



HAL
open science

**“ Rome et Jérusalem : les étapes d’un retour aux
origines de la Chrétienté dans les lettres de Catherine de
Sienne (1347-1380) ”**

Sonia Porzi

► **To cite this version:**

Sonia Porzi. “ Rome et Jérusalem : les étapes d’un retour aux origines de la Chrétienté dans les lettres de Catherine de Sienne (1347-1380) ”. *Revue des études italiennes*, 2012, t. 58, nos 1-2, p. 7-24. hal-02540273

HAL Id: hal-02540273

<https://uca.hal.science/hal-02540273v1>

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.

REVUE DES ÉTUDES ITALIENNES

dirigée par François Livi et Claudette Perrus

Nouvelle série. Tome 58

N^{os} 1-2 Janvier-Juin 2012

QUÊTE IDENTITAIRE ET TERRITOIRES DU SACRÉ

études réunies par François Livi

FRANÇOIS LIVI, <i>Avant-propos</i>	3
SONIA PORZI, <i>Rome et Jérusalem: les étapes d'un retour aux origines de la chrétienté dans les lettres de Catherine de Sienne</i>	7
FLAVIA CRISANTI, <i>Don Giovanni allo specchio del sacro: primi scandagli sul mito</i>	25
GIORGIO CILIBERTO, <i>Esercizi di esegesi pascoliana: il « non essere più » e l'esistenzialismo orfico in « L'ultimo viaggio »</i>	35
MÉLODY FABRÈGES, <i>Enrico Pea: le mythe de l'écrivain autodidacte</i>	61
AURÉLIE MANZANO, <i>Procréation et création: le mythe des origines dans l'œuvre de Curzio Malaparte</i>	75
BÉATRICE SICA, <i>Dai miti del Neosofista al realismo magico di « "900" »: identità, senso del sacro e impegno in Massimo Bontempelli</i>	93
ANDREA BIASI, <i>La triade friulana: Narciso, Pasolini, Susanna</i>	109
MICHELA MASTRODONATO, <i>Il mutevole filo rosso del sacro nella poesia di Pasolini</i>	127
ROSARIO VITALE, <i>Mario Luzi alla riscoperta di sé in « Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini »</i>	141

BIBLIOGRAPHIE

Poeti del Dolce stil novo, "I Diamanti" a cura di Donato Pirovano, Roma, Salerno Editrice (Serge Stolf); LUCA MARCOZZI, *Petrarca platonico: studi sull'immaginario filosofico del Canzoniere*, Roma, Aracne (Celia Filippini); CARLO GOLDONI, *Memorie Italiane*, a cura di Epifanio Ajello, "Testi", Napoli, Liguori Editore (Marguerite Bordry); *Le carte vive. Epistolari e carteggi nel Settecento*, a cura di Corrado Viola, Atti del primo Convegno internazionale di studi del Centro di Ricerca sugli Epistolari del Settecento, Verona, 4-6 dicembre 2008, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura (Donatella Donati); PHILIPPE AUDEGEAN, *Leopardi. Les « Petites Œuvres morales », "Philosophies"*, Paris, PUF (Aurélie Gendrat-Claudé); GIONA TUCCINI, *Voce del silenzio, luce sul sentiero. Di altre pagine mistiche tra Italia e Spagna*, Urbino, Quattroventi (Mara Boccaccio); VINCENT BROQUA et GUILLAUME MARCHE (éd.), *L'épuisement du biographique?*, préface de François Dosse, Actes du colloque « le Biographique » (Université Paris-Est Créteil, 16 et 17 janvier 2009), Cambridge Scholars Publishing (Aurélie Manzano); ALDO PALAZZESCHI – ARDENGO SOFFICI, *Carteggio 1912-1960*, a cura di Simone Magherini, Firenze- Roma, Università degli Studi di Firenze – Edizioni di Storia e Letteratura; ILARIA SPLENDORINI, « *Menzogna e sortilegio* » di Elsa Morante. *Una scrittura delle origini*, Firenze, Le Lettere (Ambra Zorat)

RÉSUMÉS

LIVRES REÇUS

ROME ET JÉRUSALEM : LES ÉTAPES D'UN RETOUR AUX ORIGINES DE LA CHRÉTIENTÉ DANS LES LETTRES DE CATHERINE DE SIENNE

« ...ristrette da' voleri, da' piaceri, da' comandamenti de' padri, delle madri, de' fratelli e de' mariti, il più del tempo, nel piccolo cirçuito delle loro camere racchiuse dimorano¹ ».

Comparée aux femmes auxquelles Boccace destine, à la même époque, la lecture de son *Décameron*, Catherine de Sienne surprend par l'extraordinaire mobilité qui anime son existence et on peut s'interroger sur la nature et sur le sens des nombreux déplacements qu'elle effectue au cours des treize dernières années de sa vie, entre 1367 et 1380². Du point de vue de leur destination, il apparaît que ces déplacements prennent géographiquement de l'ampleur au fil du temps, à mesure que se précise la mission de Catherine au service de l'Église.

¹ G. BOCCACE, *Decameron*, a c. di M. Marti, Milano, Rizzoli, 1974, vol. 1, p. 4-5.

² Morte en 1380 à l'âge de trente-trois ans, Catherine serait née en 1347, l'année précédant la terrible peste noire décrite dans l'introduction du *Décameron*. C'est à Eugenio Dupré Theseider que l'on doit une magistrale synthèse de la vie de Catherine (E. DUPRÉ THESEIDER, « Santa Caterina da Siena », in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XXII, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1979, p. 361-379). Pour la chronologie précise de sa biographie, nous nous basons sur l'étude de Robert Fawtier qui passe les éléments avancés dans les légendes de la vie de Catherine, au crible de la critique hagiographique des sources (R. FAWTIER, *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*, vol. 1 : *Les sources hagiographiques*, Paris, De Boccard, 1922). Cette rigoureuse confrontation des éléments hagiographiques avec les sources historiques de l'époque, permet dans de nombreux cas à l'historien de valider, et d'inscrire dans une chronologie très précise, les précieuses informations rassemblées en particulier par Raymond de Capoue, dans sa *Legenda maior* (R. DA CAPUA, « S. Catharinae Senensis Vita », *Acta Sanctorum*, Aprilis III, Antwerpen, 1675, p. 853-959 ; pour la traduction française, voir R. DE CAPOUE, *Vie de Sainte Catherine de Sienne* [1906], trad. R.P. Hugué, Paris, Téqui, 2000). C'est sur la base de cette chronologie consolidée que Fawtier propose ensuite une datation précise des œuvres de Catherine, et particulier de ses quelque trois-cent quatre-vingts lettres (R. FAWTIER, *op. cit.*, vol. 2 : *Les œuvres de Catherine de Sienne*, Paris, De Boccard, 1930). Cette thèse de doctorat en deux volumes est à l'origine de débats aussi houleux que féconds, qui donnent une nouvelle vitalité à la critique catherinienne durant toute la première moitié du XX^e siècle. Les ouvrages ultérieurs de Robert Fawtier et Louis Canet d'une part et de N. Denis-Boulet d'autre part, ne sont globalement, pour ce qui est des éléments biographiques, que des vulgarisations de ce premier travail universitaire (R. FAWTIER et L. CANET, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris, Gallimard, 1948 ; N. DENIS-BOULET, *La carrière politique de sainte Catherine de Sienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939). Pour la question controversée de la date de naissance de Catherine, voir plus spécifiquement l'article d'E. JORDAN, « La date de naissance de Catherine de Sienne », *Analecta Bollandiana*, XL, 1922 et la réponse de Fawtier (R. FAWTIER et L. CANET, *La double...*, cit., p. 48, n. 2). Pour ce qui est des voyages de Catherine, les nombreux déplacements de la jeune tertiaire devaient déjà attirer l'attention de ses contemporains, si l'on en juge d'après le fait que l'ermite vallombrosin Giovanni delle Celle y aurait consacré une relation, évoquée par Girolamo Gigli et aujourd'hui perdue (*L'Opere di S. Caterina da Siena*, a c. di Girolamo Gigli, 4 vol., Siena - Lucca, 1707-1721 ; t. I : *La Vita della serafica sposa di Gesu Cristo S. Caterina da Siena*, tradotta ora fedelmente dalla leggenda latina che ne compilò il B. Raimondo da Capua, suo confessore, pel S. Canonico Bernardino Pecci, colla giunta d'una lettera del B. Stefano Maconi ed una del Ser Barduccio Canigiani, Siena, Bonetti, 1707, p. 462).

