



“ Le sourire du Christ dans une vision de Catherine de Sienne ”

Sonia Porzi

► To cite this version:

Sonia Porzi. “ Le sourire du Christ dans une vision de Catherine de Sienne ”. Lisa Bossi, Aurélie Gendrat-Claudé, Davide Luglio. Le sourire de l'âme. Rire et spiritualité, L'âge d'homme, p. 617-649, 2017. hal-01998569

HAL Id: hal-01998569

<https://uca.hal.science/hal-01998569>

Submitted on 8 Mar 2022

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

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

LE SOURIRE DE L'ÂME

RIRE ET SPIRITUALITÉ DANS LA CULTURE ITALIENNE

**MÉLANGES EN L'HONNEUR
DE FRANÇOIS LIVI**

**ÉTUDES RÉUNIES PAR LISE BOSSI,
AURÉLIE GENDRAT-CLAUDEL, DAVIDE LUGLIO**

TABLES DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
BIBLIOGRAPHIE ESSENTIELLE DES ÉCRITS DE FRANÇOIS LIVI	11
MASSIMO LUCARELLI	
Esempi di riso spirituale nella poesia italiana da San Francesco a Dante	31
ISABELLA MONTERSINO	
Le sourire ineffable: Caterina Fieschi-Adorno (1447-1510)	75
DENIS FACHARD	
Il ghigno del Re, i rabbuffi del cardinale e il savio discorso dei dieci: Appunti sulla corrispondenza inedita di Francesco Soderini e Luca Antonio degli Albizzi alla corte di Luigi XII	79
GINO TELLINI	
Metamorfosi della satira, tra Cinquecento e Primo Ottocento	97
ILARIA SPLENDORINI	
Sourires de lumière et élans extatiques: dans le <i>Trionfo del Nome di Gesù</i> de Baciccio	121
PHILIPPE SIMON	
Esprit es-tu là?	133

Andrea FABIANO

I fischi del diavolo e il riso del seduttore :

Il rovesciamento della spiritualità come via del fantastico

in *Don Giovanni* di Mozart e *Mefistofele* di Arrigo Boito 147

GÉRARD GENOT

Un manuscrit inconnu de *L'Infinito* de Giacomo Leopardi 163

ELSA LESOURD CHAARANI

Le papillon, la limace et les plantes tropicales :

Quelques aspects de l'humour niévien

dans *La nostra famiglia di campagna* 173

AURÉLIE GENDRAT-CLAUDEL

Sourires vénitiens I : *Edmenegarda* (1841) de Giovanni Prati :

une esthétique et une éthique du sourire féminin 195

PAUL-ANDRÉ CLAUDEL

Sourires vénitiens II : *Il fuoco* (1900) de d'Annunzio,

ou le sphinx et le Créateur 213

EDWIGE COMOY FUSARO

Le rire de l'esprit et le sourire de l'âme :

Regards croisés sur l'humour de Carlo Dossi

et de Maurizio Cattelan 225

KARINE MARTIN-CARDINI

Rire, sourire et inquiétante étrangeté ou les paradoxes

du fantastique italien 255

TATIANA CESCUTTI

L'hilarité dans le futurisme marionnettien :

de la « farce symboliste » au grotesque moderniste 293

PIERRE BRUNEL

Thalie, ou « le grand secret comique » 317

GIORGIO BÀRBERI SQUAROTTI

Lasciatemi divertire 323

EMANUELE CUTINELLI-RÈNDINA

Sorrisi degli animali e ghigni degli uomini

Nel *Gattopardo* di Giuseppe Tomasi di Lampedusa 339

IRIS CHIONNE

David Maria Turollo (1916-1992): entre larmes et sourire 357

LISE BOSSI

Gesu, Giufa, Orlando et les autres:

les *Novelle saracene* de Giuseppe Bonaviri,

entre « hilarité poétique » et jubilation mythographique 379

CAROLINE ZEKRI

Pour un « gai savoir »:

théories et pratiques de l'aphorisme

De Nietzsche à Pontiggia 405

DAVIDE LUGLIO

Exegi monumentum... Ad Ridendum

Notes pour une étude du comique

dans l'œuvre de P. P. Pasolini 425

ALFREDO PERIFANO

Sorcières modernes et anciennes:

Un aspect de la réception du *Canon episcopi*

dans les textes sur la sorcellerie entre xv^e et xvi^e siècles 451

ENRICO GHIDETTI	
La politica dei poeti il caso Pascoli	469
FRÉDÉRIQUE DUBARD DE GAILLARBOIS	
« Une crapule de génie »:	
Gabriele d'Annunzio et les Saint-Marceaux	507
FRANCO MUSARRA	
Giuseppe Ungaretti dalla negazione all'accettazione	
Alcune considerazioni sul suo percorso artistico	533
MARIA CARLA PAPINI	
Giuseppe Ungaretti: il segreto del poeta	557
ANTONIO SACCONI	
I miei antenati: gli auctores di Giuseppe Ungaretti	573
GIUSEPPE NICOLETTI	
Appunti per un ritratto di Filippo Pananti, scrittore Mugellano ...	587
SONIA PORZI	
Le sourire du Christ dans une vision de	
sainte Catherine de Sienne	617
ESTELLE ZUNINO	
Jacopone da Todi, vrai-faux jongleur de Dieu	651
INDEX DES NOMS CITÉS	675

Sonia Porzi
(Université Clermont Auvergne)

LE SOURIRE DU CHRIST DANS UNE VISION DE SAINTE CATHERINE DE SIENNE

« Allora el dolce Gesù sorrideva e diceva :
Or è avventurato el peccato che non è cavelle?... » (T219)¹.

Esquissé par le Christ au cours d'une discussion avec Catherine de Sienne, ce sourire est évoqué par l'épistolière dans la lettre T219 à Raymond de Capoue, son disciple et confesseur alors en Avignon et auquel elle rapporte une toute récente vision reçue au printemps 1376. Cette image d'un Christ souriant reste toutefois un cas isolé dans la prose de la jeune tertiaire dominicaine².

La doctrine de Catherine s'articule en effet autour de la Rédemption, de l'expérience de la Croix et de l'image du Christ de la Passion qui lui inspire toute une série de métaphores filées, tantôt traditionnelles, tantôt plus originales: le Christ sur la Croix est un arbre auquel ses disciples sont invités à se greffer, il est la table à laquelle ils sont

1. Pour les textes de sainte Catherine, nous nous référerons à l'édition numérique qui propose pour les lettres, la leçon d'Antonio Volpato: *Santa Caterina da Siena, Opera omnia, Testi e concordanze*, CD-Rom, Provincia Romana dei Frati Predicatori, Centro Riviste, Pistoia, 2002. Pour la désignation des lettres, nous renverrons à leur numérotation dans l'édition de N. Tommaseo (par exemple T219): *Le lettere di S. Caterina da Siena, ridotte a miglior lezione, e in ordine nuovo disposte con note di Niccolo Tommaseo a cura di Piero Misciattelli*, Firenze, Giunti-Barbera, 1970 (2), 6 vol.
2. Sur la question jadis controversée de l'authenticité des œuvres de Catherine dictées par cette prétendue « illeterata » à de savants secrétaires et disciples, nous nous permettons de renvoyer à S. Porzi, « Fondement de la persuasion et quête d'autorité dans les Lettres de Catherine de Sienne », *Cahiers d'études italiennes, Filigrana*, 2/2005, p. 63-88.

conviés, il est un chevalier qu'il faut imiter, il est une chaire où l'on peut apprendre la Vérité, voire un parchemin enluminé que même les plus ignorants peuvent lire¹. Quant au Sang rédempteur, il sature la prose de Catherine jusqu'à devenir métaphoriquement, dans la formule initiale de certaines de ses lettres, l'encre avec laquelle elle écrit². La plupart des visions et révélations, peu nombreuses, qu'elle rapporte dans sa correspondance, reflètent la même spiritualité: elles dérivent généralement de méditations sur la Croix, les clous, la plaie au côté, la douleur physique du Christ etc. Un dialogue s'installe alors entre la jeune tertiaire et le Rédempteur qui l'édifie sur le sens spirituel de chacun de ces aspects de la Crucifixion.

Dans ce contexte général, l'image d'un Christ souriant semblerait donc plutôt inattendue si elle ne traduisait, peut-être, une autre dimension de la Rédemption chez Catherine: la joie. C'est le contexte dans lequel s'inscrit ce sourire, sa signification et sa valeur paradoxalement emblématique que nous tenterons donc de cerner successivement.

« con questo che ci pare contrario, si farà ogni cosa »:
une relecture de la crise politique de l'Église

Le texte de la lettre T219 repose sur une solide tradition manuscrite puisqu'on en trouve un exemplaire dans chacune des deux principales branches de l'arbre: dans le manuscrit dit MO qui contient l'une des deux grandes compilations des lettres de Catherine élaborée par son

1. L'image de la Croix comme arbre se trouve par exemple dans la T156 (« in neuno modo potiamo avere per noi medesimi questi frutti de le virtù, però che noi siamo arboli salvatichi, se noi non facessimo uno innesto, per amore e desiderio di Dio, in su questo dolce arbore, Cristo crucifisso »), celle de la table dans la T11 (« perché voi mangiate a la mensa della santissima croce el cibo de l'onore di Dio e della salute dell'anime »), celle du chevalier dans la T112 (« Questo dolce Verbo, salendo a cavallo in su el legno de la santissima croce, come vero cavaliere à sconfitti i nemici e messi noi in possessione de la vita durabile »), celle de la chaire dans la T235 (« Egli è el dolce maestro che ci à insegnata la dottrina, salendo in sulla catedra della santissima croce. Venerabile padre, rguardate che dottrina e che via egli vi dà »), et celle du manuscrit enluminé dans la T309 (« el libro scritto, cioè el Verbo dolce del Figliuolo di Dio, il quale fu scritto in sul legno de la croce, non con incostro, ma con sangue, co' capoversi delle dolcissime e sacratissime piaghe di Cristo. E quale sarà quello idiota grosso, e di sì basso intendimento che non le sappi lègiare? »).
2. Citons à titre d'exemple, la lettre T72, à frère Nicolò da Montalcino de l'Ordre des Frères Prêcheurs à Montepulciano: « A voi diletteissimo e carissimo figliuolo mio in Cristo Gesù, io Caterina, serva e schiava de' servi di Gesù Cristo, scrivo a voi nel prezioso sangue suo con desiderio di vedervi posto in su la mensa della santissima croce... ».

disciple Neri di Landoccio et dans le manuscrit H qui reproduit partiellement la compilation réalisée dans le manuscrit B par son autre disciple et secrétaire, Stefano Maconi¹. Cette lettre échappe par ailleurs aux habituels problèmes de datation de la correspondance de Catherine et aux savantes querelles d'historiens qui en découlent généralement, dans la mesure où la date est pour ainsi dire donnée dans le texte : « el primo dì d'aprile, la notte, più singularmente Dio aperse i segreti suoi, manifestando le mirabili cose sue... ». La vision dont il s'agit date donc du 1^{er} avril 1376 et, de l'avis unanime de la critique, elle aurait été rapportée par Catherine à son confesseur le jour-même ou dès le lendemain². La teneur particulière de la révélation relatée dans la lettre laisse en effet penser que sa rédaction n'a pas dû souffrir le moindre retard.

En ce printemps 1376, Grégoire XI continue de différer son retour à Rome, projet qui lui est pourtant cher depuis son élection en 1370 mais auquel s'opposent farouchement les cardinaux français, arguant de l'instabilité politique des États pontificaux, qui plus est en proie depuis un an à la Guerre des Huit Saints contre les Florentins³.

