*
6. Sexto habuit verba virentia, quibus admonuit, quod beneficium incarnationis divinæ in cordibus nostris semper debet virere dicens, *suscepit Israel puerum suum, etc.* Usque in finem cantici.

III. Tertio consideratur quantum ad fructus quos produxit. Sed notandum quod palma tunc multum fructificat, quando plantata est in terra arida, vel quando radiis solis est exposita, vel quando palmæ masculinæ est vicina: quia afflata ex vento masculinæ palmæ dicitur fructificare, et maxime si de fructu masculinæ palmæ ponatur ad radicem palmæ foemininæ. Fructificat etiam quando est antiqua. Dicitur enim quod palma non est generosa, ante sex annos: et tunc facit fructus dulcissimos. Beata igitur Maria fructum protulit de quo dicitur: *Ascendam in palmam, et apprehendam fructus ejus* (Cant.7, 8).

1. Ideo autem fructificavit primo quia ejus anima plantata fuit in terra arida, id est in anima ab omni humore carnalis concupiscentiæ desiccata. *Congregentur aquæ quæ sub cælo sunt in locum unum* (Gen 1, 9), id est in totum alium mundum, *et appareat arida*, id est Virgo Maria, ab omnibus aquis concupiscentiarum penitus aliena.
2. Secundo radiis exposita. Sicut autem sol magis lucem suam diffundit in lunam, et postea in stellas, postea in nubes, deinde vero in montes, ultimo in valles: Sic Christus magis in matrem gratiam suam diffundit, postea in stellas, id est in Angelos, postea in nubes, id est Apostolos, deinde in montes, id est in Doctores, ultimo in valles, id est in subditos humiles.
3. Tertio fuit sponso suo, id est Christo, non tantum ex vicino conjuncta, sed totaliter innixa. *Quæ est ista quæ ascendit de deserto, delitiis affluens innixa super dilectum suum* (Cant. 8, 5).
4. Quarto fuit antiqua; est autem triplex antiquitas.

Una quam facit sensus maturitas: *Cani sunt sensus hominis* (Sap.4, 8). Istam maturitatem habuit Maria, de qua dicitur: *Maria autem conservabat, etc* (Luc 2, 51).

Secunda est quam facit vitæ sanctitas. *Ætas senectutis vita immaculata* (Sap 4, 9). Istam etiam habuit, quia fuit sine macula, *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te* (Cant 4, 7).

Tertia est quam facit morum gravitas et honestas. *Præveni in maturitate, et clamavi* (Psal. 118, 147). Istam etiam Maria habuit, de qua dicitur: *Astitit regina a dexteris tuis, in vestitu deaurato* (Psal. 44, 10), id est, in corpore morum honestate præclaro.

Texte 15 : Maria comparatur Rosæ.

Rosa dicitur Virgo Maria, prout ipsa dicit: *Quasi plantatio Rosæ in Jericho* (Eccl. 24, 18). Jericho interpretatur Luna, et signat Ecclesiam militantem, in qua ad modum Lunæ, quamdiu est in præsentis vita multos habet defectus. In hac igitur Jericho, id est, in Ecclesia militanti ipsa est plantata, quia ipsa inter nos et Deum est media constituta. Rosa autem potest considerari, quantum ad sui qualitatem, amœnitatem, et virtutem.

I. Qualitas autem ejus potest esse quadruplex. Una est, quia Rosa calida est, et frigida. Est enim frigida in foliis, et calida in semine, ita quod passiones calidas sanat frigiditate foliorum, et passiones frigidas sanat caliditate seminum. Secunda est, quia Rosa est aquosa, et tota rorida, id est, rore plena. Ros autem intra latens excuitur calore Solis, vel ignis. Tertia est, quia Rosa quanto plus conteritur, tanto major odor sentitur. Quarta est, quia Rosa de spinis nascitur, sed tamen naturam spinarum non imitatur. Propter ista quatuor Virgo beata Rosæ assimilatur.

A. Quidam enim sunt frigidi in amore Dei; ipsam passionem frigidam ipsa sanat, dum eorum corda ad amorem Dei inflammat, ideo dicitur: *Non timebit domui suæ a frigidibus nivium, omnes domestici ejus vestiti duplicibus* (Prov. 31, 21). Frigus nivis est frigiditas mentis; sed contra istud frigus ipsa domesticos suos, id est, sibi devotos vestit duplicibus, scilicet charitate Dei, et proximi. Quidam etiam sunt calidi, id est, malo igne concupiscentiæ inflammati. Sed istam passionem ipsa sanat, quia ignem malæ concupiscentiæ extinguit, et rorem gratiæ refrigerantis infundit, id est ut dicitur: *Ros obvians ab ardore venienti humilem efficiet eum* (Eccl. 43, 24).

B. Secundo ipsa est tota rorida, id est, rore Spiritus sancti plena, sicut Angelus ei dixit: *Ave gratia plena Dominus tecum* (Luc 1, 28). Istum autem rorem divinæ gratiæ ab ea excutimus, quando per ferventia desideria eam exoramus. Ista autem talis excussio aliquando fit calore Solis, aliquando calore ignis. Sol est Christus: *Vobis timentibus nomen meum orietur Sol justitiæ* (Malach 4, 2). Ignis est Spiritus sanctus: *Ignem veni*

mittere in terram (Luc 12, 49). Quando igitur ad ipsam afficimur vehementer ex eo quod Sol justitiæ est, et in utero suo habuit, tunc virtute Solis ab ea rorem gratiæ excutimus. Quando vehementer ad ipsam afficimur ex eo quod ignis Spiritus sancti ipsam purgavit, et in ipsam supervenit, tunc virtute ignis ab ipsa rorem gratiæ impetramus. Ista autem desideria ferventia in nobis ipsa generat imo etiam præoccupat. *Præoccupat qui se concupiscunt, ut se illis prior ostendat* (Sap.6, 14).