Ainsi, après sept longues années de réclusion dans sa chambre, elle sort d'abord de cette « cellule », puis de la maison familiale, puis de sa ville, puis du *contado* de Sienne et enfin de Toscane pour se rendre à Avignon puis à Rome³. Du point de vue de leur typologie, les déplacements de Catherine semblent s'inscrire dans deux catégories principales. Il s'agit, d'une part, des missions d'évangélisation itinérante menées par Catherine dans le val d'Orcia⁴. D'autre part, il est question de déplacements plus ciblés qu'elle entreprend pour aller rencontrer des puissants : à Avignon où elle rend visite au pape Grégoire XI en 1376 et à Rome où elle vient soutenir le pontife Urbain VI de 1378 à sa mort en 1380. C'est également à cette catégorie des « voyages auprès des puissants » qu'il convient de rattacher deux autres déplacements envisagés par Catherine, mais pour lesquels elle n'obtient pas l'autorisation du Pape : à Paris auprès du roi Charles V (où elle envoie son confes-

³ Le souhait précoce de Catherine d'entrer parmi les *Mantellate* de Sienne (sorte de tiers ordre féminin avant la lettre) rencontre d'abord l'hostilité de ses parents qui veulent la marier, puis celle des pénitentes elles-mêmes, veuves s'adonnant à de pieuses œuvres de charité auprès des pauvres et des malades et qui n'admettent alors dans leurs rangs que des femmes d'un certain âge. Face à l'opiniâtreté de Catherine, un compromis est trouvé, qui permet à la jeune fille de ne sortir de chez elle que pour participer aux offices religieux. Le reste du temps, pendant plusieurs années, elle reste cloîtrée, en méditation, en jeûne et en prière, dans le silence absolu d'une chambre de la maison familiale dont elle aurait obtenu de son père l'exclusivité, conquête proprement inouïe pour l'époque et dont l'importance déterminante pour son parcours n'a peut-être pas été suffisamment soulignée. La période de silence aurait duré trois ans selon R. de Capoue (R. DE CAPOUE, *Vie...*, cit., p. 81) et la durée de cette « réclusion » initiale vouée à la contemplation solitaire et à l'apprentissage de la lecture, se serait prolongée pendant huit ans d'après une lettre du Vallombrosain Giovanni delle Celle à sœur Domitille (G. DELLE CELLE, *Lettere*, in *Lettere di santi e beati fiorentini*, a c. di Anton Biscioni, Firenze, Moucke, 1736, p. 57-63). Les fiançailles mystiques de Catherine lors du Carême de 1367 marquent son retour au monde, d'abord au sein de la vie familiale (*Ibid.*, p. 127), puis au sein de sa cité où elle s'emploie à assister les pauvres, les prisonniers et les malades. C'est aussi le temps de ses premières actions de conversion et de pacification. C'est enfin l'année d'un voyage hors de Sienne, à Montepulciano où elle se rend en pèlerinage. Cette situation d'éloignement serait d'ailleurs à l'origine de la plus ancienne de ses lettres qui nous soient parvenues, la T30 destinée aux moniales du monastère siennois de Santa Marta (*Epistolario di Santa Caterina da Siena*, a c. di E. Dupré Theseider, vol. I, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, 1940, lettre I, p. 3). Si l'année 1367 est donc celle de l'entrée de Catherine sur la scène publique siennoise, l'année 1374 marque une nouvelle étape dans ses déplacements avec sa convocation à Florence au chapitre général des Dominicains où elle est soumise à une enquête à l'issue de laquelle son orthodoxie est confirmée et sa direction spirituelle confiée à Raymond de Capoue. Pendant l'hiver 1375-1376, en pleine guerre des Huit saints, les déplacements de Catherine en Toscane se multiplient : elle se rend à Pise et à Lucques pour éviter que ces villes ne rallient elles aussi la Ligue de la Liberté qui s'est formée contre le Pape à l'instigation des Florentins auxquels elle vient aussi rendre visite au printemps 1376.

⁴ Catherine sillonne de manière discontinue le Val d'Orcia entre décembre 1376 et novembre 1378, et en particulier au printemps 1377, séjournant d'abord chez les Dominicaines de Montepulciano puis à Sant'Antimo d'août à septembre. À l'automne suivant, elle est à Castiglione del Trinoro puis à la Rocca di Tentennano où elle reçoit la fameuse vision décrite dans son *Dialogue*. Au fil de ces divers séjours, elle œuvre pour la paix (en réconciliant certains membres de la famille Salimbeni), elle stimule des conversions spectaculaires et s'emploie à la fondation du monastère de Belcaro. La question des tractations secrètes qu'elle aurait par ailleurs menées à cette époque entre les Salimbeni et le Pape, en vue du retour à Sienne de cette noble famille bannie de la République a fait l'objet de nombreux débats (N. DENIS-BOULET, *La carrière...*, cit., p. 146 ; R. FAWTIER et L. CANNET, *La double...*, cit., p. 162-164 ; E. DUPRÉ THESEIDER, « Santa Caterina... », cit., p. 367-368).

seur Raymond de Capoue chargé de lui remettre la lettre T350⁵) et à Naples auprès de la reine Jeanne d'Anjou (où elle dépêche son disciple Neri di Landoccio)⁶. Enfin, au nombre des déplacements envisagés et jamais réalisés, s'ajoute le *Grande Passaggio* vers Jérusalem, qui est le « voyage » par excellence⁷.

Si Paris et Naples ne sont pas évoqués directement dans les œuvres de Catherine, Avignon et la Provence, Jérusalem et Rome font, dans ses lettres, l'objet de diverses allusions qui permettent d'entrevoir la portée symbolique de ces déplacements, au plan individuel et au plan collectif.

Il semble donc intéressant de se pencher, dans un premier temps, sur chacune de ces destinations et sur leurs connotations dans l'écriture de Catherine, pour montrer comment la Provence, puis Rome peuvent apparaître symboliquement comme les étapes d'un grand voyage vers Jérusalem. Il convient ensuite de s'interroger sur la portée individuelle et collective de ce *Grande Passaggio*, sur le sens eschatologique de ce grand « voyage » qui apparaît à la fois comme le retour aux origines et l'ultime étape, le terme de l'histoire du salut. Enfin, il faudra se demander si ce retour aux origines géographiques et symboliques de la chrétienté ne répond pas à une quête identitaire de la société chrétienne tout entière, face à une perte de ses repères politiques et moraux, à la fin de ce XIV^e siècle tourmenté à plus d'un titre.

⁵ Pour les renvois aux lettres de Catherine, nous nous référons à l'édition numérique qui propose 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 T272 : *Le lettere di S. Caterina da Siena*, ridotte a miglior lezione, e in ordine nuovo disposte con proemio e note di Niccolo Tommaseo, Firenze, Barbera, 1860, 4 vol.).

⁶ Ces deux projets de voyage de Catherine s'inscrivent dans le même contexte du schisme : consciente de la force de persuasion propre à l'oralité, Catherine est prête à se mettre en route pour aller convaincre les indécis de rejoindre le camp d'Urbain V. N'obtenant pas du Pape l'autorisation de prendre la route, elle se replie alors sur l'écriture, et sur la mobilité de ses disciples masculins, chargés de remettre ses lettres. Dès l'automne 1379, à une époque où elle est encore à Sienne, elle charge Raymond de Capoue, envoyé en France par le Pape, de remettre au roi la lettre T350 (cf. N. DENIS-BOULET, *La carrière...*, cit., p. 176). En fait, aucune des deux missions françaises confiée par Urbain VI à Raymond de Capoue ne se réalisera (cf. R. FAWTIER et L. CANET, *La double...*, cit., p. 198-201). Pour le projet de voyage de Catherine à Naples, cf. la lettre T344 à Raymond de Capoue : « Sappiate che io non sarei ora qui se si fosse potuto andare sicuro – ma e' non s'è potuto per mare né per terra –, ché diliberato era che io andassi a Napoli : pregate e fate pregare Dio e Maria che ne facci fare quello che sia suo onore » et la lettre T348 à la reine Jeanne : « Oh quanto sarebbe beata l'anima mia se io venissi costà, e ponessi la vita per rendarvi il bene del cielo e il bene della terra ». Cf. aussi une lettre de Dominici à Neri, datée du 1^{er} septembre 1379, qui en fait état : « La mamma ha creduto più volte venire [a Napoli] e non pare che Dio l'abbi ordenato, né el Vicario suo non à consentito, bene che avesse detto che gli piaceva. Non credo che bisogni pensarci par ora » (*Le lettere di S. Caterina da Siena*, ridotte a miglior lezione, e in ordine nuovo disposte con note di Niccolò Tommaseo, a c. di Piero Misciattelli, 6 vol., Siena, Giunti e Bentivoglio, 1913-1923, vol. VI, *Lettere dei discepoli di S. Caterina*, p. 97). Sur ce projet et l'envoi de Neri à Naples, cf. R. FAWTIER et L. CANET, *La double...*, cit., p. 213-214.

⁷ Documenté dans différentes lettres de Catherine, ce projet de croisade est aussi évoqué dans la fameuse lettre de Giovanni delle Celle à sœur Domitille, citée plus haut (G. DELLE CELLE, *op. cit.*, p. 57).