Les raisons qui, après plusieurs siècles de fidélité, conduisent Florence à s'opposer à l'Église sont de différents ordres. D'une part, la

1. Dans le manuscrit MO (de son origine au Monte Oliveto), conservé à la Bibliothèque Nationale de Vienne en Autriche (Palatino 3514), le texte de la T219 se trouve aux feuillets 172r° à 173v°, rédigés par la main B, auteur entre autres des feuillets 157 à 177 et que Dupré-Theseider identifie à un proche de Neri (E. Dupré-Theseider, « Un codice inedito dell'epistolario di Santa Caterina da Siena », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano e Archivio Muratoriano*, Roma, 1932, année XI, n°48, p. 22-25). Dans le manuscrit H, conservé à Londres au British Museum (Harley 3480), il se trouve aux feuillets 51v°a à 53v°a. Pour une description de ce manuscrit, voir R. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne, Essai de critique des sources*, vol. 2 : les œuvres de Catherine de Sienne, Paris, De Boccard, 1930, p. 41). Notons que ce texte figurait déjà dans l'édition aldine (*Epistole devotissime de sancta Catharina da Siena, adunate insieme con grandissima diligentia e fatica per spatio di circa vinti anni per il venerabile servo di Dio, frate Bartholomeo de Alzano da Berga, Venezia*, Aldo Manuzio, 1500, lettre 102). On le retrouve dans l'édition de Gigli (*L'epistole della serafica vergine S. Caterina da Siena*, in *L'Opere di S. Caterina da Siena, nuovamente pubblicate da Girolamo Gigli*, vol. II, Lucca, Leonardo Venturini, 1721, lettre 87, p. 547), dans l'édition de Tommaseo (*Le lettere di S. Caterina da Siena, ridotte a miglior lezione*, cit., vol. III, p. 266), puis dans l'édition critique de Dupré-Theseider (*Epistolario di Santa Caterina da Siena*, a cura di E. Dupré-Theseider, vol. I, Rome, 1940, lettre LXV, p. 272).
2. Fawtier et Dupré datent la lettre du 1^{er} ou 2 avril 1376 (R. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne, Essai de critique*, cit., vol. 2, p. 312 ; *Epistolario*, cit., p. 272, n. 1).
3. Cf. Eugenio Dupré-Theseider, *I papi di Avignone e la questione Romana*, Firenze, Le Monnier, 1939 p. 157-189 ; Noëlle Denis-Boulet, *La carrière politique de Sainte Catherine de Sienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, p. 90-111 ; Robert Fawtier et Louis Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris, Gallimard, 1948, p. 110-121.

République se sent menacée par la politique de reconquête des États Pontificaux¹. D'autre part, les Florentins rendent le pape responsable de la présence à leurs frontières du condottiere John Hawkwood². Selon les Florentins, c'est également à cause des légats pontificaux qui refusent de leur vendre du blé, qu'ils doivent, après la disette de 1375, se fournir à prix d'or³. À cette cause économique s'ajoutent selon Fawtier des raisons plus complexes, comme l'opposition de systèmes politiques⁴. Mais c'est la découverte d'un présumé complot visant à livrer Prato au condottiere John Hawkwood qui met le feu aux poudres : les instigateurs, parmi lesquels un moine, sont exécutés par le pouvoir séculier, malgré l'interdiction de rendre justice sur des clercs⁵. Cette exécution s'assortit d'une série de mesures à caractère anticlérical, dont la nomination d'une magistrature exceptionnelle : les Huit des Prêtres, élus le 7 juillet 1375, puis à la mi-août, les Huit de Guerre, dits ironiquement

1. Cette politique est mise en œuvre aux frontières de Florence par des légats du pape, comme le cardinal Guillaume de Noellet à Bologne (soumise en 1371) ou Gérard du Puy, abbé de Marmoutiers qui fait construire en 1372 une forteresse au cœur même de Pérouse. Le bruit court à Florence que le site est déjà choisi pour y ériger une forteresse semblable. En 1371, Bertrand du Pouget commence son action en Val Padana et les Florentins le soupçonnent de vouloir leur soumission au même titre que celle des Bolognais. Après la reconquête d'Albornoz, Florence se méfie de la présence à ses frontières de cet État pontifical fort, surtout depuis la soumission en 1370 de Pérouse qui était libre depuis des siècles. Pise et Sienne ont les mêmes craintes. Gérard du Puy, abbé de Marmoutiers, vicaire et homme de guerre limousin, s'installe en effet en 1372 à Pérouse où il instaure un régime tyrannique et fait construire par l'architecte Matteo Gattapone da Gubbio un système de fortifications. Le palais papal construit dans la citadelle et où résident les fonctionnaires, tous Français, souligne leur mépris envers le peuple de Pérouse, tandis que le neveu de l'abbé scandalise par ses « importunissime imprese galanti » (E. Dupré Theseider, *I papi di Avignone*, cit., p. 176-177).
2. Naguère à la solde de Grégoire XI contre Visconti dans le Milanais et resté sans emploi après la trêve conclue entre l'Église et le seigneur de Milan, Hawkwood est descendu en Toscane pour rançonner les Florentins en leur demandant cent trente mille florins d'or le 21 juin 1375 (R. Fawtier et L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, cit., p. 113).
3. Les Florentins se fournissent beaucoup plus loin en payant soixante-dix mille florins d'or pour faire venir du blé de Bourgogne, de Flandre, d'Espagne et d'Orient. Habituellement ce blé est fourni à Florence par la Romagne, mais le cardinal de Noellet, légat pontifical à Bologne qui connaît la même disette ne peut alors faire face à cet engagement. Le refus émanant d'un légat français et profitant, entre autres, à une région française, contribue sans doute à attiser la haine contre les Français, qu'ils soient avignonnais ou limousins (*ibid.*).
4. Les légats du Saint-Siège sont tous français et pour eux, selon les principes nobiliaires et chevaleresques de mise dans la France des Valois, le pouvoir doit résider entre les mains de la noblesse. Ils voient donc d'un mauvais œil la démocratie florentine et le pouvoir aux mains de la bourgeoisie de la classe moyenne, la noblesse étant au contraire proscrite de la vie publique (*ibid.*, p. 112-113).
5. On voit, derrière les instigateurs du complot (un moine et un notaire), la main de Guillaume de Noellet, légat pontifical. Ils sont exécutés avec une grande cruauté, surtout le moine Nicolò. Or il était interdit au pouvoir séculier de porter la main sur un clerc (*ibid.*, p. 113).

les Huit Saints¹. Le recours à cette « balia » exceptionnelle, réservée aux temps de crise, équivaut à une déclaration de guerre contre l'Église².

La guerre des Huit Saints s'inscrit en vérité sur un fond d'anticléricalisme alors assez répandu à Florence, au sein même du parti guelfe³. Ce mouvement est alimenté par le courant anti-avignonnais qui prospère

1. Les Huit des Prêtres taxent les églises, interdisent de tenir des sièges épiscopaux à Fiesole ou à Florence sous peine d'être considéré comme noble, n'autorisent les clercs à porter des armes que sur demande expresse de la seigneurie, interdisent de considérer ces lois comme contraaires aux libertés ecclésiastiques sous peine d'une amende de mille florins (*ibid.*, p. 113-114). Les Huit de Guerre sont un baillage, une « balia », une mesure exceptionnelle réservée au temps de crise, créée en cette circonstance à mi-août : les huit de « balia », de Guerre ou ironiquement les Huit Saints sont composés d'un magnat, de six représentants des Arts Majeurs et d'un représentant des Arts Mineurs. Ils sont renouvelés indéfiniment dans leur charge pour mener la guerre (*ibid.*, p. 113-114 ; E. Dupré Theseider, *I papi di Avignone*, cit., p. 184). Cette reconduction est contraire aux mandats habituels de la République qui sont de courte durée (R. Fawtier et L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, cit., p. 111).
2. Dans ce cadre on extorque au clergé quatre-vingt-dix mille florins pour prendre à la solde de la République le condottiere souabe Conrad Vertingher (*ibid.*, p. 114).
3. Les Florentins distinguent en effet leur dévotion à l'Église de la condamnation des mauvais légats avignonnais (ou plus exactement limousins à l'instar de Grégoire XI lui-même). « Vidimus enim, quod maxime glorie ducebamus, nos contra malos Ecclesie officiales, defendende libertatis nostre studio, quam proculdubio dominandi ambitione subicere satagebant, bellum gerere et nos ad destruendum temporalium statum Ecclesie divinitatis eterne numen terribiliter suscitate », écrit Coluccio Salutati selon qui ils ont ensuite été tous punis par Dieu qui a frappé non seulement les Florentins, avec le tumulte des Ciompi, pour leur orgueil à s'être rebellés contre le vicaire du Christ et à avoir touché aux biens des clercs, mais aussi l'Eglise, avec le schisme, pour les horreurs commises à Faenza et à Cesena (Coluccio Salutati, *Epistolario*, a cura di Francesco Novati, Roma, Forzani, 1891-1905, 4 vol., vol. 2, p. 122). Leur présence dans la péninsule est perçue comme une occupation étrangère, sinon barbare, comme le montre cette lettre du frère augustin Luigi Marsili, admirateur de Pétrarque qui écrit depuis Paris le 22 juillet 1375 : « Così hora fosse il mio signore [Petrarca], tanto stato di qua, ch'egli avesse veduto riavedersi gli Italiani de lo stratio degli avari, dissoluti, importuni e sfacciati Limmogini: che sotto spetie, non già d'hipocrisia che niluno segno di buono spirito si vede comunemente in loro ma con far paura agli adombrati cristiani di scomuniche e maledittioni, delle quali Iddio sa chi è più carico, non resteranno mai infino che 'l temporale stato della cristiana gente non mettano in quello assetto, in che per loro meriti si vede esser condotto lo spirituale » (*Prose antiche di Dante, Petrarca et Boccaccio et di molti altri nobili et virtuosi ingegni*, nuovamente raccolte da Anton Francesco Doni, Firenze, [sans nom d'imprimeur], 1547, p. 51). Certains enfin, considèrent le retour manqué d'Urbain V, non seulement comme un aveu de faiblesse, mais aussi comme la preuve que le pape ne s'intéresse à l'Italie que pour l'exploiter. Pour Leonardo Bruni, les forteresses érigées à grands frais témoignent non de la liberté mais de la misérable servitude des peuples (Leonardo Bruni Aretino, *Historiarum Florentini populi libri XII e rerum suo tempore gestarum commentarius*, cura di Emilio Santini e Carmine di Pierro, Città di Castello- Bologna, S. Lapi-N. Zanichelli, 1914-1926, p. 210). Marsili condamne à son tour la cupidité des « Limmogini », typiques représentants du système de taxation avignonnais, accusés de détourner l'argent destiné aux pauvres (« villani rilevaticci e raffazzonati delle spoglie de' poveri ») et à l'entretien des églises (« riguardi chi vuole le chiese di Roma; non dico se sono coperti gli altari [...], non dico se sono ufficiate [...], ma se hanno tetti, usci o serrami; et questo è perché alle disordinate spese d'Avignone non basta le offerende di San Pietro e Paolo, e non basterebbe quello che Cresò in Lidia raunò, che Cesare donò in Roma, e ciò che in quella distrusse Nerone », *Prose antiche*, cit., p. 52).

à Florence pendant cette période, notamment autour de Coluccio Salutati¹. Mais l'anticléricalisme florentin semble aussi influencé par un climat apocalyptique plus vaste qui marque toute la période avignonnaise².

Les Visconti, ennemis du pape depuis plus de cinquante ans, prennent logiquement le parti des Florentins et aussitôt, les villes des États Pontificaux se révoltent : Viterbe le 18 novembre 1375, Sienne le 27, Arezzo et Città di Castello le 3 décembre, Pérouse le 7, puis Toscanella, Montefiascone, Bolsena, Acquapendente, Urbino, Gubbio, Fabriano, Massa Trabaria, Todi, Chiusi, Forlì etc. Ainsi en dix jours, quatre-vingts villes ou châteaux de l'Église se soulèvent-ils contre le pape³.