C. Tertio ipsa fuit contrita, id est, tribulationibus afflicta, et quanto sustinebat majores contritiones, tanto majores reddebat odores. Nam in Ægyptum expulsa dedit odorem patientiæ. In passione filii gladio perforata dedit odorem fidei perfectæ. In tribulationibus aliorum dedit odorem compassionis. In tribulationibus, quas patiebatur a Judæis, dedit odorem gratiarum actionis. In tribulatione, quam post Christi ascensionem patiebatur ex filii absentia, dabat odorem sancti desiderii, et devotionis. Post istos tales odores debet quilibet currere, et ire per desideria et per bona opera. *Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum* (Cant. 1, 3).

D. Quarto ipsa fuit de Judæis spinosis nata, sed tamen eorum mores non fuit imitata. Unde cantat Ecclesia: Sicut spina Rosam, genuit Judæa Mariam. Judæi enim erant superbi, et ipsa humillima. Judæi enim erant vitiis pleni, et ipsa gratia plenissima. Judæi enim erant infideles, et ipsa fide plenissima. Judæi enim erant terrena appetentes, ipsa cælestium avidissima, ideo dixit ei pater suus David: *Audi filia, et vide, etc* (Psal. 44, 11). Ipsa enim populum suum, et domum patris sui oblita, quia eorum mores non fuit imitata. Fuit etiam ista Rosa nata de Eva spinosa, sed ejus naturam non est imitata. Bernardus in quodam Sermone O Virgo virga nobilis Jesse, per quam in ramo convaluit, quod perierat in radice. Ramus amaritudinis Eva, ramus æternæ dulcedinis Maria. Mira, et profundissima dispensatio divinæ sapientiæ, quod nascitur talis virga de tali radice, talis filia de tali matre, talis libertas de tali servitute proscripta, talis imperatrix de tali captiva, de tam sicca spina tam florens Rosa.

II. Secundo Rosa potest considerari quantum ad suam amœnitatem; delectat enim visum, olfactum, gustum, et tactum.

A. Sic beata Virgo delectat nos quantum ad spirituales visum sua pulchritudine, quia ejus facies est nimis gratiosa. *Erat enim pulchra valde, et incredibili pulchritudine, oculis omnium gratiosa et amabilis videbatur* (Esther 2, 15). Delectat Angelos, quia ejus facies est nimis delicata. *Vultum tuum deprecabuntur omnes divites plebis* (Psal. 44, 13). Divites plebis sunt Angeli, qui præ cæteris habent divitias regni cælestis. Delectat etiam ipsum Christum, quia ejus facies est nimis speciosa. *Concupiscet rex decorem tuum. Ostende mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis, vox enim tua dulcis, et facies tua decora* (Cant. 2, 14). Propter ista tria dicitur: *Tu gloria Jerusalem, tu lætitia Israel, tu honorificentia populi nostri* (Judith 15, 10). Jerusalem interpretatur visio pacis,

et signat Christum, qui est pax nostra. Israel interpretatur vir videns Deum, et signat Angelum, qui semper videt faciem patris. Populus noster signat genus humanum. In visione igitur faciet beatæ Virginis Christus gloriatur, Angelus lætatur, et genus humanum honoratur.

B. Secundo delectat spiritualem olfactum præ sui odoris immensitate. De cujus odore dicitur: *Odor vestimentorum tuorum* (Cant. 4, 11), id est, virtutum tuarum, *sicut odor thuris*, quia et Deo est gratum sacrificium, et recreat animum nostrum. De odore virtutum ipsius dicitur: *Myrrha, et gutta, et casia, etc* (Psal. 44, 9). Myrrha quæ est amara signat castitatem, sive carnis mortificationem. Gutta, quæ tumores frangit, signat humilitatem. Casia, quæ in aquis nascitur, signat fidem, quæ in baptismo percipitur. Istæ tres virtutes fuerunt in ea valde odoriferæ. Nam castitas sive virginitas facit odorem Angelo, humilitas facit odorem Deo; fides ejus fecit odorem toti mundo.

C. Tertio delectat spiritualem gustum sua suavitate. *Qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient* (Eccl. 24, 29). Ipsa enim reficit memoriam cogitationibus sanctis, intelligentiam intentionibus rectis, et voluntatem affectionibus mundis. *Cibabit illum Dominus pane vitæ et intellectus* (Eccl. 15, 3). Ipsa enim cibatur memoriam pane vitæ, quando in talibus cogitationibus eam reficit. Ipsa cibatur intelligentiam pane intellectus, quando rectis intentionibus eam pascit. Ipsa voluntatem potat aqua sapientiæ, quando sapidis affectionibus eam nutrit.