La Provence et Rome : les étapes d'un voyage à Jérusalem

Lieu de résidence des papes depuis 1309, Avignon voit se succéder, avant le Grand Schisme d'Occident, huit pontifes. L'avant-dernier d'entre eux, Urbain V, tente une première fois de ramener le siège pontifical à Rome en 1367, mais il revient bientôt sur les rives du Rhône pour y mourir quelques mois plus tard, réalisant ainsi les sombres prophéties de Brigitte de Suède qui l'avait mis en garde contre toute tentation de retour de Provence⁸. C'est dans ce contexte qu'est élu à Avignon, sous le nom de Grégoire XI, le bourguignon Guillaume de Beaufort. Comme ses prédécesseurs et peut-être davantage, Grégoire XI nourrit l'espoir de ramener le siège pontifical à Rome. Mais ce projet est sans cesse différé en raison de l'agitation qui règne dans les États pontificaux où la stabilité ramenée par le cardinal d'Albornoz, n'a guère survécu à son promoteur. Bien au contraire, la situation s'embrase en 1375 avec la Ligue de la Liberté, lorsque, soutenues par Florence, une série de villes du centre de la péninsule se révoltent contre les abus des recteurs pontificaux et s'affranchissent les unes après les autres de leur tutelle⁹.

Telles sont les circonstances dans lesquelles Catherine entreprend, en 1376, d'aller rencontrer Grégoire XI à Avignon, précédée de quelques semaines par certains de ses disciples et par Raymond de Capoue, le confesseur qui lui a été attribué à l'issue de l'examen subi lors du chapitre général des Dominicains à Florence en 1374. Arrivée dans la cité des papes en juin, Catherine y demeure jusqu'en septembre avant de reprendre, par voie de terre, le chemin de l'Italie, suivie de quelques mois par le Pape qui s'embarque à Marseille pour Rome où il rétablit officiellement le siège pontifical en janvier 1377¹⁰.

La tradition veut que, par sa venue à Avignon, Catherine ait convaincu le pape Grégoire XI de regagner son siège romain. En vérité, les motivations initiales de ce premier grand voyage de la jeune tertiaire dominicaine sont multiples et enchevêtrées. Tout d'abord, comme l'explique Raymond de Capoue dans la *Legenda Major* (en accord avec certains passages des lettres de Catherine), elle aurait été chargée d'une ambassade de paix par les Florentins, alors engagés contre le Pape

⁸ Sur l'influence exercée par la prophétesse Brigitte de Suède sur Urbain V puis sur Grégoire XI, cf. E. DUPRÉ THESEIDER, *I papi di Avignone e la questione Romana*, Firenze, Le Monnier, 1939, p. 190-210.

⁹ Sur la Ligue de la Liberté et la Guerre des Huit Saints, cf. J.-P. DELUMEAU et I. HEULANT-DONAT, *L'Italie au Moyen-Age, V^e-XV^e siècle*, Paris, Hachette Supérieur, 2000, p. 169 et p. 193-194.

¹⁰ Excepté le témoignage de Raymond de Capoue dans la *Légende majeure* et celui d'autres disciples au Procès de Venise on ne trouve aucune allusion à ce voyage, en particulier dans les chroniques florentines (cf. R. DE CAPOUE, *Vie...*, cit., p. 407-409 et R. FAWTIER et L. CANET, *La double...*, cit., p. 133 et suivantes). C'est pourquoi Fawtier a d'abord remis en cause l'existence même de ce voyage (R. FAWTIER, *Sainte Catherine...*, vol. 1, cit., p. 180-188), mitigeant son jugement par la suite (R. FAWTIER et L. CANET, *La double...*, cit., p. 142-149). Pour Dupré, on ne peut nier le voyage en soi, attesté par un mouvement de fonds de 100 florins « ex dono specialis per dominum papam » à Catherine. Il est vrai en revanche que l'on n'en trouve aucune trace dans les chroniques de Cristoforo da Piacenza, ni même chez le Siennois Francesco di Bartolomeo Casini. Cette absence s'explique sans doute par l'effervescence générale de cette période avignonnaise et par le caractère tout spirituel de l'intervention de Catherine (E. DUPRÉ THESEIDER, *I papi...*, cit., p. 218).

dans la Guerre des Huit Saints et frappés d'interdit pontifical¹¹. Par ailleurs, les bulles pontificales avec lesquelles Catherine rentre d'Avignon suggèrent qu'elle a sans doute aussi entrepris ce voyage pour des raisons plus personnelles : obtenir de Grégoire XI la double autorisation de fonder le monastère de Belcaro dans le Val d'Orcia, et de mener un apostolat itinérant en Toscane et donc d'accorder les sacrements dans une zone alors partiellement sous interdit¹². Ces projets personnels de Catherine s'inscrivent en fait dans un programme plus vaste de réforme de l'Église *in capite*, mais aussi par la base, programme auquel elle tente de s'employer elle-même, à son niveau. Enfin, et c'est sans doute là sa motivation essentielle, Catherine vient à Avignon pour répéter de vive voix au Pape ce qu'elle lui écrit en vain depuis des mois dans ses lettres : il doit lancer la croisade et réformer l'Église, initiatives qu'il lui sera plus aisé de prendre depuis son siège romain, lieu d'origine d'exercice de son autorité. La paix dans les États pontificaux n'est dès lors que le préalable indispensable au retour du pontife à Rome (et préférable à un recours systématique aux compagnies de soldats mercenaires). Ces conseils, Catherine ne les lui donne pas seulement en son propre nom : il s'agit de messages divins dont elle se sent dépositaire et que, selon la logique prophétique qui anime sa démarche, elle vient délivrer de vive voix au pontife, à l'instar des prophètes de l'*Ancien Testament* transmettant aux rois les messages de Yahvé¹³.

¹¹ Selon le témoignage de Raymond de Capoue, Catherine aurait été officiellement chargée, durant son séjour à Florence en mai 1376, de traiter la paix avec le pape. D'après cette version des faits, corroborée par la lettre T230 aux Huit de Guerre de Florence, les ambassadeurs florentins ne devaient jouer, initialement, qu'un rôle secondaire dans ces pourparlers, se bornant à ratifier *a posteriori* les accords passés par Catherine. En fait, une fois arrivée à Avignon, l'ambassade florentine refuse même de rencontrer la tertiaire qui se considérera comme abusée, sinon trahie. Elle s'en plaint du reste dans la lettre T234 à Buonarcorso di Lapo, représentant de la République de Florence à l'époque du séjour de Catherine dans cette ville.

¹² La première bulle, datée du 1^{er} juillet 1376 autorise Catherine à voyager avec un autel portatif permettant de faire célébrer la messe en tout lieu. La deuxième, non datée mais probablement de la même période, attache à Catherine trois confesseurs (Raymond de Capoue, Giovanni Tantucci et un troisième de son choix dans les ordres mendiants) investis du pouvoir d'absoudre les pénitents amenés par Catherine. La troisième bulle, datée du 17 août 1376, confirme Raymond de Capoue dans ses fonctions de directeur de Catherine et de son groupe de disciples (cf. R. FAWTIER et L. CANET, *La double...*, cit., p. 147, n. 1,2,3). En favorisant l'apostolat de Catherine en Toscane, le pape pense peut-être opposer une arme efficace à la prédication que les Fraticelles, taxés d'hérésie, continuent à mener avec succès auprès du peuple florentin, diffusant des idées anticléricales dans un climat de dévotion accrue pendant l'interdit et favorisant le développement d'une spiritualité qui se passe de la hiérarchie ecclésiastique. Le projet de fonder un monastère à Belcaro est signalé comme l'une des motivations du voyage avignonnais de Catherine par Dupré (E. DUPRÉ THESEIDER, « Santa Caterina... », cit., p. 365). La question de l'apostolat est évoquée quant à elle par Fawtier (R. FAWTIER et L. CANET, *La double...*, cit., p. 146-147). En fait, ces motivations probables s'articulent peut-être entre elles comme les deux versants d'une vie à la fois active (mouvement de l'apostolat) et contemplative (stabilité de la retraite dans un monastère).

¹³ Telle est par exemple la démarche de Samuel, se mettant en route, sur ordre divin, pour signifier à Saül qu'il est désormais rejeté de Dieu (1 Sam, 15,10). Dupré va même plus loin en suggérant que Catherine a pu être, sinon convoquée, du moins consultée par Grégoire XI en tant que prophétesse, ce qui expliquerait l'examen théologique auquel elle est à nouveau soumise à son arrivée à Avignon (E. DUPRÉ THESEIDER, *I papi...*, cit., p. 221-222). Cet interrogatoire, discret puisqu'il a lieu chez Catherine, émane d'ailleurs bien du pontife (E. DUPRÉ THESEIDER, « Santa Caterina... », cit., p. 366).

La question du retour à Rome est donc au centre de ces messages, comme en témoignent les nombreuses exhortations lancées dans ce sens par Catherine à Grégoire XI dans ses lettres :

« Io vi dico, padre in Cristo Gesù, che voi veniate tosto, come agnello mansueto: rispondete allo Spirito santo, che vi chiama. Io vi dico: venite venite venite e non aspettate el tempo, ché 'l tempo non aspetta voi » (T206).

