

“ Io non sono per fare ora altro passaggio, però che il passaggio è qui ” : du projet du saint Passage à Jérusalem au passage à la Jérusalem céleste chez Catherine de Sienne

Sonia Porzi

▶ **To cite this version:**

Sonia Porzi. “ Io non sono per fare ora altro passaggio, però che il passaggio è qui ” : du projet du saint Passage à Jérusalem au passage à la Jérusalem céleste chez Catherine de Sienne. Atlante : Revue d'études romanes, 2020, 12, pp.164-194. 10.4000/atlante.456 . hal-03601201

HAL Id: hal-03601201
https://uca.hal.science/hal-03601201

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.

« *Io non sono per fare ora altro passaggio, però che il passaggio è qui* »

Du projet du saint Passage à Jérusalem au passage à la Jérusalem céleste chez Catherine de Sienne

Sonia Porzi
Université Clermont Auvergne
IHRIM-Clermont, UMR 5317

> *Io non sono per fare ora altro passaggio, però che il passaggio è qui, perché abbiamo gl'infedeli e i persecutori de la Chiesa di Dio allato all'uscio, sì che non è da andare altrove per passaggio*[1].

L'expression qui donne son titre à cet l'article est tirée d'une phrase de la lettre T274 adressée, en juin 1379, un an avant sa mort, par Catherine de Sienne, tertiaire dominicaine, à l'un de ses disciples florentins, le tailleur Francesco di Pino.

[1] Lettre T274 à Francesco di Pipino et à sa femme monna Agnesa, *in* SANTA CATERINA DA SIENA, *Le Lettere*, éd. Umberto MEATTINI, Milan, Edizioni Paoline, 1997, p. 1589-1590. Les références aux lettres de Catherine renverront toutes à cette édition. L'édition Meattini reprend la numérotation des lettres introduite par Nicolò Tommaseo. C'est à cette numérotation que nous ferons aussi référence dans notre notation (T274, T198 etc.). Cette numérotation reflète l'ordonnancement chronologique des lettres que Tommaseo est le premier éditeur à avoir proposé (Santa Caterina da Siena, *Le lettere di S. Caterina da Siena, ridotte a miglior lezione, e in ordine nuovo disposte*, éd. Niccolò TOMMASEO, Florence, Barbèra, 1860, 4 vol.). Le passage que nous citons ici se trouve dans la dernière partie de la lettre T274. La partie finale des lettres à Pipino a été redécouverte par Robert FAWTIER (« Catheriniana », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XXXIV, 1914, p. 3-95). Cependant, elle ne figure pas dans l'édition Meattini qui présente encore la version abrégée des lettres, dans le sillage de la tradition éditoriale des lettres de Catherine. Ainsi que nous le ferons systématiquement pour toutes les citations, nous reproduisons ici la leçon d'Antonio VOLPATO, dans son édition numérique (SANTA CATERINA DA SIENA, dir. Fausto SBAFFONI, *Opera omnia, Testi e concordanze*, CD-Rom, Provincia Romana dei Frati Predicatori, Pistoia, Centro Riviste, 2002). Dans l'attente de la publication prochaine de l'édition critique complète des lettres par l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (ISIME), cette édition numérique, bien que dépourvue d'introduction et de notes, est la seule à ce jour à présenter l'intégralité des lettres revues d'après les sources manuscrites. L'excellente édition critique d'Eugenio Dupré Theseider, dotée en outre d'un riche apparat de notes consacrées à l'intertextualité catherinienne, est hélas incomplète et ne comporte que quatre-vingt-huit lettres (*Epistolario di Santa Caterina da Siena*, éd. E. DUPRÉ THESEIDER, vol. I, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1940). La lettre T274 par exemple ne figure pas dans l'édition de Dupré. Pour la traduction française, *cf.* CATHERINE DE SIENNE, *Lettres*, trad. Marilène RAIOLA, 7 vol., Paris, Les éditions du Cerf, 2008-2017.

Manifestement la situation requiert alors une mise au point sur le sens du mot « *passaggio* », ou plus exactement, une actualisation de ce sens dans un nouveau contexte politique. Depuis l'été 1378 en effet, la chrétienté est déchirée par le grand Schisme d'Occident. La lutte entre les partisans du pape romain Urbain VI et ceux de l'antipape avignonnais Clément VII a pris au début de l'année 1379 une dimension militaire, avec l'affrontement de troupes armées aux portes de Rome. En avril, la compagnie d'Alberico da Balbiano, à la solde d'Urbain VI, réussit à mettre en fuite les troupes clémentistes menées par Pierre Restang et Pierre Gandelin. Le 20 juin enfin, chassé de Naples où il s'était retiré en mai, Clément VII repart pour Avignon[2].