D. Quarto delectat spiritualem tactum sua suavitate et lenitate, ideo dicit Bernardus Quid ad Mariam trepidet accedere humana fragilitas? nihil in ea austerum, nihil terribile invenies, tota suavis est. Et quia sic suavis est, ideo quærenda est et amplexanda per devotionem: *Arripe illam et exaltabit te, glorificaberis ab illa cum amplexatus fueris eam* (Prov. 4, 8). Propter ista omnia cantat Ecclesia: Speciosa facta es et suavis in delitiis tuis sancta Dei genitrix. Per hoc quod dicitur, *speciosa*, notatur quod ipsa delectat spiritualem tactum; per hoc quod dicitur *in delitiis* notatur, quod ipsa delectat spiritualem gustum. Per hoc quod dicitur, sancta Dei genitrix, notatur, quod ipsa delectat spiritualem olfactum. In hoc quod dicitur Dei genitrix, notatur, quod in utero suo fuit balsamum Paradisi, et ideo tota odorifera extitit.

III. Tertio Rosa potest considerari, quantum ad suam virtutem. Siquidem ex rosis aliquando electuarium, aliquando oleum, aliquando emplastrum, aliquando collyrium, insuper et diversæ præparationes fiunt ex ipsis rosis, contra diversas infirmitates. Maxime autem rosa habet virtutem super quadruplicem infirmitatem. Ipsa enim stomachum et cor confortat, fluxum ventris refrenat, oculos clarificat, dolorem capitis sanat.

A. Sic beata Virgo cor confortat, dando scilicet Dei charitatem, quæ in tantum cor confortat, et fortem facit, quod propter Christum mortem parvi pendit. *Fortis est ut mors*

dilectio, dura sicut infernus æmulatio (Cant. 8, 6). Augustinus: Omnia sæva et immania facilia, et prope nulla facit amor.

B. Ipsa fluxum peccatorum refrenat, dando Dei timorem qui vitare facit peccata. *Per timorem Domini declinat omnis a malo* (Prov. 15, 27).

C. Ipsa oculum intellectus clarificat dando divinorum cognitionem: quæ quidem cognitio oculum mentis illuminat. *Præceptum Domini lucidum illuminans oculos* (Psal. 18, 9).

D. Ipsa caput quæ est spes sanat, quando spem nostram tepidam ad cælestia desideranda sublevat. Quod enim spes sit caput mentis dicitur: *Galeam spem salutis induiti* (1. Thess. 5, 8). Propter ista dicitur. *Ego mater pulchræ dilectionis, et timoris et agnitionis et sanctæ spei* (Eccl. 24, 24), ecce quod cor confortat per charitatem, et timoris, ecce quia fluxum vitiorum restringit per timorem, et agnitionis, ecce quia spiritualem visum clarificat per divinorum illuminationem, et sanctæ spei, ecce quia caput mentis sanat per spei sublevationem.

Texte 16 : Maria comparatur Virgæ.

Virga dicitur Virgo Maria, flos filius ejus, juxta illud: *Egredietur virga de radice Jesse, etc* (Isa. 11,1). Ista autem virga commendabilis est quantum ad se, et quantum ad florem.

I. Quantum ad se commendabilis est quadrupliciter.

A. Primo quantum ad modum prodeundi, quia non dicitur fuisse orta, sed egressa: *Egreditur, inquit, virga de radice Jesse* (Isa. 11,1).. Ipsa enim virga fuit orta de radice Judæorum, sed tamen egressa est natura radicis. Radix enim ad ima, virga vero ad alta tendit, radix vero ad terram, virga in aere, et solis calore, et cæli rore crescit; sic Judæi petebant ima vitiorum, illa vero alta virtutum; illi erant fixi in terra per cupiditatem terrenorum, hæc in aere per aviditatem cælestium; illi pascebantur amore carnali, hæc nutriebatur amore spirituali; illi constringebantur frigore infidelitatis, hæc fovebatur calore divinitatis.

B. Secundo ista virga commendabilis est quantum ad modum germinandi, quia non germinavit operatione humana, sed virtute divina, ideo significata est per virgam Aaron, quæ miraculose floruit, et amygdalas fecit, ut habetur. Sic Virgo beata miraculose et supersubstantialiter filium generavit, qui secundum Augustin. assimilatur amygdalo sive nuci, quia in nuce sunt tria, scilicet exterior pellis fragilis, in medio testa dura, intus vero nucleus dulcis. In Christo quidem fuerunt tres substantiæ, scilicet caro exterior, quæ habuit infirmitatem, et Deitas interior, quæ habuit omnem dulcedinem, et anima media,

quæ contra omnes passiones habuit fortitudinem, ut nunquam per impatientiam vinceretur. Quamvis enim fuerit virga multum gracilis, tamen fructum portavit, qui totum mundum satiavit, imo qui totum mundum suo robore sustentavit.

C. Tertio ista virga commendabilis est, quantum ad virtutem operandi. De cujus virtuosa operatione dicitur: *Virgam virtutis tuæ emittet Dominus, etc* (Psal. 109, 2). Olim quidem diabolus dominabatur in mundo; nam in cordibus avarorum dominabatur per cupiditatem terrenam, in cordibus superbiorum per ambitionem variam; in cordibus deliciosorum, per carnalem concupiscentiam; et ideo Deus hanc virgam creavit, in qua tria posuit, scilicet stimulum, hamum et viscum. Stimulo autem urgentur sive punguntur boves, hamo capiuntur pisces, visco capiuntur aves. Diabolus quidem erat bos, in quantum inducebat homines ad avaritiam terrenorum; erat piscis, in quantum homines natare faciebat in aquis deliciarum; erat avis, in quantum homines volare faciebat per sublimitatem honorum. Deus igitur huic virgæ stimulum apposuit, quando carni Virginis se univit, et sic bovem, id est, diabolum de cordibus avarorum ejecit. *Stimulo boves agitat* (Eccl. 38, 26). Tunc etiam isti virgæ hamum apposuit quando Deitatem suam sub esca carnis velavit; et sic istum malum pisces cepit. *An extrahere poteris hamo Leviathan. In oculis ejus quasi hamo capiet eum* (Job. 40, 20). Isti etiam virgæ laqueum sive viscum apposuit, quando sapientiam suam in humana carne de Virgine assumpta occultavit, et sic istam avem irretivit et cepit. *Nunquid illudes ei quasi avi* (Job 40, 24). *Tenebitur planta illius laqueo* (Job 18, 9).