L'appel lancé par Catherine se présente à la fois comme une parole personnelle revendiquée avec insistance (« io vi dico ») et comme le relais d'une instance supérieure (« lo Spirito santo ») dont Catherine se fait l'écho, le porte-parole, sinon le porte-voix. Les impératifs et les répétitions traduisent ici de façon emblématique le ton vibrant de ses exhortations. Mais sa rhétorique de persuasion ne repose pas exclusivement sur des ressorts émotifs : c'est aussi, en bonne dominicaine, par la force du raisonnement qu'elle cherche à redonner courage au pape. Tel est le cas dans la lettre T239 écrite à Avignon en août 1376, en réaction à une rumeur véhiculée à la curie par une mystérieuse lettre d'après laquelle une tentative d'empoisonnement attendrait le Pape à Rome : « bene gli confesso che del veleno se ne truova così a le tavole di Vignone e dell'altre città, come a quelle di Roma. [...] in ogni luogo si trovarà... » (T239). La comparaison entre Avignon et Rome permet ici de faire subtilement allusion aux risques d'empoisonnement qui pourraient tout aussi bien menacer le Pape en Provence. Mais la critique anti-avignonnaise ne va pas plus loin : Catherine se tient en deçà de toute rhétorique de la dépréciation de la cité des papes. Pour elle toutes les villes se valent et le péché ne s'attache pas davantage à une cité qu'à une autre. On ne trouvera pas dans ses lettres la représentation d'Avignon sous les traits de la « Babilonia falsa e ria » des sonnets de Pétrarque, eux-mêmes inspirés de la « puttana sciolta » des derniers chants du *Purgatoire* où Dante adapte à la cité provençale les images johanniques de la « meretrix » et de la « Babylon magna » appliquées dans l'*Apocalypse* à la Rome impériale de Néron, mais elles-mêmes dérivées des différents livres de l'*Ancien Testament* dans lequel elles se réfèrent à la Babylone de Nabuchodonosor, où le peuple élu est retenu en captivité¹⁴. Non seulement Catherine ne s'inscrit pas dans le sillage de cette dénonciation de la « captivité avignonnaise », mais la Provence revêt même chez elle une connotation très positive : c'est, selon la tradition véhiculée par la *Légende dorée*, la terre évangélisée par Marthe et Marie dont la prédication se serait exercée

¹⁴ Pour la description de Babylone qui enivre les nations et pour les images de sa chute dans les Livres des Prophètes, cf. Is, 21-23 et plus particulièrement Jr 51. L'image de la prostituée se trouve appliquée à Jérusalem, métaphore d'Israël épouse infidèle de Yahvé se vendant aux dieux étrangers dans Ez, 16. Ces différentes images vétéro-testamentaires se retrouvent tissées ensemble dans la description de la Babylone de l'*Apocalypse* (Ap, 17-18). Ces images bibliques se superposent dans le final de la vision de Dante au Paradis terrestre (*Purgatoire*, XXXII, 148-160, et en particulier v. 149). Cette nouvelle application de l'image de Babylone à Avignon sera reprise par Pétrarque entre autres dans les sonnets 136, 137 et 138 de son *Canzoniere*. Pour une description de cette tradition littéraire, voir E. 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*, Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, XIX, Università degli studi di Perugia [15-18 octobre 1978], Todi, Accademia Tudertina, 1981, p. 259-309.

en particulier à Marseille et à Aix-en-Provence. C'est aussi la terre où se trouve la tombe de Marthe, et en tant que telle un lieu de pèlerinage pour les moniales du couvent de sainte Marthe à Sienne, auxquelles Catherine écrit en 1367 : « E così fornita la navicella dell'anima nostra, andaremo a visitare el luogo santo de la beata santa Marta, di quella innamorata spedaliera che ricevette Cristo uomo e Dio » (T30). Sanctifié par la tombe de Marthe (« luogo santo »), le sol de Provence se présente ainsi chez Catherine comme une terre sacrée¹⁵.

Si la Provence apparaît comme la terre de Marthe et de Marie, disciples de Jésus, la terre romaine permet de se rapprocher encore davantage du Christ, puisqu'il s'agit de la ville des apôtres Pierre et Paul. C'est le sens profond du voyage de Catherine dans la ville éternelle. Grégoire XI s'y rétablit donc en 1377 pour y mourir l'année suivante. Mais son successeur Urbain VI est bientôt confronté à l'élection d'un autre pape, Clément VII, qui retourne s'installer à Avignon, inaugurant ainsi le Grand Schisme d'Occident¹⁶. C'est pour venir soutenir Urbain VI dans cette épreuve que Catherine se rend en 1378 à Rome où elle mourra en 1380.

Sur le plan de l'écriture, l'image de Rome évolue dans les lettres de Catherine et on peut distinguer dans le traitement stylistique de la ville éternelle deux moments principaux, articulés autour de 1378, date charnière de la confrontation de Catherine avec la Rome réelle. Auparavant, c'est une image idéalisée que l'on trouve dans ses lettres. Rome y apparaît, spécialement dans ses lettres à Grégoire XI durant la période qui précède le retour du pontife sur son siège romain, comme la ville des « glorieux » apôtres, le « luogo di santo Pietro e di santo Pavolo »¹⁷. Plus particulièrement, c'est à Pierre, le Prince des apôtres, celui sur lequel le Christ choisit de fonder son Église, qu'est associée la ville éternelle : « el luogo del glorioso pastore santo Piero, di cui vicario sete rimaso » (T206)¹⁸. Rome est en effet le siège de Pierre qui en fut le premier évêque, mais le terme de « luogo »

¹⁵ Cf. J. DE VORAGINE, *La légende dorée*, trad. Teodor de Wyzewa [1911], Paris Seuil, 1998, p. 375-376, 339. Catherine accentue ici l'association traditionnelle de la figure de Marthe à l'action, par une allusion indirecte au voyage en bateau qu'elle aurait accompli avec sa sœur Marie et son frère Lazare vers la Provence. Même s'il ne s'agit encore pour elle que d'un pèlerinage en esprit, effectué à bord du fragile esquif de l'âme (« la navicella dell'anima nostra »), tout se passe comme si ce voyage maritime devait préfigurer une forme de traversée, de *passaggio*.

¹⁶ Grégoire XI quitte Avignon le 13 septembre 1376. L'itinéraire consiste à longer la côte de Provence et d'Italie, mais les vents d'équinoxe s'acharnent, un cardinal meurt en route, deux galères sont englouties en vue de l'île d'Elbe et une partie des archives noyées. Le voyage dure ainsi quatre mois, avec de longs arrêts dans certains ports en vue d'arrangements diplomatiques. Grégoire XI débarque le 18 octobre à Gênes, d'où il repart le 28 octobre. Après une série d'escales à Livourne le 7 novembre, à Piombino le 15 novembre, à Orbetello le 30 novembre, il atteint Corneto le 6 décembre et entre finalement à Rome le 17 janvier 1377 (R. FAWTIER et L. CANET, *La double...*, cit., p. 157 ; N. DENIS-BOULET, *La carrière...*, cit., p. 142, n. 1).

¹⁷ Cf. aussi la lettre T252 à Grégoire XI : « Pregovi, per l'amore di Cristo crocifisso, che, più tosto che potete, n'andiate al luogo vostro de' gloriosi Petro e Pavolo » ou la T234 à Buonacorso di Lapo : « Ecco che ora [il Santo Padre] ne viene a la Sposa sua, cioè al luogo di santo Pietro e di santo Pavolo ». Dérivée de l'*Ancien Testament* où elle désigne Yahvé et Israël, la symbolique des époux renvoie dans la tradition chrétienne, à Dieu et à l'âme du fidèle en premier lieu, en second lieu au Christ et à l'Église. Pour Catherine, l'Église réside donc à Rome où son époux, le pontife, vient la rejoindre.

¹⁸ Cf. aussi la lettre T206 à Grégoire XI, de mars 1376 : « Rispondete a Dio che vi chiama che veniate a tenere e possedere el luogo del glorioso pastore santo Piero, di cui vicario sete rimaso ».

renvoie sans doute ici plus précisément, comme dans le cas de Marthe, à la tombe de l'apôtre sur laquelle, selon tradition, est édifiée la grande Basilique, une tombe qui, par métonymie, symbolise l'héritage spirituel laissé par Pierre à ses successeurs : « el luogo del vostro antecessore e campione appostolo Pietro : voi, come vicario di Cristo, dovete riposarvi nel luogo vostro proprio » (T196). C'est en effet sur la tombe de Pierre, sur son héritage, que repose l'autorité des pontifes romains et en particulier le pouvoir des clefs du Ciel, qui figurent sur leur emblème :

« Voi tenete le chiavi, e a cui voi aprite, si è aperto, e a cui voi serrate, è serrato. Così disse el dolce e buono Gesù a Pietro, el cui luogo voi tenete : "Cui tu scioglierai in terra, sarà sciolto in cielo, e cui tu legherai in terra, sarà legato in cielo" » (T218).

Dans cette lettre écrite entre juin et septembre 1376, durant le séjour avignon-nais de Catherine, l'écho de Matthieu 16, 19 permet à l'épistolière de souligner l'origine et la filiation de ce pouvoir personnellement conféré par le Christ à Pierre, et de là, transmis à ses successeurs¹⁹. Si Catherine ne conteste pas que ce pouvoir spirituel puisse s'exercer en tout lieu, Rome apparaît néanmoins comme le cadre privilégié de cette transmission et comme la ville des origines de l'Église.