1. Salutati s'inscrit ainsi dans le sillage des sonnets babyloniens de Pétrarque (n°136, 137, 138) et de certaines de ses *Epistole sine nomine*, en particulier les lettres n°5, 8, 18 (François Pétrarque, *Sans Titre, Liber sine nomine*, trad. du latin par Rebecca Lenoir, Grenoble, Millon, 2003, p. 76-79, 92-95, 170-187). Pour ce qui est la littérature anti-avignonnaise, cf. Emilio Pasquini, « Il mito polemico di Avignone nella cultura letteraria italiana del Trecento: i rimatori volgari », in *Aspetti culturali della società italiana nel priodo del papato avignonese*, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, XIX, Università degli studi di Perugia [15-18 octobre 1978], Todi, Accademia Tudertina, 1981, p. 257-309. Le courant anti-avignonnais ne serait pas sans rapport avec l'émergence d'un sentiment péninsulaire d'appartenance nationale : Marsili définit ainsi les représentants de la curie avignonnaise comme des ennemis de l'Église, c'est-à-dire de l'Église spirituelle et il préconise la formation d'une église nationale, donc un schisme, comme l'explique Dupré Theseider : « tra la curia avignonese e il suo gregge si è già scavato un abisso che non si cerca più nemmeno di valicare, perché il nascente spirito nazionale vede in essa il suo antagonista » (E. Dupré Theseider, *I papi di Avignone*, cit., p. 182).
2. Cf. Eugenio Dupré-Theseider, « Il mondo cittadino nelle pagine di S. Caterina da Siena », *Bullettino Senese di Storia Patria*, LXX, 1963, p. 393). À Florence, les idées joachimites continuent en effet de circuler, sans doute diffusées par les Fraticelles dont les positions avaient été condamnées par Jean XXII, mais qui, malgré le zèle des inquisiteurs, auraient trouvé asile dans la République, favorisés par l'oligarchie dominante à cause de l'ascendant qu'ils exerçaient sur le peuple (E. Dupré Theseider, *I papi di Avignone*, cit., p. 182-183, en particulier p. 182, n.1 où Dupré mentionne différentes œuvres sur ce dernier point, parmi lesquelles certaines lettres de Giovanni delle Celle, disciple de Catherine et auteur d'un opuscule contre les Fraticelles). Ainsi la prédication des Fraticelles a-t-elle pu, selon Dupré, influencer le soulèvement de la République guelfe contre l'Église : « Molti di essi [i Fiorentini] avranno fermamente creduto che fosse per giungere l'ora del crollo della Chiesa "carnale", costituita nella temporalità, e dell'avvento di quella terza Chiesa, tutta fondata "in ispirito ed in verità" della quale fantasticavano i tardi chiosatori di Gioacchino da Fiore. E da buoni uomini d'affari, i Fiorentini si saranno affrettati ad assicurarsi il diritto di prelazione su queste opime spoglie... » (*ibid.*, p. 183).
3. Cf. R. Fawtier et L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, cit., p. 114. Pour nous limiter ici aux principaux épisodes qui jalonnent les rapports entre les Visconti et l'Église, rappelons qu'en 1317, Matteo Visconti est excommunié. Des mesures sont prises contre ses descendants, mais après la mort d'Albornoz, les Visconti reprennent l'avantage. Malgré la politique de Grégoire XI, leur stabilité interne et leur politique matrimoniale leur assurent le soutien des autres puissants d'Europe. En 1371-1372, Grégoire XI essaie de les isoler par un jeu d'alliance en formant une ligue et en excommuniant Barnabé Visconti, soupçonné de tendances hérétiques et schismatiques, d'une part à cause de l'affirmation qu'il était empereur et pape en son

Florence soutient ces révoltes en envoyant des troupes aux étendards ornés, l'un du lys rouge, l'autre du mot « libertas ». Ne faisant valoir aucune prétention politique sur les villes ainsi soutenues, la République florentine se pose en grande libératrice des peuples¹. Coluccio Salutati mène alors une véritable campagne épistolaire pour conforter ceux qui sont entrés dans la « Ligue de la Liberté » et pour décider ceux qui n'ont pas encore pris parti, comme les Pisans, les Lucquois, les Bolognais et les Romains en particulier : il en appelle à la gloire antique de ces derniers, les mettant en garde contre les vaines promesses de retour du pape, leur rappelant l'épisode d'Urbain V et leur faisant craindre, le cas échéant, que le pape ne s'installe à Pérouse plutôt qu'à Rome².

Le pape prend aussitôt contre les Florentins, considérés comme les instigateurs de cette révolte, des mesures à la fois économiques, en taxant les marchands qui résident en Avignon, et spirituelles, en prononçant contre la République en février 1376 une série d'accusations solennelles³. Le 1^{er} mars 1376, Grégoire XI convoque tous les Florentins

royaume, et qu'il n'était donc soumis à personne, et d'autre part, à cause des cruautés dont il avait fait preuve envers les ecclésiastiques. La lutte anti-Visconti et les efforts de paix entre Français et Anglais apparaissent ainsi comme les deux conditions du retour à Rome d'où pourra ensuite être lancée la croisade (E. Dupré Theseider, *I papi di Avignone*, cit., p. 166-168).

1. « La république refusait de laisser les villes révoltées lui faire acte de soumission, interdisait à ses concitoyens d'y accepter les charges publiques qu'on leur offrait, promettait de ne conclure aucune paix séparée, se posait en champion désintéressé des libertés italiennes » (R. Fawtier et L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, cit., p. 114). On pourrait aussi citer cette lettre de Salutati pour qui Florence est : « flos Tuscie, speculum Italie et, iudicio meo, illius gloriose multum emula Septicollis, a qua descendens per antiqua tante parentis vestigia graditur foris arma ferendo pro salute Italie et libertate cunctorum » (C. Salutati, *Epistolario*, cit., vol. 1, p. 277). Pour Salutati, Rome est donc la capitale de la République romaine repoussant ses adversaires hors de ses frontières (Hannibal et les Carthaginois), contrairement à Catherine pour qui Rome est au contraire la ville des martyrs chrétiens.
2. Cf. R. Fawtier et L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, cit., p. 115. La campagne épistolaire de Catherine, orientée vers les mêmes villes indécises, s'oppose point par point à celle de Salutati. D'une part au plan linguistique : Salutati écrit des lettres en latin, langue de la Rome antique qui s'oppose à la langue vernaculaire utilisée par Catherine. D'autre part sur le plan métonymique de l'image du sang : Salutati développe l'image du sang des anciens Romains morts pour repousser les barbares et Catherine celle du Sang rédempteur du Christ, qui a opéré la véritable libération, et de celui des martyrs romains qui le suivirent.
3. En décembre 1375, les marchands florentins résidant à la Curie doivent payer trente mille francs (sic!) d'amende en représailles (E. Dupré Theseider, *I papi di Avignone*, cit., p. 187). Pour ce qui est des accusations solennelles, Grégoire XI, leur reproche, entre autres, d'avoir rompu une ligue conclue avec le pape, pour en conclure une contre lui ; d'avoir fait des ordonnances contre l'inquisition des hérétiques, d'avoir mis à mort le moine Nicolò ; d'avoir poussé à la révolte les villes du Patrimoine ; d'avoir créé pour faire la guerre une *balia* de huit citoyens ; d'avoir affirmé faussement que Pérouse n'appartenait pas au Saint-Siège ; d'avoir occupé contre tout

ayant participé au gouvernement depuis juin à comparaître devant lui en Avignon le 31 mars. La sentence ne fait aucun doute, qui peut causer la ruine de ces bourgeois florentins commerçant dans toute la chrétienté : l'interdit. Durant le voyage des ambassadeurs florentins vers Avignon, les villes de Pise et de Lucques sont entrées dans la Ligue, le 12 mars, suivies par Bologne le 19. Ces progrès de la Ligue ne font qu'accentuer les tensions à la veille du procès. Malgré la plaidoirie de Donato Barbadori, docteur en droit, qui argue de la dureté des légats avignonnais, la sentence redoutée tombe. À l'instar de Venise en 1309, Florence est dès lors considérée comme une ville d'infidèles tandis que son commerce en Flandre et en France est anéanti et que six cents Florentins doivent quitter Avignon¹. Si cette sentence durcit les positions politiques des Florentins, l'interdit, prononcé le 11 mai, est en revanche respecté et la ferveur redouble dans la ville où se multiplient processions et conversions². Dans ces circonstances, Grégoire XI diffèrera une fois de plus son retour à Rome.

La participation de Catherine à ces événements est attestée par ses lettres à partir de la fin décembre 1375 : Florence est alors en guerre depuis près de six mois contre l'Église et presque toutes les villes des

droit Volterra, San Miniato, Prato et Fiesole ; d'avoir injurié et pressuré les clercs, d'avoir donné l'ordre de vendre leurs biens ; d'avoir incarcéré des légats pontificaux et ouvert leurs lettres ; enfin d'avoir persécuté le cardinal légat de Pérouse et l'évêque de Bologne (R. Fawtier et L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, cit., p. 115-116).

1. Pour ce qui est du détail de la sentence de Grégoire XI, il excommunie les contumaces, place Florence sous interdit (en révoquant tous ses privilèges et en confisquant tous ses biens qu'il livre à qui les veut ou peut les prendre), frappe les Florentins d'anathème comme fauteurs d'hérésie, interdit d'entretenir un commerce avec eux et convoque les inculpés le 31 mai pour se disculper de leur crime. Entre-temps, ils sont considérés comme infâmes, incapables d'hériter et de témoigner, leurs maisons doivent être détruites, leurs créances annulées et leurs descendants sont déchus de leurs dignités ou bénéfices ecclésiastiques. L'aide du bras séculier sera bientôt sollicitée contre eux dans toute la chrétienté et les Florentins sont expulsés de partout sous peine de servitude (R. Fawtier et L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, cit., p. 116-118).
2. Pour ce qui est des mesures politiques prises par les Florentins en réaction au décret de Grégoire XI, ils nomment le condottiere Ridolfo da Varano comme capitaine général pour trois mois, interdisent de procéder contre les personnes frappées par le pape sous peine d'avoir la tête tranchée. Le 30 avril, les Huit de Guerre sont prolongés dans leur charge « pour continuer virilement ce qu'ils avaient commencé » (*ibid.*, p. 118). Sur le plan religieux, l'interdit est cependant respecté : on ne célèbre pas la messe ni on ne communie. La ferveur redouble : on prêche, on prie et on chante les heures canoniales dans les églises, on fait des processions de reliques dans les villes et une vague de conversions emporte la jeunesse dorée qui abandonne le luxe et les plaisirs pour s'adonner à la prière et à la mortification (*ibid.*, p. 118-119).

États Pontificaux ont adhéré à la Ligue, à l'exception de Pise, Lucques, Bologne et Rome, qui demeurent fidèles au pape. Dans ce contexte de déchirements inédits entre l'Église et ses plus fidèles sujets, Catherine s'engage en faveur de la paix, se posant comme truchement, «tramezzatrice», entre les différentes parties avec lesquelles elle établit des contacts étroits à travers l'écriture ou en se déplaçant elle-même¹.

D'une part, Catherine cherche à dissuader les villes de Pise et de Lucques d'entrer dans la Ligue : c'est dans ce but qu'elle séjourne dans ces deux cités entre décembre 1375 et janvier 1376 (T185²) et qu'elle écrit à la mi-janvier 1376 aux Seigneurs de Lucques (T168³), prêts à basculer. D'autre part elle essaie de convaincre les Florentins de revenir à la paix avec l'Église, en les invitant à présenter des excuses au pape (T171⁴). Elle se propose ainsi comme ambassadrice auprès de Grégoire XI (T207⁵) dans les lettres qu'elle adresse aux Seigneurs de la ville, entre janvier et mars 1376 (T171, T207), avant de se rendre elle-même à Florence au printemps suivant. Enfin, c'est sur le pape lui-même que porte l'œuvre de persuasion menée par Catherine qui l'encourage à soutenir les Pisans et les Lucquois (T185⁶), mais aussi à pardonner aux Florentins qui semblent disposés à faire un pas vers lui (T229⁷). Elle adresse une série de lettres dans ce sens à Grégoire XI (T185, 196, 206, 211, 229), lui

1. «Tramezzatore» est le terme employé par Catherine pour désigner le rôle du Christ dans la nouvelle Alliance, comme par exemple dans la lettre T270 à Grégoire XI : «Questo Verbo dolce ci reca a noi la pace, però che fu nostro tramezzatore tra Dio e noi».
2. T185 : «So' stata a Pisa e a Lucca infino a qui, invitandoli, quanto posso, che lega non faccino co' membri putridi che sono ribelli a voi : stanno in grande pensiero, perché da voi non ànno conforto e da la contraria parte sempre sono stimolati e minacciati che la faccino ; per infino a qui al tutto non ànno consentito».
3. T168 : «Adunque io vi prego, per l'amore di Cristo crucifisso, fratelli carissimi e figliuoli della santa Chiesa, che sempre stiate fermi e perseveranti in quello che avete cominciato, e non vi muova né dimonio né creature che sono peggio che demoni, le quali drittamente ànno preso l'offizio loro : che non lo' basta el male loro, sì vanno invitando e ritraendo coloro che vogliono essere e sono stati figliuoli. Non vi movete per veruno timore di perdere la pace e lo stato vostro, né per minacce che questi demoni facessero a voi, però che non vi bisogna».
4. T171 : «Voi avete uno padre tanto benigno che, volendo tornare all'amenda, non tanto che egli vi perdoni, ma egli v'invita a pace, none obstante la ingiuria che à ricevuta da voi».
5. T207 : «Se per me si può adoperare alcuna cosa che sia onore di Dio e unione di voi e de la santa Chiesa, sono apparecchiata a dare la vita, se bisogna».
6. T185 : «Pregovi che vi mandiate profferendo come padre, in quello modo che Dio v'amaestra, a Lucca e a Pisa, sovenendoli in ciò che si può e invitandoli a stare fermi e perseveranti».
7. T229 : «però che mi pare che la divina bontà venga disponendo i grandi lupi e facciali tornare agnelli».

envoyant dès le mois de mai ses disciples (T206, 211, 219¹) et annonçant sa propre venue en Avignon en juin (T229²).