C'est dans ce contexte que s'inscrit la mise au point faite par Catherine, juste avant le départ de Clément VII pour Avignon, à une époque où les troupes clémentistes constituent encore une menace pour Rome, qu'il s'agisse de la cité elle-même ou des États pontificaux au sens large : « *abbiamo gl'infedeli e i persecutori de la Chiesa di Dio allato all'uscio* ». Dans cette situation de schisme, les infidèles et les persécuteurs de l'Église ne sont plus les Turcs ottomans, ciblés par le saint Passage vers l'Orient, mais bien des chrétiens d'Occident, les partisans de l'antipape Clément VII, considérés comme hérétiques par le clan adverse des urbanistes. Catherine est de ceux-ci. Depuis la fin de l'automne, elle réside à Rome où elle est venue soutenir personnellement le pape Urbain VI. Pour elle, le passage n'est donc plus une croisade à livrer contre les musulmans, une expédition vers la Terre sainte, un saint Passage vers l'Orient, un *passagium ultramarinum* supposant une traversée de la mer. C'est désormais une croisade interne, à livrer sur place, aux portes de Rome ou non loin de là, contre les schismatiques : « *non è da andare altrove per passaggio* ».

La mise au point de Catherine semble donc traduire une évolution, sinon une rupture dans l'emploi du terme « *passaggio* », et plus profondément dans la conception même de la croisade : « *Io non sono per fare ora altro passaggio* ». Elle suggère que le projet de croisade en Orient n'est plus d'actualité, marquant ainsi un tournant au sein de sa propre pensée politique. Catherine militait en effet très

[2] Sur le schisme, *cf.* E. DUPRÉ THESEIDER, *I papi di Avignone e la questione Romana*, Florence, Le Monnier, 1939, p. 228 *sq.*

activement depuis près de dix ans en faveur du « *santo Passaggio* », entendu à la fois comme pèlerinage à Jérusalem et comme croisade vers l'Orient. Ce passage était conçu comme une expédition maritime, un voyage périlleux au-delà des mers. Désormais, en revanche, la croisade contre les schismatiques est un « passage » sans voyage, sans déplacement, un « passage » vidé de sa dimension maritime, vidé en quelque sorte du sens que ce terme pouvait avoir dans la langue ancienne où le passage renvoie entre autres à la traversée de la mer au sens propre.

En évoluant dans un contexte politique différent, la notion de passage perdrait ainsi progressivement sa dimension dynamique et la fluidité liée à son sens maritime initial, pour se figer dans une acception plus statique. Cette perte de fluidité se reflète-t-elle aussi dans l'éventail des images employées par Catherine pour représenter ces différentes dimensions du « passage » ? Dans cette évolution de sens, le passage perd-il complètement sa dimension dynamique de traversée maritime ou celle-ci se trouve-t-elle réinjectée métaphoriquement à un autre niveau et lequel ?

C'est à ces questions que nous tenterons de répondre en commençant par rappeler dans quelle mesure le *passagium ultramarinum* est encore d'actualité durant le dernier quart du XIV^e^ siècle dans les milieux proches de Catherine. Nous essaierons ensuite de cerner l'engagement de Catherine en faveur de ce projet de croisade et la place qu'il occupe dans le programme général de cette religieuse. Enfin, nous nous pencherons sur les représentations du *passaggio* chez Catherine, pour tâcher d'en saisir l'évolution, au fil des différents sens qu'elle donne à cette traversée : tantôt un sens littéral dynamique, tantôt un sens pénitentiel intériorisé, et tantôt un sens spirituel plus profond, *sub specie æternitatis*.

1. Du « *passagium ultramarinum* » au « *santo Passaggio* » : une croisade en Terre sainte à la fin du XIV^e^ siècle ?

Comme l'a montré Alphonse Dupront, ce n'est que tardivement que se diffuse l'emploi du terme *croisade* pour désigner les expéditions maritimes vers la Terre