D. Quarto commendabilis est illa virga, quantum ad officium utendi. Usus enim virgæ ad quatuor officia utilis videtur esse, ad quæ virgo Maria fuit nobis concessa.

1. Primus usus est ad dominii ostentationem, et sic ea utuntur reges et principes; et quantum ad hoc data est nobis virgo Maria, ut videlicet sit nostra Domina et regina. *Virgam virtutis tuæ, etc* (Psalm 109, 2).

2. Secundus est ad defensionem et percussorem, et sic ea utuntur bellatores, et quantum ad hoc data est nobis, ut a dæmonibus nos defendat et eos percutiat: *Consurget virga de Israel, et percutiet duces Moab. Ad vocem Domini pavebit Assur virga percussus* (Num. 24, 17).

3. Tertius usus est, ad directionem, et sic Pastores virga utuntur, ut gregem suum regant et dirigant, et quantum ad hoc data est nobis, ut in præsentia vita nos dirigat, et ad pascua æterna deducat.

4. Quartus usus est ad sustentationem, et sic ea utuntur infirmi et debiles, et quantum ad hoc data est nobis ut nostram infirmitatem sustentet et regat. *Virga tua et baculus tuus etc* (Isa. 30, 31).

II. Secundo ista virga commendabilis est, quantum ad florem, qui quidem flos est ipse Christus qui dicit: *Ego flos campi* (Cant. 2, 1). Dicitur autem Christus flos campi, et non horti triplici de causa.

- A. Primo quia ut flos horti nascitur, terra aperitur. Flos autem campi sine terræ apertione nascitur, id est Christus, sine Mariæ violatione.
- B. Secundo dicitur flos campi, et non horti, quia flos horti est clausus, flos vero campi omnibus est apertus. Similiter etiam odor pietatis Christi nulli clauditur, sed omnes ad ipsum possunt accedere, et misericordiam invenire.
- C. Tertio dicitur flos campi. In partibus ultra marinis dicitur nasci quidam flos, qui habet stipitem asperum, et quinque folia habet, id est, quinque vulnera passionis.

Texte 17 : Maria alio Modo comparatur Virgæ.

Virga dicitur B. Maria. Quæ quidem dicitur virga aurea, virga aromatica, virga decora, et virga recta.

- A. Primo quidem dicitur virga aurea, quæ signatur per virgam auream, de qua dicitur. *Extendebat rex contra reginam virgam auream, quam tenebat in manu* (Esther 5, 2). Cum enim rex ille esset iratus extensio illius virgæ eum placavit, et reginam Esther in palatium introduxit, et omnia impetravit. Ipsa quidem Virgo B. et Deum iratum placavit, quia ipsa est nostra advocata, et in cæleste palatium nos introducit, quia est cæli janua, et omnia nobis impetrat, quia est mater regis reverenda.
- B. Secundo est virga aromatica, de qua dicitur: *Quæ est ista quæ ascendit per desertum, sicut virgula fumi ex aromatibus?* (Cant. 3, 6). Ipsa quidem fuit virgula per humilitatem, et fuit virgula fumi, quia concremata per charitatem, et fuit, et est virgula ex aromatibus myrrhæ, quæ fugat diabolicas tentationes; et fuit, et est virgula thuris, quia restringit fluidas cogitationes; et fuit, et est universi pulveris pigmentarii, quia in se habuit omnes gratias et virtutes.
- C. Tertio est virga decora, de qua dicitur: *Assumpsit mihi duas virgas, unam vocavi decorem, alteram vocavi funiculum* (Zach. 11, 7). Virga quæ vocatur funiculus, fuit Eva, quæ nos constrinxit vinculis peccatorum. Virga vero, quæ vocatur decora, fuit Virgo Maria. Tunc autem virga est decora, quando est floribus, fructibus et foliis adornata. Beata igitur Virgo habuit flores, id est, redolentes cogitationes, quoad Deum. *Flores mei fructus honoris et honestatis* (Eccl. 24, 23). Habuit folia, id est, verba sanativa, quoad proximum. *Folia ejus ad medicinam* (Ezech. 47, 12). *Folia ligni ad sanitatem gentium* (Apoc. 22, 2). Habuit fructus, id est, opera pura et

munda, quoad se. *Primi et purissimi fructus ejus* (Prov. 3, 14).