À partir de 1378, avec le schisme, au moment où Catherine vient résider dans la ville éternelle, Rome se charge dans son écriture de nouvelles connotations. D'une part, sa confrontation avec la Rome réelle fait émerger l'image d'une ville qui ne vaut finalement pas mieux que les autres. C'est une forêt si âpre que même les ermites appelés par Catherine à venir y soutenir Urbain VI renâclent à la rejoindre, comme elle le suggère ironiquement dans une lettre à Guillaume Flete : « e non dubitate di non avere del bosco : ché qui [a Roma] à de' boschi e delle selve » (T326). Rome est en effet le lieu de tous les péchés du haut clergé en particulier : la simonie pratiquée par les prélats, puis leur orgueil face aux tentatives de réforme morale menées par Urbain VI, et enfin leur hérésie dans la contestation de l'autorité du pontife et l'élection d'un antipape :

« innunque io mi vollo, non ò dove riposare el capo mio. Se io mi vollo costì [Roma] – che dove è Cristo debba essere vita eterna –, e io veggio che nel luogo vostro, che sete Cristo in terra, si vede lo 'nferno di molte iniquità, col veleno de l'amore proprio ; el quale amore proprio gli [i cardinali elettori dell'antipapa] à mossi a levare el capo contra di voi, non volendo sostenere la Santità vostra che vivessero in tanta miseria » (T305 à Urbain VI, du 18 septembre 1378).

Rongée par le poison de l'orgueil, Rome apparaît alors comme un véritable « enfer », n'échappant pas à la corruption morale qui semble alors s'étendre à toutes les villes de l'époque (« innunque io mi vollo »).

Mais cette image très négative de la Rome réelle n'évince pas, dans les lettres de l'époque, celle de la Rome idéalisée des origines qui, comme par un effet de compensation, s'enrichit d'une nouvelle connotation avec l'évocation du sang des

¹⁹ Matthieu 16, 19 : « Tibi dabo claves regni caelorum ; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum in caelis ».

martyrs qui « bout » et « crie » encore sur ce sol, comme Catherine l'écrit entre autres à son disciple Stefano Maconi et au capitaine Alberico da Barbiano :

« E il sangue di questi gloriosi martiri – che con tanto fuoco d'amore dierono il sangue per amore del sangue, e la vita per amore della vita – tutto bolle, invitando te e gli altri che veniate a sostenere per gloria e loda del nome di Dio e della santa Chiesa, e a provazione delle virtù » (T329).

« O fratello e figliuoli carissimi, voi sete cavalieri entrati nel campo per dare la vita per amore della vita, dare el sangue per amore del sangue di Cristo crocifisso. Ora è il tempo de' martiri novelli: voi sete e' primi che avete dato el sangue. [...] State nel campo col gonfalone della santissima croce; pensate che 'l sangue di questi gloriosi martiri sempre grida nel cospetto di Dio, chiedendo sopra voi l'adiutorio » (T347).

L'image du sang bouillonnant traduit l'idée du souvenir encore vif des martyrs romains, qui appelle de nouveaux martyrs pour défendre Urbain VI, « vero papa ». Les premiers de ces nouveaux martyrs sont, aux yeux de Catherine, les soldats du capitaine Alberico da Barbiano tombés pour la défense du Château Saint-Ange contre les troupes de l'antipape Clément VII, des soldats que Catherine considère comme de véritables croisés engagés pour la défense d'une sainte terre. En effet, si Rome ne doit pas tomber entre les mains de l'antipape, c'est qu'elle est le « jardin du Christ », « le principe de la foi » : « Pensate che questa terra [Roma] è il giardino di Cristo benedetto, ed è el principio della nostra fede » (T347), « questa santa terra [Roma], la quale Dio manifestava la dignità sua chiamandola il suo giardino » (T329). Rome apparaît donc comme la « santa terra », en écho à la « Terra Santa », expression par laquelle Catherine désigne Jérusalem où elle souhaite ardemment se rendre depuis ses plus jeunes années²⁰.

Le voyage à Jérusalem revêt dans les lettres de Catherine la double dimension de la croisade et du pèlerinage.

L'idée d'une croisade visant à libérer la Terre sainte apparaît dès 1373 dans une série de lettres à des puissants où Catherine se fait l'écho de l'appel lancé en 1371 par Grégoire XI. Pour Catherine, le « Santo Passaggio » vise à faire face aux récentes avancées des Ottomans en Méditerranée, comme elle l'écrit à Élisabeth, reine de Hongrie :

« Credo che aviate inteso come i Turchi a più possa perseguitano e' cristiani, tollendo le terre della santa Chiesa; per la qual cosa el padre santo è disposto e apparecchiato a fare uno principio d'uno santo passaggio sopra di loro » (T145)²¹.

Ainsi qu'elle l'explique à Grégoire XI, la croisade présente aussi un bénéfice secondaire pour les chrétiens, celui de canaliser la violence des soldats mercenai-

²⁰ Cf. la lettre T235 à Charles V, roi de France : « Io vi prego che non siate più così, operatore di tanto male, e impacciato di tanto bene quanto è la ricuperazione della Terra-santa, e di quelle anime tapinelle che non partecipano el sangue del Figliuolo di Dio ».

²¹ Cf. aussi la lettre T218 à Grégoire XI, de juin-septembre 1376 : « Su, padre, mandate in effetto el proponimento che avete fatto, dell'avenimento vostro e del santo passaggio, al quale vedete che l'infedeli v'invitano, venendo a più possa a tollarvi el vostro ».

res sur les Infidèles et de favoriser ainsi la pacification du monde chrétien : « Poi di subito vuole e vi comanda el nostro dolce Salvatore che voi rizziate el gonfalone de la santissima croce sopra gl'infedeli, e tutta la guerra si levi e vadane sopra di loro » (T229)²².

Mais par-delà ces motivations somme toute liées aux circonstances, on retrouve aussi chez Catherine les finalités traditionnelles de la croisade que sont la conversion des Infidèles et la libération du Saint Sépulcre. D'une part en effet, la croisade s'inscrit pour elle dans la vocation missionnaire universelle de l'Église dont le but est, comme elle le rappelle à Grégoire XI de « racquistare le tapinelle anime degl'infedeli che non partecipano el sangue de lo svenato e consumato Agnello » (T209). D'autre part, comme à l'époque de la toute première croisade, il s'agit pour Catherine d'aller « libérer » le tombeau du Christ, c'est-à-dire de reconquérir la Terre Sainte retombée aux mains des Ottomans depuis 1244, ainsi qu'on peut le lire dans une lettre à Bartolomeo Smeducci da Sanseverino²³ :

« E io v'invito, da parte di Cristo crocifisso, a darlo el sangue vostro per lo sangue suo, quando verrà el tempo aspettato da' servi di Dio, d'andare a racquistare quello che ci è tolto, cioè 'l luogo santo del sepolcro di Cristo, e sì l'anime degl'infedeli, che sono nostri fratelli, ricomperati del sangue di Cristo come noi : e 'l luogo trare delle mani loro, e l'anime loro delle mani delle dimonia e della loro infideltà » (T374).

Cette Terre Sainte, sacralisée par le tombeau du Christ, apparaît comme l'archétype des « luoghi santi » évoqués jusqu'ici : le sol de Provence sanctifié par la tombe de Marthe ou le sol romain par la tombe de Pierre. Plus encore que ces autres lieux, la Terre Sainte exerce sur Catherine un irrésistible appel au pèlerinage.

Jérusalem se présente en effet avant tout chez Catherine comme le but d'un pèlerinage qu'elle souhaite entreprendre sur le modèle de Brigitte de Suède²⁴. Par un jeu métonymique déjà observé pour les autres tombes, le « Saint Sépulcre » désigne ici Jérusalem. Cette ville est omniprésente dans l'écriture de Catherine dans la mesure où elle est le théâtre de la Passion du Christ dont l'image sature littéralement sa prose. Toutefois, Jérusalem n'est jamais explicitement nommée dans ce cas, et le terme de « Yerusalem » que l'on trouve par ailleurs dans ses lettres, est exclusivement réservé à la Jérusalem céleste, la cité de Dieu, comme dans cette lettre à Pietro del Monte Santa Maria : « venendo quello punto dolce de la morte,

²² Cf. aussi la lettre T140 au condottiere anglais John Hawkwood : « Adunque io vi prego dolcemente in Cristo Gesù che, poi che Dio à ordinato, e anco el santo padre, d'andare sopra gl'infedeli, e voi vi diletate tanto di far guerra e di combattere, non guerreggiate più i cristiani, però che offendete Iddio, ma andate sopra di loro ; ché grande crudeltà è che noi, che siamo cristiani, membri legati nel corpo de la santa Chiesa, perseguitiamo l'uno l'altro. » Notons qu'il s'agissait déjà de l'une des motivations de la première croisade (J. LE GOFF, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 1982, p. 55).

²³ *Ibid.*, p. 56.

²⁴ Brigitte de Suède entreprend le pèlerinage de Terre sainte en 1371 ; sur le chemin de son retour, elle s'arrête à Chypre en septembre 1372, puis rentre à Rome pour y mourir en 1373 (N. DENIS-BOULET, *La carrière...*, cit., p. 79-82).

torniamo con la vittoria ne la città vera di Ierusalem, visione di pace, dove noi non troveremo la carne che voglia ribellare a lo spirito » (T170).