sainte menées depuis le XI^e siècle[3]. Initialement, ces pèlerinages armés vers le saint Sépulcre sont en effet qualifiés de voyages : *iter*, *peregrinatio*, *via hierosolamitana*, mais aussi *passagium generale*, *ultamarinum*[4]. C'est ce que fait par exemple le pape Innocent III dans son discours d'ouverture au concile de Latran IV en 1215. Commentant les paroles du Christ lors de la Cène (Luc 22, 15 : « J'ai ardemment désiré manger cette pâque avec vous avant de souffrir »), il rappelle que *pâque* signifie *passage*, au sens de passage du Christ de la mort à la vie éternelle, et il l'applique à la croisade[5]. Pour Innocent III, la croisade avait alors le double sens de croisade outremer contre les infidèles et de croisade continentale contre les hérétiques (albigeois, vaudois etc.) considérés comme des mauvais chrétiens. Cette dualité de la croisade fait écho à la distinction établie par le canoniste Sinibaldo Fieschi, futur pape Innocent IV (mort en 1254), entre la *crux cismarina* et la *crux transmarina*. C'est à cette *crux transmarina* que correspond donc le *passagium ultramarinum*, alors traduit en français *passaige* et en italien par *passaggio*[6]. Conformément à cette tradition, Catherine n'emploie jamais le terme *crociata*, mais l'expression « *Santo Passaggio* » qui correspond bien chez elle à une expédition armée en Terre sainte, une traversée maritime vers Jérusalem pour combattre les Infidèles, un voyage visant à « *morire per Cristo oltre mare*, *andare sopra l'infedeli* » (T133). Dans quelle mesure ce projet de croisade était-il encore d'actualité à l'époque de Catherine ?

Dans son appel à la première croisade, le 27 novembre 1095, Urbain II invitait les chrétiens à combattre les Infidèles, ennemi commun, en renonçant aux guerres

[3] Alphonse DUPRONT, *Le Mythe de croisade*, Paris, Gallimard, 1997. *Cf.* en particulier les pages consacrées à Catherine de Sienne (vol. I, p. 298-339). Sur les rapports entre Catherine et la croisade, *cf.* Franco CARDINI, « L'idea di crociata in santa Caterina da Siena », *in Atti del Simposio internazionale Cateriniano-Bernardiniano (17-20 aprile 1980, Siena)*, dir. Domenico MAFFEI et Paolo NARDI, Sienne, Accademia degli Intronati, 1982, p. 57-88 ; *id.*, « La crociata nel pensiero e nella spiritualità di san Francesco e di santa Caterina », *Francesco e Caterina*, *Quaderni nazionali del Centro di Studi Cateriniani*, 5, 1991, p. 53-76.

[4] Noëlle DENIS-BOULET, *La carrière politique de Sainte Catherine de Sienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, p. 77, n. 1.

[5] Sur le discours d'Innocent III le 11 novembre 1215, *cf.* Suzanne DESTERNES, *Petite Histoire des conciles*, Paris, Éditions Fleurus, 1962, p. 77.

[6] Dans *Le Flor des Estoires de la Terre d'Orient*, le moine Hayton emploie par exemple l'expression « le passaige de la Terre Sainte ». Cité par Paul ROUSSET, « L'idée de croisade chez sainte Catherine de Sienne et chez les théoriciens du XIV^e siècle », *in* Vincent de COUESNONGLE, dir., *Congresso internazionale di studi cateriniani (24-29 aprile 1980, Siena-Roma)*, Rome, Curia Generalizia O. P., 1981, p. 364.

fratricides. Comme le montrent les bulles pontificales, les indulgences et prédications successives étudiées par Paul Rousset :

> […] Entre l'attitude d'Urbain II à la fin du XI^e siècle et celle des papes dans le moyen âge finissant (Clément V, Grégoire XI, Calixte III, Pie II) il y a une continuité remarquable alors même que l'idéal de croisade n'était plus compris et que les intérêts politiques et économiques rendaient difficile ou illusoire une alliance des nations chrétiennes[7].

La même continuité a été relevée dans les textes conciliaires du XIII^e siècle par Antonio Volpato[8], et chez une série de théologiens du XII^e au XIV^e par Paul Rousset[9]. De cette lignée de théoriciens de la croisade se dégage la figure la Philippe de Mézière, ministre du roi de Chypre avant de devenir conseiller du roi de France, promoteur de la croisade et contemporain de Catherine[10].

Durant la période avignonnaise en effet, la croisade, devenue désormais impossible, reste néanmoins un horizon pour les papes, comme le souligne Noëlle Denis-Boulet : « ce dont ils étaient sûrs, c'est que la croisade était désirable, que la préparer était un devoir pour eux »[11]. Ainsi les sept papes avignonnais continuent-ils à prêcher la croisade contre les Infidèles. D'abord procrastiné sous Clément V, Jean XXII, Benoît XII et Clément VI, le projet redevient d'actualité à la fin du pontificat d'Innocent VI, notamment sous l'impulsion du roi de Chypre, Pierre I de Lusignan[12]. De fait, dès 1362, avec l'élection d'Urbain V, l'idée de croisade est réveillée jusqu'en Hongrie par la prédication du ministre général de l'ordre dominicain, Simon de Langres. Son engagement dans l'affaire du *passagium ultramarinum* explique sa présence en 1365 au congrès d'Avignon où se décident la