Par touches successives, ces lettres montrent le sens que Catherine donne à cette révolte contre l'Église. Le présent est assurément un temps de crise. Elle n'écarte d'ailleurs pas l'hypothèse que la situation puisse se dégrader encore davantage, entraînant la perte de l'ensemble des États pontificaux. Cette ruine du pouvoir temporel se dessine entre les lignes comme une éventualité, si nul ne prend soin de l'Église et qu'elle est livrée aux pasteurs cupides: «E questo è il segno de' superbi, che, per essere bene grandi e enfiati, non si curano che la Chiesa sia destrutta e 'l dimonio divori l'anime» (T177)³. Mais il s'agit là pour Catherine d'une apparence trompeuse qui ne doit pas induire en erreur:

«E se voi mi diceste: E' pare che ella venga sì meno, e non pare che possa aitare sé, non tanto ch'e' figliuoli suoi, dicovi che non è così, ma e' pare bene all'aspetto di fuore: or riguarda dentro e trovara'vi quella fortezza de la quale el nemico suo è privato. Voi sapete bene che Dio è colui che è forte, e ogni fortezza e virtù procede da lui; questa fortezza non è tolta alla sposa, né questo aiutorio forte e fermo, che non l'abbi; ma e' nemici suoi che fanno contra lei ànno perduta questa fortezza e aiutorio, però che, come membri putridi, tagliati sono dal capo loro, unde subito che ¶l membro è tagliato, sì è indebilito» (T168).

L'opposition entre intérieur et extérieur, réalité profonde et apparences trompeuses, recoupe ici la logique chrétienne de renversement des valeurs mondaines. La défaite apparente de l'Église ne correspond pas à sa défaite réelle, elle préfigure au contraire, sa victoire finale ou, plus exactement, elle en est à la fois la condition et le moyen:

1. T206: «frate Ramondo padre, e gli altri figliuoli che sonno con lui, che vengono da parte di Cristo crocifisso e da mia; ché sonno veri servi di Dio e figliuoli della santa Chiesa»; T211: «Dite a Cristo in terra che non mi faccia più aspettare»; T219: «Pregate la divina bontà e Cristo in terra che tosto si spacci».
2. T229: «E però io ora di subito vengo costà per mettervi in grembo umiliati; voi, come padre, so' certa che gli ricevarete, non obstante la ingiuria e la persecuzione che v'anno fatta».
3. Pour Catherine il s'agit donc de la destruction de l'Église comme corps mystique, c'est-à-dire de la damnation des âmes.

«E così ne' contrarii le viene [all'anima] acquistata la perfezione, e non se n'avvede; truovasi diventato perfetto nelle molte tempeste e tentazioni. E in altro modo non si giogne mai a porto di perfezione. [...] Dobbiamo dunque godere ed essultare nel tempo delle battaglie molestie e tenebre, poi che di loro esce tanta virtù e diletto» (T211).

Cette réflexion, développée ici par Catherine dans une lettre à Raymond de Capoue, traduit bien la *forma mentis* avec laquelle elle décrypte cette période de crise que traverse l'Église. Paradoxalement cette révolte est le moyen par lequel adviendra la paix: «Non caggia tepidezza né sgomento in voi né nel santo padre, per le cose che poi sono avvenute, ché, con questo che ci pare contrario, si farà ogni cosa» (T183); «e non mirate, né voi né gli altri, perché i cristiani si levino e sieno levati come membri putridi ribelli al loro dolce capo, ché questo sarà el modo a placarli e fargli tornare figliuoli» (T177).

Sa lecture de la guerre des Huit Saints repose sur la conviction que tout ce qui advient est voulu ou permis par Dieu, dans le seul but de conduire sa créature vers le salut. Dieu permet le mal pour purifier les hommes:

«tutte le cose che participano essere, escono di lui; egli è uno maestro che sa quello che ci bisogna, e non vuole altro che la nostra santificazione, e ciò che dà e permette all'uomo – o tentazione di dimonio, o essere tentato e perseguitato dagli uomini, o per ingiuria o villania, o per qualunque modo ricevessimo tribolazioni – sempre el dà e permette per nostro bene, o per purgazione de' peccati nostri, o per acrescimento di perfezione e di grazia. Bene è dunque dolce questo nostro maestro, sì bene sa edificare e ponere quello che bisogna a noi!» (T181)

Dans les lettres adressées au pontife, l'analyse des tribulations s'élargit à une perspective collective, sans pour autant se démentir. Les épreuves purifieront l'Église:

«Ma e' pare che la somma ed eterna bontà facci fare per forza quello che non è fatto per amore: pare che permetta che gli stati e dilizie sieno tolti alla Sposa sua, quasi mostrasse che volesse

che la Chiesa santa tornasse nel suo primo stato povarello, umile, mansueto, com'era in quello tempo santo quando non attendevano a altro che a l'onore di Dio e alla salute dell'anime, avendo cura delle cose spirituali e non delle temporali; ché, poi ch'ella à guardato più alle temporali che alle spirituali, le cose sonno andate di male in peggio. Però vedete che Dio per giusto giudicio gli à permesso molte persecuzioni e tribulazioni. Ma confortatevi, padre, e non temete per neuna cosa che fusse avvenuta o avvenisse, ché Dio el fa per renderle lo stato perfetto suo » (T206).

Peut-être sollicitée par le pontife lui-même, Catherine a médité sur la situation politique du moment et sur le sens à donner au déclin du pouvoir temporel du pape sur de nombreuses villes des États pontificaux. Cette perte lui apparaît comme une leçon salutaire donnée par Dieu à l'Église qui n'a pas su se réformer par elle-même. Ailleurs dans ses lettres, les malheurs des temps sont plus expressément définis comme des fléaux de Dieu qui envoie sa discipline à l'Église¹. Cette interprétation providentialiste de la guerre, relativement peu originale, se double d'une signification plus profonde. Pour Catherine en effet, les modalités selon lesquelles s'exerce cette punition sont elles-mêmes porteuses de sens. Ainsi Dieu permet-il la guerre pour purifier par la force l'Église de ses dérives temporelles. La perte du pouvoir temporel est un rappel des véritables priorités de l'Église dont la mission est avant tout spirituelle.

La perfection vers laquelle doit tendre l'Église correspond à l'Église primitive, fondée dans la pauvreté (« nel suo primo stato povarello »). Ainsi la réforme qui doit s'accomplir dans l'Église constitue-t-elle un retour aux origines (« com'era in quello tempo santo quando non attendevano a altro che a l'onore di Dio e alla salute dell'anime, avendo cura delle cose spirituali e non delle temporali »). Il s'agit, pour Catherine, de

1. T185 : « ò inteso che avete fatti cardinali: credo che sarebbe onore di Dio e meglio di voi, che attendeste sempre di fare uomini virtuosi; se si farà el contrario, sarà grande vituperio di Dio e guastamento de la santa Chiesa. Non ci maravigliamo poi se Dio ci manda le discipline e' flagelli suoi, ché giusta cosa è ». Dans cette explication de Catherine, les deux plans, humain et transcendant, se superposent : le délabrement de l'Église (« guastamento de la santa Chiesa ») est entraîné, concrètement, par la nomination de mauvais cardinaux qui provoquent à leur tour les révoltes. Sur le plan spirituel, ces tribulations dont souffre l'Église sont la juste punition infligée par Dieu.

faire remonter à la surface les vertus enfouies de l'Église primitive – la pauvreté, l'humilité et la mansuétude – à la manière du laboureur qui retourne la terre. La guerre est donc à la fois une catastrophe, une punition divine et une réforme de l'Église par la force. À l'instar d'un exégète scrutant les différents sens de l'Écriture, Catherine tente d'approfondir son interprétation des événements politiques. La signification plurielle de la guerre comporte une stratification de sens parfois contradictoires. Ainsi est-elle une catastrophe sur le plan humain, mais dans l'histoire du salut, elle est nécessaire, voire salutaire. De même, l'Église qui semble perdre son pouvoir, le conserve en vérité¹. C'est grâce à cette logique exégétique que Catherine ne cède pas à une vision millénariste de son époque.

Le salut des hommes a déjà été procuré par le Christ et sa victoire à la fin des temps est établie, ainsi que celle de l'Église, son Épouse :

«E pensate che, nel fuoco della sua carità, egli [Cristo] à sì fermata questa sua sposa in sé (e tutti coloro che a essa stanno appoggiati e fannosi suoi figliuoli legittimi, che eleggono inanzi cento migliaia di volte la morte prima che mutare el passo senza lei), che non sarà dimonio né creatura che le possi tòllare che ella non sia. Etternalmente dura questa venerabile e dolcissima sposa» (T168).

L'Épouse du Christ, c'est-à-dire l'Église, résistera à toutes les attaques. Dans cette perspective eschatologique d'une victoire annoncée, le choix du camp des perdants relève de la folie, sinon de l'aveuglement. Catherine en appelle au bon sens des Lucquois :

«Stolto dunque e matto è colui el quale è uno piccolo membro e vuole fare contra uno grande capo, e spezialmente quando vede che prima verrebbe meno el cielo e la terra, che venisse meno la virtù sua di questo capo [...] però che dice lo Spirito santo nella Scrittura santa: "Invano e indarno s'affadiga

1. C'est donc paradoxalement par cette guerre déclarée par les Florentins, que le pape retrouvera une paix plus durable avec eux.

colui che guarda la città che ella non venga meno, se Dio non la guarda"» (T168).

La promesse de l'aide divine à ceux qui honorent l'Alliance, et, inversement, la défaite assurée de ceux qui s'insurgent contre Dieu reposent ici sur l'autorité du Psaume 126, 1: «Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laborant, qui aedificant eam. Nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat, qui custodit eam».

À travers cette référence vétéro-testamentaire Catherine assimile Florence aux cités maudites de l'Ancien Testament¹. Ailleurs, c'est sur l'autorité de Paul que Catherine fonde sa promesse d'aide divine et de victoire finale à ceux qui combattent pour Lui et pour son Église², quoique Dieu permette temporairement au mal de s'exprimer dans le monde³.

Ce déplacement du regard vers un horizon plus lointain et plus lumineux, apparaît donc chez Catherine comme le fruit de la méditation menée depuis des mois (au moins depuis décembre 1375) sur le sens de la rébellion. Cette interprétation positive de la crise que traverse l'Église se trouve à la fois entérinée, approfondie et transcendée dans la grande vision reçue par Catherine, en état d'extase, dans la nuit du 1^{er} au 2 avril 1376, en pleine période pascale, au lendemain de l'expiration de l'*ultimatum* lancé par le pontife aux Florentins.

1. Catherine se rapproche ainsi progressivement de la tradition littéraire anti-avignonnaise qui compare à la même époque, dans le sillage de Pétrarque, la curie provençale à l'«Avara Babilonia». Cf. aussi T171: «Bene potremmo avere assai legame e, fatta lega, legati con molte città e creature: che, se non c'è el legame e l'aiutorio di Dio, che ci vaglia nulla. Sapete che invano s'affadiga colui che guarda la città, se Dio non la guarda. Che faremo dunque, disaventurati a noi, ciechi e ostinati ne' difetti nostri, poi che Dio è colui che guarda e conserva la città e tutto l'universo, e io mi so' ribellato da lui, che è colui che è?».
2. T168: «come dice santo Paulo, "se Dio è con noi, chi sarà contra a noi?". Non dimonio né creatura ci potrà tòllare questo bene e vero lume, che ci à a conservare la grazia nell'anima e anco lo stato e la signoria sua. Egli è potente, lo Dio nostro dolce, a volerci e poterci conservare e trare de le mani de' nemici nostri, pur che voi attendiate a l'onore suo e alla essaltazione della santa Chiesa, la quale è la essaltazione vostra: in altro non riceve l'anima vita se none in essa Chiesa. Questo dolce Gesù, el quale s'è fatto a noi via, ed è insegnatore e nostro conduttore, non mirò mai altro se non a l'onore del Padre e alla salute nostra, e prese per sposa la santa madre Ecclesia». Cf. Rom 8, 31: «Quid ergo dicemus ad haec? Si Deus pro nobis, quis contra nos?».
3. T206: «E non vi manchi el santo desiderio per neuno scandolo né ribellione di città che voi vedeste o sentiste; anco, più s'accenda el fuoco del santo desiderio a tosto volere fare. E non tardate però la venuta vostra. Non credete al dimonio, che s'avede del suo danno, e però s'ingegna di scandlezzarvi e di farvi tòllare le cose vostre, perché perdiate l'amore e la carità, e impedire el venire vostro».