D. Quarto fuit virga recta per intentionis puritatem. Psalm. *Sedes tua in sæculum sæculi, virga directionis, virga regni tui* (Psal.44, 7). Ipsa enim fuit, et est sedes Dei, quia Deus in ea semper requievit; et fuit virga directionis, quia omnia opera sua semper in Deum direxit; et fuit virga regni Dei, quia Deus per ipsam regnum, quod diabolus usurpaverat, acquisivit. Ista autem virga, quamvis fuerit recta quantum ad Deum per rectam intentionem, tamen fuit et est flexibilis ad nos per compassionem. Nam modo flectitur ad justos impetrando eis gratiam, modo flectitur ad morientes expellendo ab eis fallaciam, modo flectitur ad jam mortuos eorum animas deducendo ad gloriam. Propter ista dicimus: « Maria mater gratiæ, mater misericordiæ, tu nos ab hoste protege, etc. »

Texte 18 : *Maria comparatur Viti.*

Vitis signat Beatam Mariam, quæ dicit: *Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris, etc* (Eccl. 24, 23). Ubi ipsa ostendit qualiter fuerit vitis respectu filii, et qualiter respectu sui.

I. Nam respectu filii fuit vitis, quæ protulit fructum plurimum, fructum suavissimum, et fructum odoriferum, ideo dicit: *Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris.*

1. Protulit autem fructum plurimum, quia fuit a Patre purgata, ideo dicit. *Ego quasi vitis fructificavi.* Pater quidem ipsam purgavit, dum adhuc esset in utero, et sic fuit sancta nata, et tunc fecit fructum magnum. Deinde purgavit ipsam, quando Spiritum sanctum in eam misit, et tunc fecit fructum majorem. Deinde purgavit ipsam, quando splendorem suum, scilicet filium suum in ejus uterum misit, et tunc fecit fructum maximum.

2. Secundo fecit fructum suavissimum, quia fuit calore Spiritus sancti excocta; et ideo subditur, *Suavitatem.* Tunc enim vitis fructum dulcem producit, quando radiis solis ejus uvas exurit, et sic vinum suavissimum facit. Radius igitur Spiritus sancti totam ipsam Virginem inflammavit, et ideo fructum suavissimum produxit. *Fructus ejus dulcis gutturi meo* (Cant.2, 3). Quod enim tota fuerit a Spiritu sancto inflammata ostendit Hieronymus in sermone de assumptione, ubi dicit: Totam ipsam repleverat Spiritus sancti gratia, totam incanduerat divinus amor, ita quod nihil esset, quod mundanus violaret affectus, sed ardor continuus, et ebrietas perfusi amoris. Quod fructum suavissimum produxerit dicitur: *Fructus ejus dulcis gutturi meo* (Cant 2, 3).

3. Tertio ista vitis fecit fructum odoriferum ex eo, quod fuit a filio imbalsamata; et ideo subdit, *odoris.* Filius enim Dei, qui est verum balsamum novem mensibus in ejus utero

habitavit, et tandem de ipsa in nativitate exivit, et tunc ipsa fructum odoriferum produxit. Unde postquam ipsa dixit: *Botrus cypri dilectus meus mihi*, subdit, *in vineis Engaddi* (Cant 1, 13). Dicitur enim quod vineæ Engaddi balsamum producebant, quæ verum balsamum produxit, id est, Christum. *Sicut cinnamomum, et balsamum aromatizans. Quasi balsamum non mixtum odor meus* (Eccl. 24, 20-21). Sicut igitur vitis aquam putrefactam convertit in vinum suavissimum et odoriferum, sic beatissima Virgo amorem mundi, qui est aqua putrida in nobis, in amorem Dei, qui est tanquam vinum suavissimum, et odoriferum convertit, qui replet animam suavitate devotionis, et trahit ipsam ad odorem imitationis suæ. *Trahe me post te curremus in odorem unguentorum tuorum* (Cant 1, 3).

II. Secundo ostenditur, qualiter ipsa Virgo fuerit vitis respectu sui, cum dicit, *et flores mei fructus honoris et honestatis* (Eccl. 24, 23).

Flores fuerunt ejus virtutes, quæ fuerunt coram Deo et coram hominibus valde odoriferæ in tantum, quod ejus odor delectabat Deum, ut posset dicere illud: *Ecce odor filii mei, etc* (Gen. 27, 27). Quod homines recreabat: *Vineæ florentes odorem dederunt* (Cant.2, 13). Quod dæmones fugabat. *Capite nobis vulpes parvulas quæ damoliuntur vineas, nam vinea nostra floruit* (Cant 2, 15). Quod etiam in ipsa ectasim faciebat. *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo* (Cant 2, 5).

Impressos autem flores, id est, ipsas virtutes habuit cum fructibus, id est, cum bonis operibus, ideo dicitur, *flores mei fructus* (2. Cor. 6, 1).

Sicut enim flores sunt inutiles, nisi omnino sequatur fructus, sic et ipsæ virtutes sunt vacuæ, nisi bona opera concomitantur, ideo dicitur: *Hortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis* (Cant 7, 12). De fructibus istorum florum B. Mariæ dicitur: *Videamus si flores fructus parturiunt* (Prov. 31, 27). Ipsa enim non habuit virtutes otiosas, quia dicitur: *Panem otiosa non comedit* (Prov 31, 27). Ista opera faciebat ad honorem Dei, et ideo dicitur. *Fructus honoris*, quia in omnibus suis operibus semper Dei gloriam et honorem quærebat, juxta illud: *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in honorem Dei facite* (1Cor. 10, 31). Faciebat autem omnia opera sua ad ædificationem proximi, ideo subditur, *et honestatis*. Ejus enim opera tam honesta erant, quod omnes videntes attrahebant. Honestum enim est, quod per se allicit. Servavit enim illud. *Sic luceat lux vestra coram hominibus etc.*(Math 5, 16).