[7] *Ibid.*, p. 366.
[8] A. VOLPATO, « S. Caterina, il "passaggio" in Terrasanta, le donne », *in* Diega GIUNTA, dir., *La donna negli scritti cateriniani. Dagli stereotipi del tempo all'infaticabile cura della vita*, *Quaderni del Centro Internazionale di Studi Cateriniani*, 3, 2011, p. 165.
[9] P. ROUSSET, *op. cit.*, p. 362-372.
[10] *Ibid*., p. 365 *sq.*
[11] N. DENIS-BOULET, *op. cit.*, p. 75.
[12] Pierre I de Lusignan reprend la guerre contre les Turcs en 1361. En 1367, il prend Tripoli et jusqu'à sa mort en 1369, il essaiera d'entraîner l'Occident à sa suite dans la croisade.

croisade et le retour du pape à Rome[13]. Ces deux projets, avortés avec la mort d'Urbain V en 1370 à Avignon, au retour de sa brève tentative de ramener le siège pontifical à Rome, se retrouveront au cœur du programme de son successeur, le dernier des papes de la période avignonnaise : Grégoire XI.

Élu en décembre 1370, Grégoire XI lance l'appel à la croisade dès janvier 1371. Dans les années suivantes, il ne ménagera pas ses efforts pour mettre en œuvre ce projet, en réponse à la progression des Turcs qui menacent désormais Constantinople, la Hongrie et même le sud de l'Italie[14]. Au tournant des années 1374-1375, les conditions semblent enfin réunies, grâce à une série d'accords[15]. Grégoire XI lance aussitôt un appel à recueillir les engagements écrits pour la croisade, par une bulle avignonnaise du 1er juillet 1375, adressée au provincial romain de l'ordre dominicain, au ministre général des Franciscains et au frère Prêcheur Raymond de Capoue, nommé officiellement directeur spirituel de Catherine de Sienne l'année précédente. Pour son double projet de croisade et de retour à Rome en effet, Grégoire XI ne s'appuie pas seulement sur les ordres mendiants, mais aussi sur des femmes dont la parole inspirée le conforte dans ses initiatives : Brigitte de Suède et Catherine de Sienne.

Le jeune cardinal Pierre Roger de Beaufort qu'il était alors avait sans doute été impressionné par la prophétie de Brigitte, qui avait prédit à Urbain V sa mort s'il revenait à Avignon, ce qui fut le cas quelques mois après son retour. Déjà âgée, cette prophétesse avait entrepris le voyage en Terre sainte en 1372, faisant, sur le chemin du retour, étape à Chypre où elle avait assisté au couronnement de Pierre II de Lusignan. Depuis Rome où elle résidait, elle continuait d'adresser au nouveau pape ses appels à revenir sur le siège de saint Pierre, interpelant le pontife par l'intermédiaire de son confesseur, Alphonse Pêcha de Valdaterra, qui l'avait

[13] N. DENIS-BOULET, *op. cit.*, p. 77.

[14] *Ibid.*, p. 85, n. 1. F. Cardini a bien souligné la distinction entre la croisade en Terre Sainte et la croisade visant à endiguer la progression turque, cette dernière consistant dans « *il contenimento di uno speciale tipo di infedele, che tra l'altro non era quello stesso che possedeva il Luogo Santo, perché i Luoghi Santi erano posseduti dalla dinastia sultaniale mamelucca del Cairo, la quale era una dinastia molto meno pericolosa che non gli ultimi arrivi turchi sulle rive del Mediterraneo* » (F. CARDINI, « La crociata … », *op. cit.*, p. 72).

[15] Il s'agit de la trêve entre le Pape et Barnabé Visconti (4 juin 1374), de la paix entre le royaume de Chypre et les Génois (21 octobre 1374) et de la trêve dans la guerre franco-anglaise (27 juin 1375).

accompagnée en Orient. Espagnol par sa mère mais probablement de père siennois, c'est lui qui vient rencontrer Catherine à Sienne de la part du pontife en 1374, un an après la mort de Brigitte[16]. L'intérêt de Grégoire XI pour ces deux « prophétesses » n'était sans doute pas étranger à leur attachement au *passagium ultramarinum*. Dans quelle mesure Catherine est-elle donc engagée dans ce projet ?

2.1 « *Fare el santo Passaggio* » : du désir de pèlerinage de la « *bella brigata* » à la campagne épistolaire en faveur de la croisade

Aucun document n'atteste solidement que Catherine était déjà en contact avec Urbain V, avant 1370[17]. En revanche, nous savons que dès 1372 ou 1373, le projet de « Passage » de son successeur est relayé auprès d'elle par Nicolò da Osimo, secrétaire à la curie, via Raymond de Capoue, son futur directeur spirituel[18]. Et de fait, en juillet 1372, au moment même où Brigitte fait son pèlerinage en Terre sainte, Catherine prêche le *santo Passaggio*, au grand dam de l'ermite vallombrosain Giovanni delle Celle qui s'en scandalise dans une lettre adressée à sœur Domitilla :

> *Forse tu mi risponderai che la santa Caterina predica che si vada oltre mare* […]. *Dico adunque che 'l diavolo non udì mai predica che più gli piaccia che questa del passaggio, però che migliaia di donne onestissime farà meritrici*[19].