«*lo v'annunzio gaudio magno*» : l'investiture prophétique de Catherine

La lettre T219 ne déroge pas à la structure habituelle de la correspondance catherinienne : toute la première partie de la lettre s'articule ainsi autour du but annoncé de consolider l'union et la concorde entre Raymond de Capoue et ses autres disciples missionnés en Avignon. Cette attitude de directrice spirituelle, y compris face à son propre confesseur, reste caractéristique de l'écriture épistolaire de Catherine. La seconde partie de la lettre, consacrée à l'évocation de sa vie intérieure, est en revanche plus originale, dans la mesure où les lettres apportant ce type de témoignage restent relativement peu nombreuses dans sa correspondance¹. Au sein de ce corpus restreint d'une vingtaine de lettres, la révélation rapportée dans la T219 apparaît comme un tournant important dans la vie intérieure de Catherine.

Auparavant, il s'était d'abord agi de révélations d'ordre purement doctrinal sur la nature du péché (T30 de 1367), sur la vertu de l'obéissance (T41 de 1374), sur la Croix (T129 du début 1375), puis de visions à proprement parler avec la fameuse entrée dans le flanc du Christ de l'âme du Pérugin Nicolò di Toldo, condamné à mort et décapité en présence de la Siennoise (T273 de juin 1375) et avec la participation de Catherine à la table des âmes bienheureuses du Paradis (T283 postérieure au 13 décembre 1375). Ces deux visions semblent déjà inaugurer de nouvelles modalités d'expression des révélations dans les lettres de Catherine. Il ne s'agit plus, comme précédemment, du simple rappel d'une parole absolue, prononcée par Dieu ou par le Christ dans un passé plus ou moins éloigné, extraite de son contexte initial et présentée

1. Des vingt-deux lettres rapportant des épisodes de la vie intérieure de Catherine (T30, T41, T129, T273, T283, T219, T233, T189, T209, T122, T223, T267, T272, T282, T104, T226, T371, T373, T16, T17, T74, T221), seules dix-huit sont datables, si on s'en tient aux datations de lettres proposées par Robert Fawtier et confirmées ou corrigées par Eugenio Dupré-Theseider puis par Antonio Volpato (R. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne, Essai de critique*, vol. 2, p. 310-317, *Epistolario*, cit., Antonio Volpato, «Ascolto, memoria e narrazione: continuità e innovazione nelle rivelazioni di Santa Caterina da Siena», in *Scrivere di Santi*, a cura di Gennaro Luongo, Roma, Viella, 1998, p. 196-204). Douze de ces lettres présentent de simples rappels de révélations doctrinales antérieures non datables, la datation de la lettre ne pouvant fournir qu'un terme *ante quam*. Ne restent donc que six lettres présentant des révélations datables, dont 5 avec une relative précision (T283 écrite peu après le 13 décembre 1375, T219 du 1^{er} ou 2 avril 1376, T272 du 10 ou 11 octobre 1377, T371 et T373 du 15 février 1380).

comme une révélation faite à une tierce personne, « una serva di Dio », expression par laquelle Catherine se désigne en fait alors humblement elle-même. Dans les deux dernières lettres en revanche, Catherine s'attache à décrire les circonstances de révélations désormais représentées en images au sein de véritables séquences narratives où la vision fait l'objet d'une mise en scène, avec un décor et des acteurs. Affirmé cette fois à la première personne, le « je » de l'auteur se démultiplie ainsi entre une Catherine épistolière, une Catherine visionnaire, spectatrice de sa propre vision, et une Catherine personnage de sa vision¹. Son statut d'humble servante passivement édifiée par la révélation, se double désormais d'une participation de Catherine à l'action, particulièrement évidente dans la requête impérieuse (« io voglio ») qu'elle adresse à Dieu pour qu'il accueille en son sein l'âme de Nicolò à l'instant de sa mort. Mais à ce stade, la portée de l'engagement de Catherine en faveur du salut des âmes reste encore individuelle et il faut attendre la grande vision du 1^{er} avril 1376 pour que cette mission s'étende à toute une collectivité humaine.

Contrairement aux révélations et visions antérieures, cette nouvelle expérience spirituelle est explicitement présentée par Catherine comme ayant été vécue en état d'extase (« sì e per sì fatto modo che l'anima mia non pareva che fusse nel corpo »). La narration de cet épisode de sa vie intérieure est scandée par trois exultations de joie : celle de Catherine elle-même, au cœur de l'épisode (« allora io godevo ed esultavo ») et, comme en écho, les deux appels qu'elle lance à ses correspondants, au début (« godete ed esultate ») et à la fin de la narration (« godete, godete ed esultate »). Inscrits dans un élan irrépressible de partage de sa propre exultation, ces deux appels répondent aussi, par un jeu de figure étymologique, à la mission expressément confiée par Dieu à Catherine en cette occasion : « Di' a loro : "Io v'annunzio gaudio magno" ». La narration, cimentée par cette forte unité de ton,

1. On retrouvera le même processus dans la fameuse lettre T272 du Christ-pont qui inspirera le *Dialogue* de Catherine. Là aussi, l'épistolière semble se démultiplier entre une instance narratrice, une instance qui se rappelle, une instance qui reçoit la révélation et une instance de personnage des visions : elle se voit parler, marcher dans la foule etc. Sur la question des visions chez Catherine, voir A. Volpato, « Ascolto, memoria e narrazione : continuità e innovazione nelle rivelazioni di Santa Caterina da Siena », cit.

se développe en trois étapes principales: un premier temps d'édification semblable, dans ses modalités d'expression, aux révélations doctrinales plus anciennes, un deuxième temps de vision proprement dite, animée par une véritable mise en scène, et un troisième temps d'exultation. C'est sur l'allusion à d'autres ineffables révélations que se referme la narration.

Le premier temps de la révélation, celui de l'édification, se présente comme une méditation, guidée par Dieu, sur le paradoxe apparent («el misterio») entre la perte progressive du pouvoir temporel de l'Église dans le présent historique («nel tempo presente») et son triomphe final à la fin des temps, dans un futur eschatologique («nel tempo avvenire»¹). Au fil de ce dialogue intime avec Dieu («a parte a parte»), il apparaît à Catherine que les rebelles sont assurément coupables, mais qu'ils sont utilisés par Dieu pour réformer son Église («per renderle lo stato suo»): ils sont le fléau de Dieu, son fouet.

Probablement sous l'influence de la liturgie pascale qui invite à méditer sur le sens des souffrances du Sauveur, le parallèle s'établit progressivement entre les tribulations du Christ et celles de l'Église, son Épouse, à l'époque de Catherine. Ce rapprochement est approfondi à travers deux références à l'Évangile, suivies, chacune, de son commentaire, selon une démarche qui tient à la fois de la rumination monastique et de la prédication. Les rebelles sont d'abord maudits comme étant ceux par qui le scandale, pourtant nécessaire, arrive (Mat 18,7), puis ils sont assimilés au fouet de cordes avec lequel Jésus chasse les marchands du Temple (Jean 2,15), c'est-à-dire le fléau utilisé par Dieu pour expulser les simoniaques de son Église.

Le commentaire de ces renvois néo-testamentaires évolue de la glose proposée par Catherine pour la première citation («quasi dicesse»), au commentaire de Dieu lui-même pour le deuxième épisode qui fait aussi l'objet d'une représentation en images:

«Sai tu come io fo? io fo come io feci quando io ero nel mondo, che feci la disciplina de le funi, e cacciai coloro che

1. T219: «spianando e dichiarando a parte a parte sopra el misterio de la persecuzione che ora à la santa Chiesa, e de la renovazione ed essaltazione sua, la quale die avere nel tempo avvenire, dicendo che el tempo presente è permesso per renderle lo stato suo».

vendevano e compravano, non volendo che de la casa di Dio si facesse spelunca di ladroni. Così ti dico che io fo ora, però che io ò fatta una disciplina de le creature, e con essa disciplina caccio i mercatanti immondi cupidi e avari, infiatì per superbia, vendendo e comprando le grazie e i doni de lo Spirito santo. Sì che con la disciplina de le persecuzioni de le creature gli cacciava fuore, cioè che per forza di tribulazione e persecuzione lo' toleva el disordenato e disonesto vivere» (T219).

Avec cette mise en scène finale où Dieu nettoie son Église, nous avons insensiblement glissé de la méditation sur les textes vers une mise en images, ce changement de genre annonçant le deuxième temps de la révélation : la grande vision où prend racine la joie de Catherine qui se voit explicitement investie par Dieu d'une mission au service de l'Église :

«E crescendo in me el fuoco del santo desiderio, mirando, vedevo nel costato di Cristo crucifisso intrare el popolo cristiano e lo infedele; e io passavo, per desiderio e affetto d'amore, per lo mezzo di loro, e intravo con loro in Cristo dolce Gesù accompagnata col padre mio santo Domenico e Iohanni singulare, con tutti quanti i figliuoli miei. Allora mi dava la croce in collo e l'ulivo in mano, quasi come volesse, e così diceva, che io la portasse all'uno popolo e all'altro; e diceva a me: "Di' a loro: 'lo v'annunzio gaudio magno' "» (T219).

Cette grande vision («vedevo») s'articule elle-même en deux scènes qui traduisent l'ampleur nouvelle de la perspective de Catherine et de sa mission.

Dans la première scène, les deux peuples qui entrent dans la plaie du Christ manifestent la vocation universelle au salut promis à la fois aux chrétiens et aux infidèles appelés à la conversion («el popolo cristiano e lo infedele»). Nous retrouvons ici l'image utilisée pour l'âme de Toldo, le Pérugin décapité, que Catherine voit entrer dans le flanc du Christ comme dans une cavité. Mais ce sont cette fois-ci des foules entières qui entrent dans Christ, par sa plaie au côté, pour constituer le corps mystique de l'Église.

Les individualités ne sont cependant pas noyées au sein de ce flot d'âmes humaines où les vivants et les morts se côtoient au-delà du temps. Comme dans la *Divine Comédie* où les tableaux de groupe alternent avec les portraits individuels, la représentation se focalise aussitôt sur un petit nombre de personnes cheminant au milieu de ces peuples : les disciples de Catherine, promis au salut, ainsi qu'elle-même, devenue personnage de sa propre vision et dissociée de l'instance narrative. Quant à saint Dominique et saint Jean l'Évangéliste, placés aux côtés de Catherine telles des autorités parrainant son investiture, ils annoncent par leur présence l'ampleur nouvelle de la mission qui va lui être confiée.

La seconde scène représente l'intronisation de Catherine dans sa mission au service de l'Église. Cette mission lui est d'abord signifiée par Dieu à travers deux symboles, la Croix et le rameau d'olivier, qui lui sont remis tels des attributs de pouvoir. L'interprétation du rameau d'olivier comme symbole de paix semble assez évidente dans ce contexte de guerre. Pour ce qui est de la Croix que Catherine est chargée d'apporter aux deux peuples (« così diceva, che io la portasse all'uno popolo e all'altro »), elle désigne la Rédemption et le salut des hommes qui passe, pour les chrétiens par la réforme, et pour les infidèles par la conversion.

Comme pour commenter ce geste symbolique, Dieu charge ensuite Catherine d'un message destiné aux hommes : « e diceva a me : "Di' a loro : 'Io v'annunzio gaudio magno' " ». La mission de porte-parole de Dieu qui se dessine dans cette phrase à travers la répétition du verbe *dire*, est une investiture prophétique. La teneur du message que Catherine est chargée de transmettre est liée au symbole de la Croix qui lui a été remise : c'est une invitation à la joie qui s'exprime ici avec les mots de l'ange annonçant la naissance de Jésus aux bergers (Luc 2,10).