De ista vite potest intelligi illud, quod dicitur: *Videbam coram me vitem in qua erant tres propagines crescere paulatim in gemmas, et post flores uvæ maturescere* (Gen 40, 10).

Ex quibus verbis habetur, quod in ista vite fuerunt tres propagines, et in qualibet propagine fuerunt tria, scilicet gemmæ, flores et uvæ. Per tres propagines intelliguntur tres in unitate personæ, per alia tria quæ fuerunt in propagine intelliguntur tres in

Christo substantiæ. Ista igitur vitis fuit Virgo beata in cujus utero fuerunt tres propagines, id est, tres personæ. Nam ibi fuit persona Patris, qui Christi incarnationem fecit; ibi fuit persona Spiritus sancti, qui eam similiter operatus fuit; ibi fuit persona Filii, qui corpus humanum sibi induit. In ista autem propagine, id est, in Christo, fuerunt gemma, flos et uva, id est, divina natura, anima et caro.

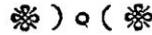
Per gemmam enim quæ est principium florum et fructuum intelligitur ejus divinitas, quæ est causa et principium omnium rerum. Unde Christus interrogatus a Judæis, respondit, principium qui et loquor vobis.

Per florem intelligitur ejus anima, quæ omnium virtutum odoribus fuit plena. *Odor unguentorum tuorum super omnia aromata* (Cant 4, 10).

Per uvam intelligitur ejus caro, quæ plena fuit sanguine pretioso, et tandem posita fuit in torculari crucis, unde emanavit mustum nostræ redemptionis. Unde Angeli admirantes, dixerunt *Quare rubrum est indumentum tuum?* (Isa. 63, 2)

De ista etiam vite potest exponi illud *serunt ligna ut ungerent super se regem dixeruntque olivæ, sicut et viti, Impera nobis* (Judic. 9, 8). Responsio olivæ fuit, quod non poterat deserere suam pinguedinem Responsio ficus fuit, quod nolebat deserere suam dulcedinem. Responsio vitis, quod nolebat deserere suam jucunditatem. Per ista tria, scilicet olivam, ficum et vitem intelligitur virgo Maria. Ipsa enim fuit oliva propter pinguedinem spiritualis gratiæ, ipsa fuit ficus propter dulcedinem suæ pietatis et misericordiæ, ipsa fuit vitis propter lætitiæm jucunditatis internæ. Ligna igitur sylvarum fuerunt Judæi, qui fuerunt duri, inflexibiles et sylvestres, qui libentius voluissent, quod B. Virgo fuisset princeps suæ synagogæ, quam Christus Ecclesiæ, ideo dixerunt ei: *Veni impera nobis*, id est, veni et relinque Christum, ut sis Domina synagogæ nostræ; sed ipsa renuit, quia si hoc fecisset, amisisset pinguedinem gratiæ spiritualis, et dulcedinem suæ pietatis, et lætitiæm internæ jucunditatis. Unde pater suus David eam per annos multos antequam nasceretur omnino admonuit, ut synagogam dimitteret, et Christo filio suo regi semper adhæreret dicens: *Audi filia, et vide et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum, et domum patris tui* (Psal. 44, 11).

Annexe 2 : Tables du Liber marialis



PROLOGUS IN TABULAM.

Cogitavi dies antiquos, & annos æternos in mente habui. Quoniam fenili ætate confectus sum: & cælestis patriæ desiderio anxius. Ideo dies antiquos vitæ meæ sæpe cogito, & annos æternos vitæ perpetuæ frequenter in mente recolo vel revolvo, ut sic veraciter possim dicere cum Propheta *Cogitavi dies antiquos, &c.* Utraque autem cogitatio tam ætatis fenilis quam vitæ cælestis salubriter me inducit, ne in tempore præfenti quod restat, animus meus torpescat ignavia, vel desidia resolvatur, sed potius in Dei laudem & gloriosæ matris ejus dies antiquos finiam: ut sic annos æternos feliciter apprehendam. Et quamvis pontificali infula insignitus, quamvis in Episcopali specula constitutus, tamen cito in cinerem resolvatur: & in ventrem communis matris cito ingrediar, ut ibidem me fervet ad requiem, donec in beata resurrectione me pariat ad salutem.

Quia igitur gloriosa virgo Maria in se operantes à peccato præservat: & se laudantes copiose remunerat (ipsa dicente. *Qui elucidant me vitam æternam habebunt, & qui operantur in me, non peccabunt.*) Ideo volens suæ commendationi operam dare, & virgineas laudes ipsius depromere, præfens opusculum ipsa inspirante incepti, & ad finem perduxit debitum ipsa adjuvante. Volui autem librum hunc secundum ordinem litterarum Alphabeti distinguere, ut quilibet possit quod voluerit invenire.

TABULA ALPHABETICA SERMONUM PRINCIPIA INDICANS, ET QUOTA PAGINA INVENIRI DEBEANT.