En vérité, la fin de cette lettre montre que Giovanni delle Celle ne s'insurge pas contre l'idée que Catherine veuille faire elle-même ce pèlerinage à Jérusalem, qui lui semble au contraire justifié pour cette sainte préparée par huit ans d'oraison et de

[16] N. DENIS-BOULET, *op. cit.*, p. 81.
[17] *Ibid*., p. 81, n. 2.
[18] T198, p. 1208 : « […] *Alcuna buona novella che frate Ramondo mi mandò, che ebbe da misser Nicola da Osmo, sopra e' fatti del passaggio* ». Pour la datation de cette lettre, *cf. Epistolario…*, éd. E. DUPRÉ THESEIDER, p. 24, n. 10.
[19] Giovanni DELLE CELLE, *Lettere*, éd. Bartolomeo SORIO, Rome, Tipografia dei classici sacri, 1845, lettre 19, p. 310 *sq.* Le risque que cette expédition pouvait représenter aux yeux de Giovanni delle Celle est souligné par F. Cardini : « *un'esperienza che poteva anche avere degli esiti disordinati, avventati* » (F. CARDINI, « La crociata … », *op. cit*., p. 72). Pour la querelle entre Giovanni delle Celle et frère Ruffino, *cf.* A. VOLPATO, *op. cit.*, p. 180 *sq.*

silence[20]. Ce qui inquiète le vallombrosain, c'est qu'elle veuille entraîner avec elle d'autres femmes. Il s'agit là en effet de la « *bella brigata* » que Catherine tentait alors de former, avec ses compagnes *mantellate* et ses disciples, pour se rendre au saint Sépulcre, comme en témoigne la lettre T127, adressée en mars 1374 au dominicain Bartolomeo Dominici :

> *Costà venrà uno giovano che vi darà questa lettara; dateli, di ciò ched elli vi dice, fede, in però ched elli à uno santo desiderio d'andare al Sepolcro, e però elli ne va ora al santo padre per la licenzia, per lui e per alquante persone, relegiosi e secolari. Io ò scritta una lettara al padre santo, e mandolo pregando che, per amore di quello dolcissimo sangue, elli ci desse licenzia, acciò che noi dessimo le corpora nostre ad ogni tormento. Pregate quella somma etterna verità che, se egli è el meglio, che ci faccia questa misericordia a noi e a voi: tutti di bella brigata diamo la vita per lui*[21].

La lettre adressée à Grégoire XI n'a pas été conservée, mais nous comprenons que Catherine lui écrit donc en mars 1374 pour lui demander la licence d'aller au saint Sépulcre avec sa « *bella brigata* ». Depuis peu, elle était en rapports plus étroits avec le pontife qui venait de lui envoyer son vicaire, Alphonse Pêcha de Valdaterra, le directeur spirituel de feu Brigitte de Suède[22]. L'intérêt de Catherine pour le *Passaggio* ne semble pas étranger non plus à sa convocation au chapitre général dominicain de Florence deux mois plus tard, en mai 1374. C'est à l'issue de cet examen que Raymond de Capoue devient officiellement son directeur spirituel. Les lettres patentes émises en cette circonstance par le ministre général de l'ordre, Élie de Toulouse, successeur de Simon de Langres, infatigable prédicateur de la croisade, faisaient d'ailleurs

[20] Sur le désir de pèlerinage de Catherine, *cf.* 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*, t. 58, n^os^ 1-2, 2012, p. 7-24.

[21] T127, p. 1222. Pour la datation de cette lettre, *cf. Epistolario*…, éd. E. DUPRÉ THESEIDER, p. 82, n. 1.

[22] T127 : « […] *El papa mandò di qua el suo vicario, e ciò fue el padre spirituale di quella contessa che morì a Roma, ed è colui che renunziò el vescovado per l'amore de la virtù: venne a me da parte del padre santo, ch'io dovesse fare speziale orazione per lui e per la santa Chiesa, e per segno mi recò la santa indulgenzia. Gaudete et exultate, ché 'l padre santo à cominciato ad eccitare l'occhio verso l'onore di Dio e de la santa Chiesa* », p. 1222.

allusion à l'engagement notoire de Catherine en faveur du *Passagium ultramarinum*[23]. Un an plus tard, à la fin du mois de juin 1375, Catherine reçoit d'ailleurs la visite de l'ambassadeur de la reine de Chypre venu pour s'entretenir avec elle du *Passaggio* :

> *Ora a questi dì è venuto lo imbasciadore della reina di Cipri e parlommi; e va al santo padre, Cristo in terra, a solecitarlo del fatto del passaggio. E anco el santo padre à mandato a Genova a pregargli che se avisano per fatto di passaggio* (T132)[24].