D'une certaine manière, la dynamique qui anime Catherine se transforme progressivement. Ainsi le pèlerinage à Jérusalem, initialement envisagé par Catherine et rendu impossible par les conquêtes ottomanes, se transforme-t-il d'abord en croisade, la croisade étant alors subordonnée au pèlerinage et considérée comme un moyen d'ouvrir aux pèlerins la route, le passage vers Jérusalem²⁵. Mais ce projet passe ensuite lui-même au second plan avec l'émergence du schisme en 1378, se transformant cette fois en croisade intérieure contre les schismatiques. Jérusalem semble ainsi sortir du champ de vision dans les dernières lettres de Catherine, pourtant cette ville n'en reste pas moins le but ultime de son voyage, le point de fuite vers lequel sont tendus ses déplacements, l'horizon qu'elle désigne aux chrétiens, la cité idéale.

Dans ce sens, tout se passe comme si, en repartant d'Avignon, Catherine refaisait à l'envers la route des apôtres, depuis la Provence jusqu'à Rome, puis de là, tendue vers une inaccessible Jérusalem. Ce grand voyage, réalisé en partie seulement, trace ainsi une ligne de force vers l'Est, vers le soleil levant où doit apparaître le Christ de la Parousie, vers Jérusalem, lieu des origines et de la fin des temps, horizon oriental où apparaît puis disparaît la procession biblique, dont l'itinéraire forme ainsi une boucle, dans la vision de Dante au Paradis terrestre²⁶.

L'« iter ierosolamitanum » : sens du voyage, sens de l'histoire

L'*iter ierosolamitanum* (voyage à Jérusalem) apparaît dans les lettres de Catherine comme un voyage sans retour tant au plan individuel qu'au plan collectif et cette irréversibilité, concrètement liée aux multiples périls qui jalonnent la grande traversée, se charge également d'autres significations. Au plan individuel, Jérusalem est présentée comme le lieu où les croisés sont appelés à laisser leur vie en versant leur sang pour le Sang du Christ, comme l'écrit par exemple Catherine à Bartolomeo Smeducci da Sanseverino dans la lettre que nous venons de citer.

En d'autres termes, les croisés versent leur sang en échange du sang versé par le Christ sur la croix pour la rédemption des hommes. Jérusalem apparaît en fait comme le lieu où les croisés verront Dieu face à face, ainsi qu'on peut le lire entre autres dans une lettre à Bartolomeo Dominici : « Dio ci conduca in quello luogo due noi ci vedremo a faccia a faccia con lo Dio nostro » (T127). Cette promesse est directement dérivée de la fin de l'*Apocalypse* où elle est associée à la descente de la Jérusalem céleste²⁷. Il s'agit donc d'une hyperbole désignant le paradis, la vie éternelle, le salut garanti à ceux qui, en se croisant, obtiennent l'indulgence plénière. Qu'il recouvre le sens de croisade ou celui de pèlerinage, l'« andare al Santo Sepolcro » correspond donc dans l'esprit de Catherine à un voyage sans retour.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 77, n. 1.

²⁶ Cf. *Purgatoire XXXII*, 16-17.

²⁷ Cf. Ap 21, 2 : « et civitatem sanctam Hierusalem novam vidi descendentem de caelo a Deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo ».

Il en va de même au plan collectif pour l'expression « fare il Santo Passaggio ». Le pontife et, à sa suite, l'ensemble des chrétiens, doit accomplir, par voie maritime, un premier « passage » d'Avignon vers Rome, pour s'embarquer ensuite dans le « Grande Passaggio » vers Jérusalem où il accomplira l'ultime passage, celui de la vie terrestre à la vie éternelle. Le Passage permet donc, *in fine*, aux chrétiens de se rapprocher de Dieu. On retrouve en fait, dans le « Santo Passaggio » catherinien, la dimension initialement pénitentielle de la croisade qui, au XI^e siècle, devait permettre aux chrétiens de se purifier de leurs péchés et de retrouver la paix avec leur créateur²⁸. Dans ce sens, le voyage à Jérusalem est symboliquement celui de l'*homo viator* en route vers son créateur.

Créé par amour, par Dieu, l'homme aspire en effet à Le rejoindre et à atteindre ainsi la fusion avec Lui, explique Catherine dans une lettre à Regina della Scala : « Dico che l'anima, che averà trovato amore nell'affetto di Cristo crocifisso [...] vorrà stare come peregrina o viandante in questa vita, che attende pure di giognare al termine suo » (T29). Rejoindre Dieu, « andare al fine suo, 'l quale fine era Dio, e però [per ciò] era creato l'uomo » (T207), comme on peut le lire dans une lettre aux seigneurs de Florence, tel est le but dans lequel l'homme a été créé et qu'il cherche à atteindre sa vie durant.

La finalité est ainsi posée dès le début et la fin rejoint l'origine dans ce voyage à Jérusalem qui se présente, au plan eschatologique, comme un voyage vers la fin des temps. Conformément à l'étymologie alors présumée du nom de cette ville, « Yerusalem » est pour Catherine une « visione di pace »²⁹. Cette paix éternelle est en fait celle de la Jérusalem messianique évoquée plus haut, la cité sainte et resplendissante de l'*Apocalypse* qui descend du Ciel à la fin des temps, au moment, justement, où il est dit que les hommes verront la face de Dieu³⁰.

Entreprendre le grand voyage vers Jérusalem, c'est donc se rapprocher à la fois de l'endroit où Jésus a été crucifié et de l'endroit où l'Agneau, le Christ ressuscité, doit revenir à la fin des temps. Outre sa dimension spatiale, le voyage à Jérusalem revêt donc une dimension temporelle : c'est le franchissement de la dernière étape de l'histoire du salut.

Ce retour aux origines de la Chrétienté est non seulement le sens du voyage désiré par Catherine, mais aussi le sens de l'histoire du salut, une éternité qui n'est pas immobile. C'est ce que rappelle fréquemment Catherine qui considère les événements de son temps *sub specie aeternitatis*, c'est-à-dire en les replaçant sur le plan de l'histoire du salut dont elle rappelle les principales étapes : la création, la Chute ou le bannissement d'Adam hors du Jardin d'Éden, la crucifixion et rédemption des hommes tous appelés à se réconcilier avec Dieu avant le retour final du Christ, le jugement dernier et l'avènement définitif de la cité de Dieu.

Cette Jérusalem céleste, sur la place de laquelle les arbres de Vie fructifient toute l'année, apparaît comme l'Éden de la *Genèse* retrouvé dans l'*Apocalypse*³¹.

²⁸ Cf. A. VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires, le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 95-99.

²⁹ Par exemple dans la lettre T170 citée plus haut.

³⁰ Cf. Ap 22,4 : « et videbunt faciem eius et nomen eius in frontibus eorum ».

³¹ Cf. Ap 22,2 : « in medio plateae eius et ex utraque parte fluminis lignum vitae adferens fructus duodecim per menses singula reddentia fructum suum et folia ligni ad sanitatem gentium ».

C'est peut-être là l'origine des nombreuses métaphores végétales qui émaillent la prose de Catherine, en particulier ses descriptions de l'Église des temps futurs. Comme elle l'écrit en effet à l'abbé de Lézat, l'Église doit être (et sera) un jardin fleuri « pieno di fiori odoriferi » (T226), dans un éternel printemps : « Non dico che la Sposa di Cristo non sia perseguitata, ma credo che rimanrà en fiore come die rimanere » (T109). La fin des temps, l'horizon ultime que Catherine désigne à ses destinataires, ne se présente donc pas chez elle comme un hiver ou comme l'automne d'un monde qui vieillit, mais au contraire comme la belle saison dont la venue semble parfois imminente. Certaines lettres annoncent en effet l'approche de la saison des fleurs, le printemps, comme cette missive adressée à Raymond de Capoue : « Godete godete ed essultate, ché 'l tempo s'appressima che la primavera ci porgerà e' fiori odoriferi » (T226). Dans une lettre à Soderini, on comprend que le signe annonciateur de ce printemps du monde, est l'intérêt manifesté par Grégoire XI pour la croisade, un intérêt que Catherine compare au parfum d'une fleur à peine éclos :

« [...] Questo dico per l'odore del fiore che comincia a uprire : per lo santo passaggio, el quale ora el padre santo, el nostro Cristo in terra, à commesso a volere sapere la santa disposizione e volontà de' cristiani, se volranno dare la vita a racquistare la Terra-santa » (T131).

Cette métaphore printanière semble confirmer l'idée que l'appel à la croisade lancé par le pontife marque bien le franchissement d'une étape décisive qui annonce elle-même la phase finale de l'histoire du salut, la saison des fruits, l'été du monde, comme on le comprend dans cette lettre à Grégoire XI : « però che pare che la primavera voglia produciare i fiori : tosto dunque ne verranno i frutti, poi che 'l fiore comincia a venire » (T218)³². Et la venue de cet été est elle-même annoncée avec de plus en plus d'assurance : « Godete ed essultate », écrit Catherine à Raymond de Capoue « ché 'l tempo de la state ne viene » (T219). Les temps sont donc proches où les arbres de Vie, semblables à celui du jardin d'Éden, fructifieront à nouveau dans l'éternel été d'un paradis retrouvé dans la cité de Dieu³³.