A.		<i>Cedrus signat Mariam. Ser. IV.</i>	ibid.
A	<i>BSTINENTIA Maria. Sermo I. fol. 1.</i>	<i>Cellaria Spiritus Sancti est Maria. Ser. V.</i>	24
	<i>Advocata nostra est Maria. Sermo II.</i>	<i>Calum dicitur Maria. Ser. VI.</i>	25
	<i>Adjutrix nostra est Maria. Sermo III.</i>	<i>Cinnamomum dicitur Maria. Ser. VII.</i>	26
	<i>Amgdalus dicitur Maria. Ser. IV.</i>	<i>Cypressus signat Mariam. VIII.</i>	27
	<i>Auror beatæ Maria. Ser. V.</i>	<i>Collum dicitur Maria. IX.</i>	28
	<i>Ancilla Dei est Maria. Ser. VI.</i>	<i>Columba dicitur Maria. Ser. X.</i>	29
	<i>Annunciatio filii Dei Maria. Ser. VII.</i>	<i>Communis persona est Maria. Ser. XI.</i>	31
	<i>Apis dicitur Maria. Ser. VIII.</i>	<i>Conceptio Maria. Ser. XII.</i>	32
	<i>Aquæductus est Maria. Ser. IX.</i>	<i>Conceptio Christi. Ser. XIII.</i>	33
	<i>Arbor cælestis est Maria. Ser. X.</i>	<i>Contrivit Serpentem Maria. Ser. XIV.</i>	34
	<i>Arca Dei est Maria. Ser. XI.</i>	<i>Conversatio Mariæ. Ser. XV.</i>	35
	<i>Arcus cælestis est Maria. Ser. XII.</i>	<i>Corpus Mariæ. Ser. XVI.</i>	36
	<i>Assumpta est Maria. Ser. XIII.</i>	<i>Crater Dei est Maria. Ser. XVII.</i>	38
	<i>Assumptio Maria. Ser. XIV.</i>	D.	
	<i>Assumi debuit Maria. Ser. XV.</i>	<i>Delicia Mariæ. Ser. I.</i>	39
	<i>Ave Maria gratia plena. Ser. XVI.</i>	<i>Dies dicitur Maria. Ser. II.</i>	40
	<i>Augusta & Imperatrix est Maria. Ser. XVII.</i>	<i>Dilectio Mariæ. Ser. III.</i>	41
	<i>Dolorem habuit Maria. Ser. IV.</i>	42	
	<i>Domina cæli est Maria. Ser. V.</i>	43	
	<i>Domus Dei est Maria. Ser. VI & VII. 44 & 45</i>	45	
	E.		
<i>Aurora dicitur Maria. Ser. XVIII.</i>	<i>Ebur signat Mariam. Ser. I.</i>	46	
B.	<i>Elephas signat Mariam. Ser. II.</i>	ibid.	
<i>Alsamum fuit Maria. Ser. I.</i>	<i>Electa & præelecta fuit Maria. Ser. III.</i>	47	
<i>Beata fuit Maria. Ser. II.</i>	<i>Eleemosynaria Dei est Maria. Ser. IV.</i>	48	
<i>Benedicta fuit Maria. Ser. III.</i>	F.		
C.	<i>Acies Mariæ. Ser. I.</i>	49	
<i>Ancellaria Dei est Maria. Ser. I.</i>	<i>Famosa fuit Maria. Ser. II.</i>	50	
<i>Candela signat Mariam. Ser. II.</i>	<i>Fides Mariæ. Ser. III.</i>	51	
<i>Casus nullus potuit esse in Maria. Ser. III.</i>) 2	Filius	

TABULA ALPHABETICA.