Ainsi, dans les années 1372-1375, à l'époque où Grégoire XI s'active pour réaliser son projet de croisade, Catherine nous apparaît, dans le sillage de Brigitte de Suède, progressivement impliquée dans une série de tractations diplomatiques.

Lorsque le pontife publie sa bulle avignonnaise du 1er juillet 1375, par laquelle invite les chrétiens à s'engager par écrit pour la croisade, c'est donc tout naturellement que Catherine prend le relai de l'appel du pape. Cette « *bolla* » se retrouve ainsi au centre d'une véritable campagne épistolaire :

> *Or oltre, carissime figliuole: tutte di bella brigata corriamo e inestiamoci in su questo Verbo* […]. *El padre santo à mandata una lettara, con la bolla sua, al provinciale nostro e a quello de' Minori e a frate Ramondo, ched eglino abbino a fare scrivare tutti quelli che ànno desiderio e volontà d'andare ad acquistare el santo Sepolcro e morire per la santa fede; vuole che tutti se li mandino per iscritta, e però v'invito che v'apparecchiate* (T144)[25].

Les formules employées dans cette lettre à monna Pavola, abbesse du monastère de Fiesole se retrouvent, presque identiques, dans la lettre T131 à Nicolò Soderini de Florence, et dans la T133 à la reine Jeanne de Naples[26]. Hommes et femmes, laïcs et

[23] Ces lettres aujourd'hui perdues nous sont connues par la bulle du 17 août 1376 (N. DENIS-BOULET, *op. cit.*, p. 86-87).
[24] T132, p. 966.
[25] T144, p. 996.
[26] T131, p. 459: « […] *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, e dicendo che, se trovarà le volontà disposte, che ogni aiuto, e con sollecitudine, usarà la potenzia sua; e così dice la bolla che mandò al provinciale nostro e al ministro de' frati Minori e a frate Ramondo: mandò lo' comandando che fussero solleciti a investigare le buone volontadi per tutta la Toscana e ogni altro terreno; vuogli per scritto, per vedere el loro desiderio e quanti sono, per dare poi ordine e mandare in effetto* ». T133, p. 296 : « *El nostro dolce Cristo in terra, el santo padre, sì à mandata la bolla a tre religiosi singulari, al provinciale de' frati Predicatori e al ministro de' frati*

ecclésiastiques : la campagne épistolaire de Catherine embrasse l'ensemble de la société, du centre au sud de la péninsule, et même au-delà, avec un intérêt particulier pour les puissants. Par l'intermédiaire des femmes de pouvoir, destinatrices privilégiées de Catherine, elle cherche à créer une émulation générale[27]. Elle appelle la reine Jeanne de Naples à prendre la tête de cette croisade (« *siate capo e cagione di questo santo passaggio* » T143[28]). Par l'intermédiaire de la reine de Hongrie, elle cherche à toucher son fils dont le royaume est particulièrement exposé à l'avancée des Turcs :

> *Io invito voi e 'l vostro figliuolo a questo dolce cibo* […] *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* […]. *Sappiate, carissima madre, che di questo medesimo che io prego voi, io n'ò scritto alla reina di Napoli e a molti altri signori, e tutti m'ànno risposto bene e graziosamente, profferendo di dare aiuto con l'avere e con la persona* (T145)[29].

Le but de Catherine est d'obtenir des rois non seulement un engagement personnel, mais aussi une aide matérielle (« *con l'avere* »). Cette aide matérielle se décline en moyens financiers et militaires, mais aussi navals dans le cas de puissances maritimes comme le royaume de Chypre ou la république de Gênes :

> *El tempo pare che s'abrevii, trovando molta disposizione ne le creature, e sappiate che quello frate Iacomo, che noi mandammo al giudice d'Arborea con una lettara dove si conteneva di questo santo passaggio, elli m'à risposto graziosamente che vuole venire con la sua persona, e fornire per due anni diece galee e mille cavalieri e tremilia pedoni e seicento balestrieri. Sappiate*

Minori e a uno nostro frate servo di Dio, e à lo' comandato che sappino e faccino sapere per tutta la Toscana e in ogni altro paese ched essi possono, e siano solleciti ad investigare coloro che avessero desiderio di morire per Cristo oltre mare, andare sopra l'infedeli; tutti li debbano scrivare e apresentare a lui, dicendo che se trovarà la santa disposizione e l'acceso desiderio de' cristiani, che vuole dare aiuto e vigore co' la potenzia sua, e andare sopra l'infedeli ».