Ainsi le voyage à Jérusalem, dont Rome serait la première étape, permet-il de boucler la boucle d'un temps pourtant linéaire, d'atteindre la paix promise à la fin des temps en revenant aux origines chrétiennes. Mais dans l'histoire du salut, l'avènement de la paix messianique est précédé par une série de fléaux.

³² La métaphore des fleurs annonçant les fruits se trouve déjà dans le *Purgatoire* de Dante qui, s'étant endormi au son d'un chant ineffable après la vision de l'arbre du Paradis terrestre soudain couvert de fleurs, utilise, pour évoquer son réveil, un renvoi à l'épisode de la Transfiguration et l'image du pommier qui s'y associe. Cet arbre, qui apparaît alors en fleur aux apôtres, préfigure l'arbre couvert des fruits dont se nourrissent les anges, de même que la Transfiguration dont ils ont été témoins préfigure la vision de Dieu dont les justes jouiront eux-mêmes durablement au Paradis (*Purgatoire*, XXXII, 73-75).

³³ Cf. Ap 22, 2 et Gn 2,9.

Quête identitaire et reconquêtes

Le sentiment d'entrer dans la dernière phase de l'histoire s'explique sans doute par les nombreuses crises qui frappent la chrétienté depuis la Grande Peste noire de 1348 avec ses désastreuses conséquences économiques, démographiques et morales décrites par Boccace, jusqu'au Grand Schisme d'Occident dont il faut bien mesurer les retombées spirituelles pour les fidèles alors plongés dans d'affreux doutes quant à la validité des sacrements qu'ils reçoivent. D'une certaine manière, ce déchirement est senti comme le couronnement d'une crise identitaire plus ancienne dans l'Église, une crise à la fois politique et morale.

Pour ce qui est de la crise politique, elle est symbolisée par les atteintes successivement portées aux centres de l'Église et aux territoires sur lesquels s'exerce son pouvoir spirituel et temporel. La destruction du tombeau du Christ en 1009 sous l'occupation perse de Jérusalem constitue une sorte de blessure originelle dans la perte des territoires sacrés (la première croisade est lancée en 1099). En 1309, le transfert de la papauté de Rome à Avignon marque une seconde étape de ce processus d'éloignement des centres symboliques de l'Église des origines.

Les territoires sur lesquels s'exerce le pouvoir de l'Église subissent des atteintes semblables. La progression des Ottomans en Méditerranée au XIV^e siècle marque le recul de l'espace chrétien face aux Infidèles³⁴. Il en va de même sur le plan du pouvoir temporel de l'Église. Couronnant les multiples tentatives d'émancipation qui avaient perturbé les États pontificaux tout au long du XIII^e siècle, la Ligue de la Liberté qui se forme en 1376 marque le soulèvement d'une série de villes contre le pape et leur affranchissement temporaire³⁵. À ce moment-là, l'espace sur lequel s'exerce le pouvoir temporel du pape n'a jamais été aussi restreint³⁶. Par ailleurs, l'influence croissante des cardinaux semble menacer le pouvoir du pontife lui-même tandis que l'exil avignonnais traduit la domination exercée par le roi de France sur la papauté. Avec le schisme de 1378, c'est le pouvoir spirituel du pape qui est désormais remis en cause par une partie des chrétiens.

Tout se passe en fait comme si ces atteintes successives d'une part aux territoires du sacré, et d'autre part au pouvoir pontifical lui-même, entraînaient chez Catherine la nostalgie d'un centre de l'Église. Et cette perte semble appeler chez elle une reconquête, qu'il s'agisse de réaffirmer la puissance et l'autonomie du pouvoir pontifical ou de reconquérir ces centres du sacré que sont Rome et Jérusalem, sur le plan territorial, concret, ou au niveau symbolique.

³⁴ Pour ce qui est de la Terre Sainte, Jérusalem est reprise aux croisés par Saladin en 1187, et elle sera dévastée par les Mongols en 1250 avant de tomber sous la domination des Mamelouks et des Ottomans. Acre et Tyr tombent entre leurs mains en 1291. En Europe orientale, les Ottomans font des avancées considérables sous Murat 1^{er} (1359-1389) : ils conquièrent la Macédoine, la Thrace orientale et la Bulgarie (victoire d'Andrinople en 1363 et de Kosovo en 1389), puis s'étendent en Anatolie et jusqu'aux frontières hongroises entre 1393 et 1395 en Valachie (victoire de Nicopolis en 1396).

³⁵ Cf. *supra*, note n. 9.

³⁶ Même la République romaine proclamée sous Cola di Rienzo s'était, dans ses débuts tout au moins, développée avec l'accord du pontife (J.P. DELUMEAU et I. HEULANT-DONAT, *op. cit.*, p. 189-190).

Au moment du schisme, la crise identitaire se pose avec une acuité particulière car, dès lors, les ennemis ne sont plus seulement les Infidèles, ce sont aussi les schismatiques : ils se trouvent donc à l'intérieur même du camp chrétien. En vérité, cette question de l'identification de l'ennemi, si symptomatique de la crise identitaire que traverse alors la chrétienté, est récurrente chez Catherine qui l'aborde sous des angles différents au fil de sa correspondance, adaptant sa réponse à la situation politique du moment. En 1374, à l'époque où elle essaie de fédérer des énergies pour réaliser la croisade afin de rejeter, comme nous l'avons vu plus haut, toute la violence hors de la chrétienté, les véritables ennemis sont pour elle les infidèles, même si, peu à peu, elle en vient à voir potentiellement dans ces futurs convertis des plantes nouvelles, susceptibles de régénérer le jardin de l'Église :

« O quanto diletto sarà quello, se noi vedessimo che 'l popolo cristiano desse el condimento de la fede all'infedele! Perché poi, avendo ricevuto il lume, venrebbe a grande perfezione, sì come pianta novella, avendo perduta la freddezza delle infedeltà e ricevendo el caldo e lume de lo Spirito santo per la santa fede, e produciarebbe fiori e frutti delle virtù nel corpo mistico de la santa Chiesa » (T218).

En 1376, au moment où Catherine s'emploie à convaincre Grégoire XI de lever l'interdit lancé contre Florence, elle n'a de cesse de rappeler au pontife que les Florentins ne sont pas ses ennemis, mais de simples brebis égarées qu'en bon pasteur il se doit de ramener au bercail, c'est-à-dire de réintégrer dans l'Église :

« la dolce e prima Verità, che dice che il buono pastore, poi che egli à trovata la pecorella smarrita, egli se la pone in sulla spalla e rimettela nell'ovile. Così farete voi, padre, però che la vostra pecorella smarrita, poi che ella è ritrovata, la porrete in su la spalla dell'amore e mettarcela nell'ovile de la santa Chiesa » (T229).

Si le souci de Catherine était alors de faire lever l'excommunication lancée contre les Florentins, ses positions sont en revanche sans appel à l'époque du schisme, en 1378. À ce moment-là, il ne fait pour elle aucun doute que les ennemis se trouvent désormais parmi les chrétiens : ce sont les cardinaux schismatiques. L'excommunication, naguère critiquée pour les Florentins, semble désormais justifiée à ses yeux pour ces hérétiques qui, ne reconnaissant pas l'autorité spirituelle du pape, se sont en quelque sorte déjà coupés eux-mêmes de la tête de l'Église³⁷. S'il apparaît donc que les mesures doivent évoluer en fonction des situations po-

³⁷ Pour justifier l'élection de l'antipape Clément VII, les cardinaux schismatiques avaient allégué un vice de forme lors de l'élection d'Urbain VI (qui aurait eu lieu sous la pression populaire). Dans la lettre T310 qu'elle adresse à trois d'entre eux, Catherine ne nie pas qu'un pape ait été intronisé sous la peur, mais s'appuyant sur les dires des cardinaux eux-mêmes, elle rappelle qu'il s'agit de Messire de Saint Pierre, le cardinal Tebaldeschi et non Bartolomeo Prignano : « S'io mi vollo alla elezione ordinata, per la bocca vostra abiamo saputo che voi lo elegeste canonicamente, e non per paura. Detto abiamo che quello che mostraste per paura fu misser di San Pietro. Chi mi mostra la elezione ordinata con che elegeste misser Bartolomeo, arcivescovo di Bari, el quale è oggi papa Urbano VI, fatto in verità? Nella solennità fatta della sua coronazione c'è mostrata questa verità. Che la solennità sia fatta in verità, ci mostra la riverenzia che li faceste, e le grazie domandate a lui, e voi averle usate. In tutte quante le cose non potete dinégare questa verità altro che con menzogne. »

litiques, la logique, elle, reste cependant la même : il s'agit de garantir la cohésion du groupe en rejetant la guerre et l'ennemi à l'extérieur de la communauté.

En vérité, le problème d'identification de l'ennemi, extérieur ou intérieur, et la dialectique d'inclusion et d'exclusion dont il s'accompagne, participent d'une quête identitaire plus profonde encore, liée à la corruption des valeurs fondatrices de l'Église, au plan moral.