<p><i>Filius Mariæ fuit Christus. Ser. IV.</i> 52 <i>Fluvius Spiritus sancti fuit Maria. Ser. V.</i> 53 <i>Fons Dei est Mariæ. Ser. VI & VII.</i> 54 & 55 <i>Fortis mulier est Mariæ. Ser. VIII.</i> 57 <i>Fructus Mariæ fuit Christus. Ser. IX & X.</i> 58 & 59</p> <p style="text-align: center;">G.</p> <p>G <i>Albanus signat Mariam. Ser. I.</i> 60 <i>Gallinæ assimilatur Maria. Ser. II.</i> 61 <i>Gaudia Mariæ. Ser. III.</i> 62 <i>Gratiam invenit Maria. Ser. IV.</i> 63 <i>Gratiam habuit Maria. Ser. V.</i> 64 <i>Gratiam Dei habuit Maria. Ser. VI.</i> 65</p> <p style="text-align: center;">H.</p> <p>H <i>Abitatio Dei fuit Maria. Ser. I.</i> 66 <i>Honoravit Christus Mariam. Ser. II.</i> 67 <i>Humilitas Mariæ. Ser. III.</i> 68 <i>Humilitas Mariæ. Ser. IV.</i> 69</p> <p style="text-align: center;">I.</p> <p>I <i>Drya Dei fuit Maria. Ser. I.</i> 71 <i>Iguem Spiritus Sancti cum apparitione recepit Maria. Ser. II.</i> 72 <i>Impregnatio Mariæ. Ser. III.</i> 73 <i>Incarnatio Christi de Maria facta. Ser. IV.</i> 74</p> <p style="text-align: center;">L.</p> <p>L <i>Ac Mariæ. Ser. I.</i> 75 <i>Laudanda est Maria. Ser. II.</i> 76 <i>Labanus signat Mariam. Ser. III.</i> 77 <i>Liberalis est Maria. Ser. IV.</i> <i>ibid.</i> <i>Liberum arbitrium Mariæ. Ser. V.</i> 78 <i>Lalum Dei dicitur Maria. Ser. VI.</i> <i>ibid.</i> <i>Lucida tota dicitur Maria. Ser. VII.</i> 80 <i>Luna dicitur Maria. Ser. VIII. IX. X. &c.</i> 80 & seq. <i>Lux dicitur Maria. Ser. XI & XII.</i> 83 & 84</p> <p style="text-align: center;">M.</p> <p>M <i>Anus Dei est Maria. Ser. I.</i> 85 <i>Mare dicitur Maria. Ser. II.</i> 86 <i>Margavita Dei dicitur Maria. Ser. III.</i> 87 <i>Mariæ nomen. Ser. IV.</i> 88 <i>Martyrium passa est Maria. Ser. V & VI.</i> 89 & 90 <i>Mater Christi fuit Maria. Ser. VII & VIII.</i> 91 & 92 <i>Mater nostra est Maria. Ser. IX.</i> 93 <i>Maternitas quadruplex fuit in Maria. Ser. X.</i> 94 <i>Mediatrix nostra est Maria. Ser. XI.</i> <i>ibid.</i> <i>Ministra Dei est Maria. Ser. XII.</i> 96 <i>Myrriba signat Mariam. Ser. XIII.</i> 97 <i>Misericordia Mariæ. Ser. XIV.</i> <i>ibid.</i></p> <p style="text-align: center;">N.</p> <p>N <i>Ardus signat Mariam. Ser. I.</i> 98 <i>Nativitas Mariæ. Ser. II.</i> 99 <i>Navis dicitur Maria. Ser. III.</i> 100 <i>Nobilis fuit Maria. Ser. IV.</i> 101 <i>Nova plura facta sunt in Maria. Ser. V.</i> 102 <i>Nubes signat Mariam, Ser. VI.</i> 103</p>	<p style="text-align: center;">O.</p> <p>O <i>Dorifera fuit Maria. Ser. I.</i> 104 <i>Oliua fuit Maria. Ser. II.</i> 105 <i>Oliua signat Mariam. Ser. III.</i> 106 <i>Optimam partem elegit sibi Maria. Ser. IV.</i> 107 <i>Hortus deliciarum est Maria. Ser. V.</i> 108 <i>Ovis Dei est Maria. Ser. VI.</i> 110</p> <p style="text-align: center;">P.</p> <p>P <i>Alma signat Mariam. Ser. I.</i> 111 <i>Paradisus deliciarum est Maria. Ser. II.</i> 113 <i>Partus Mariæ. Ser. III & IV.</i> 114 & 115 <i>Plenitudinem gratiarum habuit Maria. Ser. V.</i> 116 <i>Porta cæli est Maria. Ser. VI.</i> 117 <i>Potentiam magnam habuit Maria. Ser. VII.</i> 119 <i>Pulchritudo Mariæ. Ser. VIII & IX.</i> 120 & 121 <i>Puritas Mariæ. Ser. X.</i> 123 <i>Purificatio Mariæ. Ser. XI & XII. ibid. & 124</i></p> <p style="text-align: center;">Q.</p> <p>Q <i>Uæsvit Deum Maria. Ser. I.</i> 125 <i>Quietem mentis semper dilexit Ma- ria. Ser. II.</i> 126 <i>Quomodo fiet istud, dicit Maria. Ser. III.</i> 128</p> <p style="text-align: center;">R.</p> <p>R <i>Regina cæli est Maria. Ser. I.</i> 129 <i>Requiescit in se & in nobis Maria. Ser. II.</i> 131 <i>Ros signat Mariam. Ser. III.</i> 132 <i>Rosa signat Mariam. Ser. IV.</i> 133</p> <p style="text-align: center;">S.</p> <p>S <i>Alutatio Mariæ. Ser. I. II & III.</i> 135 <i>Sanctificata fuit Maria. Ser. IV.</i> 136 <i>Sapientissima fuit Maria. Ser. V.</i> 141 <i>Speculum dicitur Maria. Ser. VI.</i> 142 <i>Sponsa Dei est Maria. Ser. VII.</i> <i>ibid.</i> <i>Stella maris dicitur Maria. Ser. VIII.</i> 144 <i>Stella matutina dicitur Maria. Ser. IX.</i> 145 <i>Stella dicitur Maria. Ser. X.</i> 146</p> <p style="text-align: center;">T.</p> <p>T <i>Thalamus Christi fuit Maria. Ser. I.</i> 147 <i>Templum Dei fuit Maria. Ser. II.</i> 148 <i>Terra dicitur Maria. Ser. III & IV.</i> 149 & 150 <i>Thesauraria Dei est Maria. Ser. V.</i> 151 <i>Thronus Dei est Maria. Ser. VI.</i> 152 <i>Turbata fuit in sermone Angeli Maria. Ser. VII.</i> 153</p> <p style="text-align: center;">V.</p> <p>V <i>As Dei fuit Maria. Ser. I.</i> 155 <i>Ubera Mariæ. Ser. II.</i> 156 <i>Vellus signat Mariam. Ser. III.</i> 157 <i>Venter beatus Mariæ. Ser. IV.</i> 158 <i>Verba quæ locuta est Maria. Ser. V.</i> 159 <i>Virga dicitur Maria. Ser. VI & VII.</i> 160 <i>Virginitas Mariæ. Ser. VIII & IX.</i> 162 & 163 <i>Vita & conversatio Mariæ. Ser. X.</i> 164 <i>Vitis signat Mariam. Ser. XI.</i> 166 <i>Unitas fuit inter Christum & Mariam. Ser. XII.</i> 168 <i>Vulnerata fuit Maria. Ser. XIII.</i> 169</p>
--	---

SER-