[27] T143, p. 303 : « […] *Se voi vi levate su a volerlo fare, e mandare in effetto el santo proponimento, trovarete una grande disposizione de' cristiani a volervi seguire* ».

[28] T143, p. 302.

[29] T145, p. 291 : « *Pregate el caro vostro figliuolo strettamente che con amore si profferi e servi la santa Chiesa, che se 'l nostro Cristo in terra l'adimanda e volesse ponarli questa fadiga, pregatelo che l'accetti fedelmente la sua petizione e adimando* ».

> *che anco Genova è tutta commossa, a questo medesimo profferendo l'avere e le persone* (T66)[30].

Enfin, Catherine tente de mobiliser les soldats mercenaires de l'un des plus puissants condottières de l'époque, John Hawkwood, auquel elle écrit personnellement :

> […] *Pigliate el soldo e la croce di Cristo crocifisso, voi e tutti e' vostri seguaci e compagni; sì che siate una compagnia di Cristo, ad andare contra a tutti gl'infedeli che posseggono el nostro luogo santo* (T140)[31].

Dans l'esprit de Catherine, il ne s'agit pas de convaincre le capitaine d'arrêter de faire la guerre, mais de livrer la seule guerre légitime à ses yeux à cette époque-là : la croisade contre les infidèles en Terre sainte qui s'inscrit dans le programme d'ensemble de Catherine[32].

2.2. « *'l popolo cristiano e lo infedele* » : le *Passaggio* au cœur d'un projet de paix et de Salut universels

La croisade est l'un des projets qui se dégagent de l'abondante correspondance de Catherine, avec le retour du pape à Rome, la paix sur la péninsule italienne et la réforme de l'Église. Ces quatre lignes d'action s'articulent autour d'un objectif unique. Dans sa vision encore médiévale de la vocation universaliste de la chrétienté, il s'agit de ramener l'Église à sa mission première : conduire l'humanité entière au Salut et à la paix.

---

[30] T166, p. 1265.

[31] T140, p. 336.

[32] Le *Passaggio* pour lequel Catherine déploie tant d'énergie apparaît donc bien comme une expédition maritime armée, certes aux antipodes de la mission non-violente entreprise par saint François auprès du sultan Al-Kamil lors de la cinquième croisade, en 1219. Cependant, chez la tertiaire dominicaine, l'affrontement guerrier semble aller de pair avec une forme de prédication missionnaire. « *Andiamo sopra li nemici nostri e ine portiamo l'arme della santissima croce, portando il coltello della santa e dolce parola di Dio* », écrit-elle au pape Grégoire XI dans la lettre T218 (p. 79). Pour Catherine, l'arme des croisés n'est pas seulement la baliste, mais aussi la Croix, au sens de promesse de Salut, et le glaive, au sens de Parole divine, selon l'image de l'épée qui sort de la bouche du Messie dans l'Apocalypse pour combattre l'idolâtrie : « […] De sa bouche sort une épée acérée à double tranchant » (Ap 1,16 : « *de ore eius gladius utraque parte acutus exiebat* »). Dans ce sens, les contradictions de Catherine font écho à celles de Raymond Lulle, précurseur de la méthode missionnaire à la fin du XIII[e] siècle, pour qui « […] La croisade n'était pas […] une fin en soi, le but ultime restant toujours la conversion des musulmans et la méthode du dialogue » (P. ROUSSET, *op. cit.*, p. 367).

Ainsi, d'Avignon où il se trouve encore, Grégoire XI doit lever immédiatement l'interdit lancé sur Florence durant la guerre des Huit Saints et faire la paix avec les villes des États pontificaux qui, sous l'influence florentine, se sont rebellées contre lui au sein de la Ligue de la Liberté. Cette réconciliation répond à l'exigence de paix entre chrétiens, et plus concrètement, elle est la condition d'un retour apaisé du pape à Rome. Car pour Catherine, c'est de Rome, où se trouve le siège de saint Pierre dont il est le successeur, que le pontife imposera son autorité pour lancer la croisade et réformer l'Église[33]. Croisade et réforme lui apparaissent en effet comme les deux faces d'une même médaille : le Salut de l'humanité, c'est-à-dire des fidèles et des Infidèles. En effet, si d'un côté le Salut des Infidèles, par leur conversion, est le but ultime de la croisade, d'un autre côté, le but de la réforme de l'Église est bien le Salut des fidèles, menacé par les clercs corrompus et simoniaques, qui, au lieu de veiller sur les âmes qui leurs sont confiées, les conduisent en enfer par le mauvais exemple qu'ils donnent.