Catherine déplore sans relâche les dérives mondaines du clergé, « i difetti delle creature, e' quali si commettono comunemente nella religione cristiana, massimamente ne l'ordine chericato » (T364), comme elle le souligne dans une lettre à Urbain VI où elle qualifie par ailleurs la corruption du clergé de « fradicium ». Avec l'abbé Lézat, la cible de ses critiques se précise :

« singularmente l' à per male Cristo tre perversi vizii : della immundizia, della avarizia e de la infiatà superbia, la quale regna, ne la Sposa di Cristo, ne' prelati che none attendono ad altro che a delizie, a stati e a grandissime ricchezze » (T109).

La corruption du clergé concerne donc plus particulièrement les excès des prélats dont elle dénonce les péchés. Au luxe et au nicolaïsme visés dans ce passage, s'ajoutent un peu loin le népotisme (« la troppa tenerezza dei parenti », T109) et surtout la simonie. Comme Dante, qui faisait condamner par saint Pierre lui-même l'importance accordée à l'argent dans la politique de l'Église sous Boniface VIII, Catherine stigmatise à son tour ce péché qui souille le ventre même du corps de l'Église (« el ventre della santa Chiesa », T364)³⁸. En effet, les bénéfices spirituels ne peuvent faire l'objet d'aucun marchandage, comme le lui révèle le Christ qui appelle à chasser une nouvelle fois les marchands du Temple : « Non simonia, non le grandi delizie ; non giocatori del sangue, che quello de' povari e quello della santa Chiesa sia giocato tenendo barattaria, nel luogo che debba essere tempio di Dio » (T305). Si Catherine rapporte cette révélation à Urbain VI, c'est que l'Église a désormais atteint un niveau de corruption inouï : « [Dio] àvi posto in tempo nel quale abonda più la iniquità ne' sudditi che abbondasse già è grandissimo tempo » (T291).

Comme chez Dante, les péchés du haut clergé s'opposent chez Catherine aux vertus des fidèles de l'Église primitive dont elle évoque le souvenir avec nostalgie : ce sont les figures déjà citées de Pierre, Paul, Marthe et de martyrs romains comme Lucie, auxquelles s'ajoutent celles des anciens pasteurs, cités en exemple à Grégoire XI, comme en écho aux premiers évêques de Rome énumérés par saint Pierre sous la plume de Dante : « Or vogliamo noi avere quella gloriosa fame che àno avuta quelli santi e veri pastori passati, e spegnare in noi questo fuoco, cioè dell'amore di sé? Facciamo come ellino, che col fuoco spegnevano el fuoco » (T185).

Si Catherine propose au pontife le modèle des anciens pasteurs, « i pastori passati », c'est, d'une part, en vertu de la priorité absolue qu'ils ont accordée à leur rôle spirituel :

³⁸ Cf. *Paradis*, XXVII, 40-54.

« Ma e' pare che la somma ed eterna bontà [...] 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 » (T206).

L'allusion faite ici à la pauvreté est un hapax dans l'œuvre de Catherine dont on ne peut d'ailleurs pas rapprocher les positions des thèses défendues par les Spirituels franciscains sur la pauvreté absolue, l'*usus pauper* prôné en particulier par Jean Olieu et condamné depuis 1323 par la bulle de Jean XXII (*Cum inter nonnullos*). De même, la condamnation du pouvoir temporel de l'Église est sans doute moins radicale chez Catherine que chez Dante. Ce qu'elle rappelle avant tout, c'est un ordre de priorité.

D'autre part, les anciens pasteurs sont cités en exemple à Urbain VI pour leur « cuore virile », leur force d'âme, c'est-à-dire le courage de corriger les pécheurs, en d'autres termes, le courage de mener une réforme au sein de l'Église :

« scrivo a voi nel prezioso sangue suo, con desiderio di vedervi con cuore virile, acciò che realmente riprendiate e' vizii che tutto di si commettono [...] Voi non potete di primo colpo levare i difetti delle creature, e' quali si commettono comunemente nella religione cristiana – massimamente ne l'ordine chericato, sopra de' quali dovete più avere l'occhio –; ma ben potete [...] lavare el ventre della santa Chiesa, cioè procurare a quelli che vi sono presso e intorno voi, spazzar lo' del fracidume, e ponarvi quelli che attendano a l'onore di Dio e vostro e bene della santa Chiesa, che non si lassino contaminare né per lusinghe né per danari. Se riformate questo ventre della Sposa vostra, tutto l'altro corpo agevolmente si riformarà, e così sarà onore di Dio, e onore e utilità a voi; con la buona e santa fama e odore delle virtù si spegnerà la 'resia » (T364).

On le voit, la réforme prônée par Catherine n'est pas d'ordre structurel, mais d'ordre moral. Par ailleurs, c'est une réforme *in capite*, c'est-à-dire insufflée par le pontife sur les cardinaux et les évêques et se déversant, de là, sur le reste de la hiérarchie ecclésiastique. Cette réforme, enfin, s'articule en deux temps : la destitution des prélats corrompus et leur remplacement par des clercs vertueux. La puissance des images employées par Catherine pour désigner, en particulier, la première phase de la réforme, la plus violente, repose sur un décalage stylistique entre deux registres. La métaphore paulinienne de l'Église comme un corps dont le Christ est la tête, est filée par Catherine avec l'image du ventre que représentent les prélats, tandis que sa représentation johannique sous les traits de l'Épouse des noces de l'Agneau se conjugue à l'image du nettoyage domestique³⁹. On voit ici comment la dimension très concrète, voire réaliste de termes tels que *spazzare* ou *ventre* redonne toute sa vigueur originelle aux images empruntées à la tradition biblique. Plus généralement, c'est l'image du désherbage qui est employée par Catherine pour désigner la première phase de la réforme, comme par exemple dans la lettre à l'abbé Lézat :

³⁹ Cf. Ap 19, 7-9.

« Adunque seguitate quelli veri pastori che seguitâro Cristo crocifisso – che furono uomini come voi –: e potente è ora come allotta, ché egli è incommutable. Ma egli lo tenevano le vestigie sue [...] non temevano di correggiare e' sudditi loro [...] l'occhio loro e 'l gusto non si pasceva di terra, ma dell'onore di Dio e de la salute de le creature. [...] non vendendo per pecunia né per simonia, ché facevano come buoni ortolani e lavoratori, posti nel giardino de la santa Chiesa. Non attendevano a giuochi [...] ma stavano [...] a divellare e' vizii e piantare le virtù. Perdevano sé e riguardavano el frutto che portavano a Dio [...] Oimé oimé oimé, disaventurata l'anima mia, non fanno oggi così... » (T109).

L'image des bons jardiniers (« bons ortolans ») renvoie à la vocation initiale de l'homme de la Genèse, placé par Dieu dans le jardin d'Éden pour le cultiver⁴⁰. Mais cette métaphore se charge ici d'autres échos vétéro-testamentaires : une reminiscence de l'*Écclésiaste* (« il y a [...] un temps pour planter et un temps pour arracher le plant ») et une reprise de la vocation de Jérémie venu pour « arracher et renverser, pour exterminer et démolir, pour bâtir et planter⁴¹ ». Porté par la métaphore du désherbage, l'appel à la réforme se charge ainsi d'une puissance prophétique tandis que l'image de l'arbre et de ses fruits nous ramène à la promesse d'une prochaine *renovatio*, un renouvellement qui puise donc sa force aux origines mêmes de l'Église, dans ses racines.

Il semble donc que les crises qui frappent l'Église au XIV^e siècle, en particulier les atteintes successives portées à ses territoires sacrés et à ses centres symboliques, provoquent une crise identitaire profonde de la société chrétienne : on ne sait plus où est le centre (Jérusalem est inaccessible, Rome désertée par les papes), où est le pouvoir (entre les mains des cardinaux ou du pape et lequel), qui est l'ennemi (les Infidèles ou les schismatiques qui sont pourtant des chrétiens).

La réponse que Catherine apporte à cette crise, à cette quête identitaire, prend différentes formes. Il faut réformer l'Église en essayant de revenir à son principe fondateur, à ses origines : c'est le sens de la réforme morale appelée par Catherine sur le modèle des apôtres, des martyrs et des premiers papes. C'est aussi, semble-t-il, le sens de ses déplacements, de ses « voyages », réels ou littéraires, qu'il s'agisse de reconquérir les territoires sacrés des origines (Rome puis Jérusalem) en ramenant concrètement le pape à Rome et en lançant la croisade ou, à défaut, de réactiver par l'écriture la symbolique des lieux des origines que sont la Rome des apôtres et des martyrs et la Jérusalem de la Passion.

Revenir d'Avignon vers Rome, puis de là, s'employer à atteindre Jérusalem, c'est à la fois accomplir le voyage vers les origines, réinvestir les valeurs fondatrices de la communauté chrétienne, son sens originel et s'approcher de la dernière phase de l'histoire du salut, de cet été du monde dont le temps semble si proche à Catherine.

SONIA PORZI
(Université Blaise Pascal*)

* Courriel : <sonia.porzi@wanadoo.fr>

⁴⁰ Cf. Gn 2, 15.

⁴¹ Qo 3, 2 et Jr 1, 10.