Modulée par différentes reprises scripturaires et patristiques, cette exultation marque le troisième temps de la révélation :

« Allora l'anima mia più s'empiva ; abnegata era co' veri gustatori ne la divina essenza, per unione e affetto d'amore. Ed era tanto el diletto che aveva l'anima mia che la fadiga passata, del vedere l'offesa di Dio, non vedeva, anco dicevo : O felice e avventurata colpa ! Allora el dolce Gesù sorrideva e diceva : "Or è

avventurato el peccato che non è cavelle? Sai tu quello che santo Gregorio dicea, quando disse: «felice e avventurata colpa!»? quale parte è quella che tu tieni che sia avventurata e felice, e che dice santo Gregorio?”. Io rispondevo come esso mi faceva rispondere e dicevo: “lo veggio bene, Signore mio dolce, e bene so, che il peccato non è degno di ventura e non è avventurato né felice in sé, ma el frutto che esce del peccato. Questo mi pare che volesse dire Gregorio: che, per lo peccato d’Adam, Dio ci dié il Verbo dell’unigenito suo Figliuolo e il Verbo dié il sangue; dando la vita ci rendé la vita con grande fuoco d’amore. Sì che il peccato è avventurato, non per lo peccato, ma per lo frutto e dono che abiamo d’esso peccato”. Or così è, sì che dell’ofesa che fanno gl’iniqui cristiani perseguitando la Sposa di Cristo, nasce la essaltazione, lume e odore di virtù in essa sposa. Ed era questo sì dolce che non pareva che fusse nessuna comparazione da l’offesa alla smisurata bontà e benignità di Dio che in essa sposa mostrava. Allora io godevo ed essultavo, e tanto ero vestita di certezza del tempo futuro che me ‘l pareva possedere e gustare: dicevo allora con Simeone: “Nunc dimictis servum tuum Domine secundum verbum tuum in pace”. Facevansi tanti misterii che la lingua non è sufficiente a dirlo, né cuore a pensarlo, né occhio a vederlo» (T219).

La douleur de Catherine face aux tribulations de l’Église est comme noyée par cette joie que la visionnaire exprime d’abord par un mot de saint Grégoire: «O felice e avventurata colpa!»¹. Par cette formule oxymorique Catherine met désormais la crise de l’Église en parallèle avec la faute d’Adam, condamnable en soi, mais bienvenue car elle a appelé la Rédemption. Dès lors la rébellion n’est plus seulement un

1. L’*Exultet* d’où est tirée cette phrase, appartient à la liturgie pascale, ce qui confirme la datation de la lettre au moment de Pâques: «O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem et tantum meruit habere Redemptorem». À l’époque de Catherine, ce texte liturgique est encore attribué à Grégoire, comme en témoigne Giovanni Dominici: «per questa via lietamente cantava santo Gregorio della colpa d’Adamo, quando diceva: O felice colpa...» (Giovanni Dominici, *Il libro d’amore di carità*, testo inedito di lingua pubblicato per cura del dott. Antonio Ceruti, Bologna, Romagnoli-Dall’Acqua, 1889, p. 244). L’attribution de ce texte a été depuis rectifiée: Germanus Parisiensis Episcopus, *Exultet*, *De Liturgia Gallicana Libri Tres*, PL, 72, 269 C.

fléau de Dieu, elle est le moyen que Dieu, dans sa bonté infinie, a voulu pour que se réalise la réforme de l'Église (« dell'ofesa che fanno gl'iniqui cristiani perseguitando la Sposa di Cristo, nasce la essaltazione, lume e odore di virtù in essa sposa »).

On mesure ce que cette interprétation de la rébellion peut avoir alors d'étonnant, voire de scandaleux, et ce que cette effusion de joie peut avoir d'incongru au moment où le pape est en train de perdre, les uns après les autres, les villes des États pontificaux. On mesurera aussi la prétention inouïe d'une jeune tertiaire analphabète, ou du moins qui se proclame comme telle, à s'appuyer sur la Patristique pour avaliser une lecture aussi audacieuse de la situation. Une prétention que le Christ souligne lui-même, non sans humour (« Allora el dolce Gesù sorrideva e diceva: "Or èaventurato el peccato che non è cavelle? Sai tu quello che santo Gregorio dicea, quando disse..." »). Catherine se trouve ainsi interrogée, tel un écolier par le Christ qui, comme un maître d'école, vérifie l'orthodoxie de la doctrine de son élève¹. Mais c'est le Christ lui-même qui inspire la réponse (« Io rispondevo come esso mi faceva rispondere »), désamorçant en quelque sorte l'enquête, assurément moins bienveillante, des cardinaux français, à laquelle Catherine sait qu'elle sera exposée dès son arrivée à Avignon².

C'est ensuite par une citation de Luc 2,29 que s'exprime la joie de Catherine (« dicevo allora con Simeone: "Nunc dimittis servum tuum Domine secundum verbum tuum in pace" »)³. À travers ces mots prononcés par Siméon lorsqu'il reconnaît dans Jésus enfant, le Christ,

1. Nous trouvons à plusieurs reprises la représentation de Catherine comme une écolière qui apprend à lire, à écrire avec les saints (T272), mais aussi l'image du Christ en chaire, qui l'instruit, image qui garantit la source divine de sa doctrine inspirée (par exemple dans la lettre T235 citée plus haut).
2. Parmi eux, Catherine compte de nombreux détracteurs, hostiles en particulier à ses exhortations de retour à Rome (Eugenio Dupré-Theseider, « Santa Caterina da Siena », *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XXII, Roma, 1979, p. 378-379).
3. L'emploi de la langue latine dans la citation n'est pas nécessairement de Catherine mais peut être le fait d'un secrétaire. Cependant on retrouve la même citation latine dans la lettre T211 à Raymond de Capoue au sein d'un message destiné au pape: « Dite a Cristo in terra che non mi faccia più aspettare. E quando io vedarò questo, cantarò con quello dolce vecchio di Simeone: "Nunc dimictis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace" ». Du reste, si cette *illetterata* n'écrit pas en latin, le niveau culturel de Catherine n'exclut cependant pas qu'elle puisse citer en latin certains passages de la Bible, assimilés par exemple à travers la prédication. On sait par ailleurs que Catherine méditait sur les textes bibliques latins, comme le montre une lettre de son disciple Tommaso Caffarini dans laquelle il éclaircit pour elle un terme biblique du psaume CXXX: « adlattatus » ou « ablattatus » (Le lettere di S. Caterina da Siena, ridotte a miglior

dont la vision lui avait été annoncée depuis longtemps par l'Esprit Saint, Catherine signifie qu'elle peut désormais mourir en paix puisqu'elle a vu le salut promis par Dieu. La reprise elliptique de Catherine fait l'économie de l'annonce du salut, pourtant centrale dans le cantique de Siméon, où cette annonce s'associe justement à la joie et qui fait en ce sens écho à certaines prophéties d'Isaïe sur la chute de Babylone :

Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum
tuum in pace,
quia viderunt oculi mei salutare tuum,
quod parasti ante faciem omnium populorum,
lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel
(Luc, 2, 29-32).

Quam pulchri super montes pedes annuntiantis, praedicantis
pacem, annuntiantis bonum, praedicantis salutem, dicentis Sion :
« Regnavit Deus tuus! ».

Vox speculatorum tuorum : levaverunt vocem, simul exsultabunt, quia oculo ad oculum videbunt, cum redierit Dominus ad Sion.

Gaudete et exsultate simul, deserta Ierusalem, quia consolatus est Dominus populum suum, redemit Ierusalem.

Nudavit Dominus brachium sanctum suum in oculis omnium gentium; et videbunt omnes fines terrae salutare Dei nostri
(Isaïe, 52, 7-10)¹.

Nous retrouvons chez Catherine cette triple annonce, de paix, de salut et de joie. Comme chez Isaïe dont l'exultation s'élève sur les ruines de Jérusalem au milieu du désespoir de son peuple, la joie de Catherine, en pleine guerre des Huit Saints, s'enracine elle aussi dans la vision de ce

lezione, e in ordine nuovo disposte con note di Niccolo Tommaseo a cura di Piero Misciattelli, Firenze, Giunti-Barbera, 1940, vol.VI, p. 53-58 et en particulier p. 54).

1. Cf. aussi Isaïe 46, 10-13 : « Annuntians ab exordio novissimum et ab initio, quae necdum facta sunt, dicens : "Consilium meum stabit, et omnem voluntatem meam faciam". / Vocans ab oriente avem rapacem et de terra longinqua virum consilii mei; et locutus sum et adducam illud, decrevi et faciam illud. / Audite me, duri corde, qui longe estis a iustitia. / Prope feci iustitiam meam, non elongabitur; et salus mea non morabitur : et dabo in Sion salutem et Israeli gloriam meam ».

salut promis à l'Église, dans la certitude d'un futur victorieux (« Allora io godevo ed essultavo, e tanto ero vestita di certezza del tempo futuro che me 'l pareva possedere e gustare »).

L'exultation de Catherine apparaît donc comme un palimpseste où les mots de Grégoire se superposent à ceux de Luc eux-mêmes sédimentés sur les paroles d'Isaïe. Ainsi trouve-t-elle dans la grande tradition chrétienne les mots pour exprimer une joie indicible.

C'est sur ce caractère ineffable de la vision de Catherine que se referme la révélation :

« Facevansi tanti misterii che la lingua non è sufficiente a dirlo, né cuore a pensarlo, né occhio a vederlo. Or quale lingua sarebbe sufficiente a narrare le mirabili cose di Dio ? non la mia di me misera miserabile ; e però io voglio tenere silenzio e darmi solo a cercare l'onore di Dio, e la salute dell'anime, e la renovazione ed essaltazione de la santa Chiesa, e per la grazia e fortezza de lo Spirito santo perseverare infino a la morte. E con questo desiderio io chiamavo e chiamarò con grande amore e compassione el nostro Cristo in terra, e voi, padre, con tutti i cari figliuoli... » (T219).

La vision est au-delà du langage humain : elle dépasse à la fois la parole (« la lingua »), les sentiments (« il cuore ») et les sensations (« l'occhio »), c'est pourquoi elle ne peut déboucher que sur le silence (« voglio tenere silenzio e darmi solo a cercare... »). Ainsi l'action prend-elle le relais de la parole à travers l'exercice de la charité dans la recherche du salut pour les hommes, unis dans le corps mystique de l'Église (« la salute dell'anime, e la renovazione ed essaltazione de la santa Chiesa »).

C'est dans cette quête affirmée de la restauration et de la réforme de l'Église que s'inscrit l'appel alors lancé par Catherine jusqu'au pape lui-même (« con questo desiderio io chiamavo e chiamarò con grande amore e compassione el nostro Cristo in terra »)¹. La force de cet appel, lancé d'abord à travers l'écriture dans ses lettres, puis dans le souffle d'une parole vivante par l'intermédiaire de ses disciples envoyés devant

1. Dans une lettre de la même époque, Catherine pose le problème de « comment crier en silence » : le Christ qui crie sa charité en silence, alors qu'il se laisse conduire à l'abattoir comme un agneau muet. Le cri est dans l'action et non dans la parole. C'est à l'action plus qu'aux discours que l'on reconnaît l'homme, dit-elle alors au pape.

le pape dès le mois de mai, poussera bientôt Catherine elle-même sur la route d'Avignon alors que la guerre fait rage.

L'opposition ébauchée ici entre le vœu de silence de Catherine (« voglio tenere silenzio ») et l'appel irréprensible qui la traverse (« chiamavo e chiamarò ») n'est qu'apparente: le silence concerne le contenu de la vision, tandis que l'action – d'où la multiplication des lettres à partir de juin 1376 – répond à la mission prophétique qui lui a été confiée. Dès lors, son engagement en faveur de l'Église entraînera des déplacements de plus en plus importants et son écriture connaît un nouvel élan, la joie ineffable de sa vision amorçant un renouvellement en profondeur des images désormais tournées vers des formulations toujours plus lumineuses.

Certes, les anciens développements métaphoriques n'ont pas disparu: la tempête¹, le corps gagné par gangrène², le jardin envahi par les ronces³ et par la puanteur des mauvaises herbes⁴, l'arbre pourrissant par la racine⁵, les loups dévorant les agneaux de la bergerie⁶, la femme exsangue se mourant, dépouillée par les voleurs⁷. Mais à côté de toutes ces images, qui ne constituent en fait qu'une variation infinie sur le thème du *mundus senescit*, sourd une vision d'espérance. « Godete ed essultate, ché 'l tempo de la state ne viene », lance-t-elle à Raymond de Capoue (T219). Cette annonce de l'été, intimement liée à la grande vision d'avril 1376 dont elle précède la narration dans la lettre, confirme et résume un renversement dans la perception du temps. Après l'hiver vient le printemps, saison des fleurs et l'été, saison des

1. T211: « nelle molte tempeste ».

2. T181: « amore proprio di noi medesimi, el quale è la più perversa lebbra e piaga che potiamo avere. Ella è quella lebbra che tutte le virtù fa guastare ».

3. T183: « vi permetto per divellere le spine de la sposa mia, che è tutta imprunata »; T219: « spine e triboli e ladri che 'l volessero robbare ».

4. T196: « nel giardino della santa Chiesa voi, governatore d'esso giardino, ne traiate e' fiori puzzolenti, pieni d'immondizia e di cupidità, infiatì di superbia: cioè e' mali pastori e rettori, che atoscano e imputridiscono questo giardino ».

5. T177: « e non vediamo el vermine che è intrato sotto a questa pianta che ci dà el fiore, che rode; e tosto verrebbe meno, se egli non s'argomenta. Conviensi dunque argomentare ».

6. T171: « sono lupi rapaci ».

7. T206: « riponarete el colore, ch'ella à perduto, dell'ardentissima carità: ché tanto sangue l'è stato succhiato per l'iniqui divoratori che tutta è impalidita »; T177: « la renovazione e essaltazione della santa Chiesa (che è tanto impalidita che 'l colore della carità pare che molto sia venuto meno, ché ogni uno la robba e tolle el colore a lei e ponlo a sé, cioè per amore proprio di sé medesimo »; T219: « non volendo che de la casa di Dio si facesse spelunca di ladroni ».

fruits : aux signes annonciateurs de la fin des temps, Catherine oppose sa promesse joyeuse de l'avènement d'un monde entièrement renouvelé, de l'avènement de la belle saison du monde¹.

« lo spirito mio essultò con grandissima letizia, quando mi viddi condotto a l'ultimo » : la joie parfaite du Christ de la Passion

À la lumière du contexte dans lequel il est esquissé, il convient désormais de revenir sur ce sourire du Christ, pour essayer d'en saisir la portée, et d'évaluer dans quelle mesure il entre en cohérence avec une certaine représentation du Rédempteur chez Catherine.

Dans ce passage particulier, comme nous l'avons vu, le sourire du Christ en réaction à l'exultation de Catherine citant saint Grégoire (« O felice e avventurata colpa »), traduit un trait d'humour qui souligne l'incongruité, voire la présomption, qu'il peut y avoir, pour une simple laïque prétendument illettrée, à s'autoriser d'un père de l'Église et à manier les savants paradoxes. Dans ce sens, le sourire du Christ apparaît comme une marque d'humilité de la part de la narratrice, et l'explication qui lui est requise revient à une forme de prétérition permettant à l'épistolière d'anticiper l'éventuelle critique de quelque lecteur avignonnnais moins bien disposé envers elle que son confesseur². Mais du point de vue de la vision, ce sourire clairement empreint de bienveillance, reste dénué de toute dimension ironique. Bien au contraire, le sourire du Christ semble exprimer une forme de complicité avec cette

1. Pour Dupré, cette ouverture de l'horizon caractérise aussi l'attente d'un âge d'or chez Pétrarque, par exemple à la fin du sonnet 137 sur « l'avara Babilonia » (E. Dupré-Theseider, « Il mondo cittadino nelle pagine di S. Caterina da Siena », cit., p. 436-438).
2. Le projet éditorial mené par Caffarini lorsqu'il rassemble ses lettres après sa mort, devait servir la canonisation de Catherine dont il voulait promouvoir le statut de docteur de l'Église, plutôt que le profil de prophétesse initialement mis en avant par son hagiographe Raymond de Capoue dans la *Legenda major*, mais qui devenait inapproprié au moment du schisme. Ce projet reposait en particulier sur le fait que l'écriture épistolaire permettait de diffuser une doctrine dont l'orthodoxie était parfaitement contrôlable, puisque écrite, et ainsi de mieux se prémunir contre les accusations d'hérésie des détracteurs de Catherine (Antonio Volpato, « Tra Sante profetesse e santi dottori: Caterina da Siena », Elisya Schulte Van Kessel dir., *Women and men in spiritual culture, XIV-XVII centuries, a meeting of South and North*, Wetherlands Government Publishing Office, The Hague, 1986, p. 156). À une époque où la lecture des lettres est parfois publique, voire circulaire, on peut supposer que la T219, envoyée en Avignon, était peut-être destinée à circuler parmi certains membres de la curie pour préparer la venue de Catherine et favoriser l'autorisation que cette jeune femme attendait du Pontife pour se mettre en route.

jeune fille édifée par Dieu pour recevoir une investiture de type prophétique. La triple interrogation formulée par le Christ («Or è aventurato el peccato che non è cavelle? Sai tu quello che santo Gregorio dicea, quando disse: “felice e avventurata colpa”? quale parte è quella che tu tieni che sia avventurata e felice, e che dice santo Gregorio?») traduirait plutôt le souci pédagogique d'un maître qui, face à l'intuition d'un brillant disciple, l'encourage, selon un procédé quasi maïeutique, à développer sa pensée sur un mode plus rationnel. Sourire de contentement donc du maître face à l'élève qu'il voit franchir une étape importante de la connaissance, un sourire qui n'est pas sans rappeler celui de Béatrice au fur et à mesure qu'elle édifie Dante au Paradis.

D'une manière plus générale, le sourire du Christ s'inscrit dans le climat d'exultation qui marque toute cette révélation et il apparaît finalement comme l'expression formelle de la joyeuse promesse faite à Catherine de débarrasser l'Église des simoniaques. Plus largement, ce sourire de joie du Christ n'est sans doute pas étranger non plus à l'idée de la Rédemption telle qu'elle est traitée chez Catherine¹.

Si on s'en tient aux représentations du Christ dans les visions et révélations rapportées par Catherine dans ses lettres, on ne trouve guère d'images du corps du Rédempteur. Nous l'avons dit, la plupart de ces révélations se présentent comme des moments d'édification de Catherine par l'intermédiaire d'une voix qui s'adresse à elle, une voix sans corps et sans visage, une parole absolue. Quant à ses visions proprement dites, elles ne mettent que rarement en scène le corps du Christ. Son visage n'y apparaît jamais, et la représentation ne se focalise guère, le cas échéant, que sur sa plaie au côté, une plaie béante dans laquelle la visionnaire voit entrer des âmes qui accèdent au salut éternel, comme nous l'avons vu dans la T273 avec l'âme du Pérugin Nicolò di Toldo, ou dans la T219 avec les âmes de deux peuples entiers, les Chrétiens et les Infidèles, et au sein de cette foule immense, les âmes de Catherine elle-même et de ses disciples. Dans la fameuse vision du Christ «pont» de la lettre T272 qui inspirera le *Dialogue*, c'est

1. Il est à noter ici que, si le motif du Christ souriant reste peu commun dans l'iconographie, on en trouve toutefois en Europe quelques rares exemples dans des crucifix de la fin du Moyen Âge, parmi lesquels les fameux «Christ au sourire» de l'abbaye de Lérins et «Christ souriant» de Javier en Espagne.

l'image architecturale du pont, au plan métaphorique, qui prédomine sur celle du corps du Christ crucifié à proprement parler¹.

Cette quasi absence de représentation physique du Christ dans les visions de Catherine, qu'elle soit ou non contrôlée par l'épistolaire, limite sans doute l'exposition de la visionnaire aux accusations d'hérésie.

S'il n'est donc pour ainsi dire pas représenté visuellement dans les visions de Catherine, le corps du Christ est en revanche un sujet récurrent de ses méditations et il est l'objet principal des révélations dont le Rédempteur gratifie sa servante au sujet de la Passion. Le souvenir du corps cloué et fixé à la Croix («*confitto e chiavellato*») et la méditation sur les clous qui l'y maintiennent mystérieusement («*e' chiovi*») apparaissent déjà dans une révélation présentée comme récente dans la lettre T129 du début de l'année 1375 («*mi ricordo che poco è che egli diceva...*»). Le Christ révèle alors à Catherine que seule la force de la charité, c'est-à-dire de son amour pour les hommes l'a maintenu sur la Croix.

Dans la lettre T74, non datée celle-là, Catherine évoque une révélation déjà ancienne («*la regola che egli insegnò una volta a una sua serva*») où le Christ l'invitait à monter sur la Croix comme à une échelle («*ed acciò che tu possa salire, io t'ho fatto scala, essendo chiavellato in croce*»). Telles les stations d'un chemin de Croix, les degrés des pieds puis de la plaie au côté, apparaissent alors comme les étapes de l'exercice de méditation proposé à Catherine par le Christ. Si la méditation sur les pieds du Christ doit conduire Catherine à se connaître elle-même, la contemplation de la plaie ouverte lui révélera l'amour qui a animé le Sauveur («*el costato aperto, per la quale apriturati mostrerà el segreto mio, che quello che io ho fatto, ò fatto per amore cordiale*»).

1. Notons toutefois que dans cette lettre, de façon très exceptionnelle, cette voix se matérialise dans un corps: pour illustrer son propos sur la toute puissance divine et l'universalité de sa justice, Dieu le père montre à la visionnaire son poing fermé: «*“E sappi che neuno può escire de le mie mani, e però apre l'occhio de l'intelletto, e mira ne la mia mano”*. E, levando l'occhio, vedeva nel pugno suo rinchiuso tutto l'universo mondo. E poi diceva: “lo voglio che tu sappi che neuno me ne può essere tolto, però che tutti ci stanno o per giustizia o per misericordia, sì che tutti sono miei...”» (T272).

La plaie au côté fait également l'objet d'une révélation spécifique, présentée comme déjà ancienne elle aussi, dans la lettre T189 d'octobre ou novembre 1376 («mi ricordo che disse la prima Verità, una volta, a una sua serva»). Dans le sillage de l'interprétation de saint Bernard, cette plaie est alors présentée comme l'ouverture par laquelle le Christ manifeste son amour infini des hommes («per l'apertura del lato io vi manifestai el secreto del cuore, però che più era dentro l'affetto che io avevo dell'uomo, che 'l corpo con l'atto di fuore non poteva mostrare»)¹. Là aussi, la révélation a principalement pour objet l'affection du Christ pour l'homme, son amour infini, surabondant du genre humain, amour que son sacrifice même ne suffit pas à exprimer. C'est en effet par l'abondance du sang qui jaillit de cette plaie que tous les hommes sont appelés à bénéficier de la Rédemption («volesti che 'l costato ti fusse aperto e gettasse abbondanza di sangue»).

Le sang versé par le Christ sera encore au centre d'une autre révélation, évoquée dans la lettre T223 de septembre ou octobre 1377, mais présentée, une fois encore, comme déjà ancienne («fu detto una volta a una serva sua»). Le Christ révèle alors à Catherine qu'elle a été, ainsi que tous les hommes, la pierre et la terre qui ont maintenu sa Croix et qu'ils ont été arrosés par son sang: «tu e l'altre creature che hanno in se ragione fuste quella pietra che mi teneste, cioè l'amore che io ebbi a voi, che veruna altra cosa era sufficiente a tenermi Dio e Uomo»). Une fois de plus, la méditation sur le Christ de la Passion débouche sur la révélation de l'amour du Christ pour les hommes.

Dans toutes ces révélations, la représentation du Christ crucifié apparaît comme transcendée par l'amour du genre humain qui semble éclipser, dans son souvenir, les douleurs de la Passion. C'est dans la lettre T16, non datée, que l'on trouve la révélation la plus instructive à cet égard, révélation sur la Passion, ancienne elle aussi («Il dolce e buono Gesù manifestava una volta a una sua serva») et dans laquelle se

1. Bernardus Claraevallensis Abbas, *Sermones In Cantica Cantecorum*, PL 183, 1072 C: «patet arcanum cordis per foramina corporis». C'est probablement par l'intermédiaire du Dominicain Domenico Cavalca que Catherine accède à ce texte de la patristique latine: «Christo ebbe il lato aperto per mostrarci il suo cuore. Onde dice santo Bernardo: per la apertura del costato si manifesta il secreto del cuore» (Domenico Cavalca, *Lo specchio della croce: testo originale e versione in italiano*, a cura di Tito S. Centi, Edizioni Studio Domenicano, 1992, p. 254).

trouve enchâssée une révélation plus ancienne encore, sur la Nativité. Interrogé par sa servante sur la gradation des douleurs de la Passion, le Christ lui répond, avec une douceur qui n'est pas sans rappeler le sourire de la lettre T219¹:

«E non ti ricorda egli, figliuola mia, che una volta, quando ti manifestai la mia natività, tu mi vedevi fanciullo pargolo nato con la croce in collo? Perch'io ti fo sapere che come io, Parola incarnata, fui seminata nel ventre di Maria, mi si cominciò la croce del desiderio ch'io avevo di fare l'obbedienza del Padre mio e d'adempire la sua volontà nell'uomo, cioè che l'uomo fusse restituito a grazia: ricevesse el fine per lo quale egli fu creato. Questa croce m'era maggior pena che verun'altra pena che io portasse mai corporalmente. *E però lo spirito mio essultò con grandissima letizia, quando mi viddi condotto a l'ultimo*, e specialmente nella cena del giovedì santo, e però dissi: "con desiderio io ò desiderato", cioè di fare questa pasqua di fare sacrificio del corpo mio al Padre. *Grandissima letizia e consolazione avevo, perché vedevo apparecchiare el tempo disposto a tollarmi questa croce del desiderio*, cioè che quanto più mi vidi giognare a' fragelli e a' tormenti corporali, tanto mi scemava più la pena: ché con la pena corporeale si cacciava la pena del desiderio, perché vedevo adempito quello ch'io desideravo» (T16)².

L'ellipse narrative qui, de l'image du Christ enfant, sinon de l'Annonciation elle-même, nous fait passer à la dernière Cène, résume toute la vie du Christ sous le signe de la Croix, cette Croix qu'est le désir d'accomplir la volonté du Père en rachetant le genre humain. C'est cette impatience d'accomplir sa mission de Rédempteur qui explique l'enthousiasme du Christ d'aller à la Passion. Dans une autre lettre (T12), Catherine commente d'ailleurs le cri de soif du Christ sur la Croix («sitio»), non pas (seulement) comme l'expression d'une douleur physique, mais comme une soif d'accomplir la Rédemption du

1. Dans cette lettre T16, le Christ s'adresse à elle «dolce e benignamente».

2. Nous soulignons.

genre humain¹. À l'approche de cet accomplissement, l'enthousiasme du Christ confine ainsi à la joie. Tel est le sens de l'exultation et de la « grande letizia » de ce Christ de la Passion.

C'est aussi par cette impatience que s'explique l'image, fréquente chez Catherine, du Christ courant à la Passion tel un amoureux fou du genre humain, image elle aussi assez originale que l'on trouve par exemple dans la lettre T13: « el Verbo dell'unigenito suo Figliuolo e il Figliuolo ci dié la vita, correndo come innamorato all'oprobiosa morte della croce. »

Ces images qui pourraient paraître inattendues, voire audacieuses de la part de Catherine, font en vérité écho à une tradition dominicaine attestée en particulier par le *Specchio di Croce* de Domenico Cavalca, dont on a lieu de croire qu'il était l'une des lectures de chevet de Catherine². Le Dominicain consacre en effet le chapitre 32 de sa médita-

1. T12: « Questa fame acquistaremo in sul legno de la santissima croce, però che ine troverete l'Agnello isvenato e uperto per noi, con tanta fame e desiderio dell'onore del Padre e de la salute nostra, tanto che non pare che possa mostrare in effetto per pena nel corpo suo quant'egli à desiderio di dare. Questo parbe che volesse dire, quando gridò in croce: "Sitio", quasi dicesse: "Io ò sì gran sete de la vostra salute, ch'io non mi posso saziare. Datemi bere". Dimandava el dolce Gesù di bere coloro ched e' vedeva che non partecipavano la redenzione del sangue suo; non gli fu dato bere altro che amaritudine. Oimé, dolcissimo padre, continuamente vediamo che, non tanto al tempo de la croce, ma poi e ora, continuamente ci adimanda questo bere e dimostra continua sete ». Il s'agit d'un commentaire de Jean 19, 28: « Post hoc, sciens Jésus quia iam omnia consummata sunt, ut consummaretur Scriptura, dicit: "Sitio" ».
2. Giacinto d'Urso a souligné les résonances catheriniennes avec les images de la croix dans la prédication de Domenico Cavalca (Giacinto D'Urso, « Il pensiero di Caterina da Siena e le sue fonti », *La Sapienza*, n°3-4-5, maggio-ottobre 1954, anno VII, p. 335-388; Id., « La cultura e i maestri di Santa Caterina », *Santa Caterina, rivista bimestrale di Studi Cateriniani*, Nuova Serie, anno V, fasc.5, 1954, p. 22-32). Contre Alvaro Grion qui voyait dans l'*Arbor vitae* d'Hubert de Casale la principale source de Catherine, D'Urso affirme la prépondérance du *Specchio di croce* (Alvaro Grion, *Santa Caterina da Siena, Dottrina e fonti*, Brescia, 1953, p. 224-259). Par ailleurs, Dupré a mis en évidence dans les notes de son édition des lettres de très nombreux échos de différentes œuvres de Cavalca, comme le *Trattato dello spirito Santo*, le *Medicina del cuore*, le *Disciplina*, le *Trattato della mondia del cuore*, le *Pungilingua*, le *Specchio dei peccati*, les *Trenta stoltizze*, le *Descrizione dei dieci comandamenti* et les *Vite* de sainte Madeleine, saint Frontin, saint Paul, saint Antoine et saint François (Domenico Cavalca, *Opere postillate e recate a miglior lezione coll'aiuto di manoscritti e delle migliori stampe*, per cura di B. Sorio e di A. Racheli, Trieste, sezione letterario-artistica del Lloyd austriaco, 1858). Enfin, l'hypothèse a été avancée que Catherine possède une vulgarisation de la Bible comme il en existe à l'époque, peut-être celle attribuée à Cavalca et qui sera publiée à Venise dès 1471: *La Bibbia volgare secondo la rara edizione del 1 di ottobre M. CCC. LXXI*, ristampata per cura di Carlo Negroni, Bologna, Gaetano Romagnoli, 1882-1887 (Giuliana Cavallini, « Fonti neotestamentarie degli scritti cateriniani », *De Couesnongle Vincent dir., Congresso internazionale di studi cateriniani* (24-29 aprile 1980, Siena-Roma), Roma, Curia Generalizia O.P., 1981). Pour l'attribution complète ou partielle de cette traduction de la Bible à Cavalca, cf. C. Negroni dans sa préface (*La Bibbia volgare...*,

tion sur la Croix à filer la comparaison entre le Christ de la Passion et un amoureux qui, pour venir rendre visite à sa bien-aimée, porte des vêtements de couleurs et se ceint la tête de guirlandes de fleurs, lui apporte des oranges et des roses, lui chante de douces paroles et exhibe l'argent de sa bourse. De la même manière, le Christ de la Passion est revêtu de pourpre et porte une couronne d'épines, ses mains sont colorées de plaies vermeilles, il crie sur la Croix des mots pleins d'amour et montre, par sa plaie ouverte les secrets de son cœur. Il serait d'ailleurs intéressant de voir comment cette image s'enrichit chez Catherine de renvois à la fois vétéro et néo-testamentaires, au *Cantique des Cantiques* et aux noces de l'Agneau, tout en s'inscrivant dans un épais réseau de renvois à l'image traditionnelle de l'Église comme épouse du Christ, et du pape comme époux de l'Église.

Au chapitre 26 de ce même *Specchio di Croce*, le frère prêcheur démontre aussi que la Croix ne doit pas seulement susciter chez le chrétien douleur et compassion, mais aussi allégresse et joie, si on considère le fruit qu'elle apporte aux hommes, c'est-à-dire la Rédemption. Dans ce sens, la Croix commande une joie parfaite¹.

Cette réflexion sur la joie procurée par le fruit de la Croix rejoint le commentaire proposé par Catherine dans la vision de la lettre T219, lorsque le Christ l'interroge sur le sens de l'expression de saint Grégoire qu'elle vient de citer dans son exultation de joie («felice colpa») face à la situation politique alors désastreuse de l'Église défigurée en outre

cit., p. XIX-XX) et Isidoro Carini, *Le versioni della Bibbia in volgare italiano*, S. Pier d'Arena, Tip. Salesiana, 1894.

1. Sur la base des travaux de D'Urso, il serait sans doute intéressant d'approfondir la comparaison entre Cavalca et Catherine pour montrer comment elle reprend et développe certaines images liées au Christ de la Passion, comme par exemple la métaphore du chevalier que l'on trouve au chapitre 32 du *Specchio di Croce* («Christo sali a cavallo sopra la croce, et gli speroni furono li chiodi de li piedi, la lancia fu la canna che lui hebbe in mano: la sopravesta vermiglia fu la carne insanguinata, l'elmo in testa ben forato [alias, fondato] fu la corona de le spine insino al cervello fitta, la spada che hebbe a lato fu la ferita del costato, li guanti in mano furono le piaghe de le mani. Così armato venne questo nostro Salvator per toglier al diavolo la signoria la quale era sopra de lo huomo. E come dice santo Agostino: con la mano disarmata et confitta in croce confisse li demoni» (D. Cavalca, *Lo specchio della croce*, cit., p. 256) et que Catherine reprend dans la lettre T260: «Dice santo Agustino: "Con la mano disarmata questo nostro cavaliere à sconfitti e' nimici nostri, salendo a cavallo in sul legno della santissima croce". La corona delle spine gli fu l'elmo; la carne fragellata l'osbergo; le mani chiavellate e' guanti della piastra; la lancia per lo costato fu quello coltello che tagliò e ricise la morte da l'uomo; e' piei confitti sonno li speroni. Vedete come dolcemente è armato questo nostro cavaliere!». »

par la simonie. L'originalité de Catherine ne réside donc pas tant dans cette image du fruit du péché qui peut être heureux en soi et justifier son exultation de joie, que dans l'emploi de cette image comme grille de lecture de la réalité politique de l'époque.

À l'issue de cette analyse, il apparaît donc que la place centrale de la Rédemption dans la doctrine de sainte Catherine se traduit, au plan stylistique, par l'évocation constante du Sang rédempteur, et plus largement, par l'image récurrente de la Passion du Christ sur laquelle porte nombre de ses méditations. Dans ce contexte général, l'image du sourire du Christ, dont on trouve un exemple isolé au sein de la grande vision de la lettre T219 est donc plutôt inattendue et sa signification est d'ailleurs problématique. Toutefois, cet hapax entre d'une certaine manière en cohérence avec l'ensemble de l'œuvre de Catherine.

Inscrite dans le contexte de la guerre des Huit Saints, la vision rapportée dans la lettre T219 marque ainsi un tournant dans la vie intérieure de Catherine : non seulement celui de son investiture prophétique au service de l'Église, mais aussi celui d'un retournement en profondeur de son décryptage de la réalité politique. Dès lors, la guerre ne lui apparaît plus seulement comme une catastrophe humaine, mais aussi, à un autre niveau, comme le moyen choisi par Dieu pour réformer son Église par la force. Ainsi, à travers la révolte successive de plusieurs villes des États pontificaux, Dieu restreint-il par la force l'emprise du pouvoir temporel du pontife, signifiant par là même la priorité spirituelle de sa mission. Cette affirmation du primat spirituel de l'Église rejoint la dénonciation des dérives temporelles, voire simoniaques de certains grands prélats. Toutefois, à la différence des Joachimites qui annoncent l'avènement d'une Église toute spirituelle, Catherine se contente de rappeler un ordre de priorité, prônant une réforme morale et non structurelle du clergé. En effet, l'Église n'en est pas pour autant abandonnée à une destruction prochaine : cette crise que représente la Guerre des Huit Saints est présentée à et par Catherine comme un épisode temporaire, inscrit dans une logique globale de perfectionnement et dans un projet d'exaltation finale de l'Église. C'est dans ce contexte que s'inscrit le sourire du Christ face à cette jeune fille illettrée

commentant la situation politique alors fort inquiétante de l'Église, par une formule d'exultation de saint Grégoire.

Par delà l'humour qu'il exprime de la part du Christ (et l'humilité prudente de la part de l'épistolière), ce sourire traduit non seulement le sentiment général d'exultation qui traverse la lettre, mais peut-être aussi, plus globalement, la joie parfaite du Rédempteur tel que Catherine le représente. Dans le sillage probable de Cavalca, l'image du Christ souffrant de la Passion s'éclipse en effet chez sainte Catherine devant celle d'un amoureux fou du genre humain courant joyeusement vers la Croix, arbre de Vie dont il connaît le fruit rédempteur. Si dans les visions de Catherine, cette joie parfaite ne se traduit qu'exceptionnellement dans le sourire du Christ, image audacieuse et peut-être imprudente sous la plume d'une jeune tertiaire déjà en butte aux soupçons, elle semble en revanche ressurgir au plan métaphorique dans les représentations du Christ de la Passion. Que cette marque d'espérance inconditionnelle s'exprime dans la bouche d'une prophétesse aux heures les plus sombres de l'histoire, cela s'inscrit du reste dans la plus ancienne tradition vétéro-testamentaire.