Cette double mission de l'Église, concernant le Salut des fidèles et des Infidèles, est synthétisée dans une image de la grande vision rapportée par Catherine à son confesseur Raymond de Capoue en avril 1376 : « […] *Vedevo nel costato di Cristo crocifisso intrare 'l popolo cristiano e lo infedele* » (T219)[34]. Dans l'imagerie catherinienne, la plaie au côté (« *costato di Cristo crocifisso* ») symbolise en effet de manière métonymique l'effusion du Sang rédempteur versé pour le Salut de l'humanité tout entière, et pas seulement des seuls chrétiens. Selon cette conception, la croisade comme guerre armée contre les Infidèles ne constitue donc qu'une étape préliminaire à la paix universelle d'une humanité entièrement rachetée. Cette conception se retrouve aussi chez certains théoriciens de la croisade du XIV^e^ siècle comme Pierre Dubois, auteur du traité *De recuperatione Terrae sanctae*[35].

[33] T218 à Grégoire XI, p. 78 : « *Adunque venite*, *venite e non tardate più*, *acciò che tosto poniate campo sopra l'infedeli* ».
[34] T219, p. 1129. Sur l'importance de cette vision au regard de la croisade, *cf.* F. CARDINI, « La crociata… », *op. cit.*, p. 74.
[35] P. ROUSSET, *op. cit.*, p. 365. Sur les rapports entre croisade, paix des chrétiens et paix universelle, *cf.* F. CARDINI, « La crociata… », *op. cit.*, p. 73 *sq.*

Si la paix universelle est l'horizon de la croisade, la paix entre chrétiens en est l'indispensable préliminaire, conformément à une longue tradition pontificale et conciliaire. Il ne s'agit pas seulement de canaliser la violence des armées mercenaires hors d'Italie (« *tutta la guerra caggia sopra gl'infedeli* », T185[36]). La conception de Catherine ne se réduit pas à un opportunisme de stratégie politique, mais se rattache à une tradition religieuse plus ancienne. Dans son appel à la première croisade en 1095, Urbain II invitait déjà les chrétiens à renoncer aux guerres fratricides pour aller combattre l'ennemi commun[37]. Cette exhortation sera reprise en 1215 au concile de Latran IV qui préconise la paix dans tout le monde chrétien pendant quatre ans, invitant les prélats à appeler ceux qui sont en guerre à une pacification ou au moins à une trêve durable. Ce texte de la constitution sera repris à la lettre dans les actes successifs des conciles de Lyon I en 1245 et de Lyon II en 1274[38]. C'est bien dans cette tradition que s'inscrit Catherine quand elle écrit par exemple à Hawkwood :

> […] *Voi vi dilettate 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* (T140)[39].

Cette guerre illégitime, la « *guerra di qua* » (T140) s'oppose à la « *vera guerra* » (T218[40]), la seule guerre légitime qui doit être menée contre les Infidèles, véritables ennemis : « *Pace pace pace, babbo mio dolce, e non più guerra. Andiamo sopra li nemici nostri* » (T218[41]). Le paradoxe de cet appel lancé à Grégoire XI dans la lettre T218 renvoie en vérité à la conception encore très traditionnelle de Catherine. Dans ce sens, elle rejoint certains théoriciens de la croisade de son époque, qui, selon Paul Rousset :

> […] Restaient fidèles à la guerre sainte et à la conception antinomique d'une société divisée en deux parties : les Chrétiens et les Infidèles, les bons et les méchants, conception de la société qui entraînait par

[36] T185, p. 62.
[37] P. ROUSSET, *op. cit.,* p. 364.
[38] A. VOLPATO, *op. cit.,* p. 165.
[39] T140, p. 337.
[40] T218, p. 79.
[41] *Ibid.*, p. 79.

> voie de conséquence deux types de guerres, les guerres entre les chrétiens, regardées comme criminelles et les guerres contre les musulmans considérées comme des guerres justes, et à la limite, comme des guerres saintes[42].

Il faut bien admettre que Catherine n'échappe pas complètement à ce schéma et que ses lettres ne sont pas rigoureusement dénuées du lexique « de la croisade triomphante », pour rendre l'expression de Paul Rousset[43]. Les infidèles sont traités de « *cani malvagi* » (T145[44]) et qualifiés de « *pessimi* » (T143[45]). Mais cette terminologie médiévale se double chez Catherine d'une perspective d'assimilation qui la conduit à considérer aussi les infidèles comme des frères, dans cette lettre à Bartolomeo della Pace :

> *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)[46].

Cette image de la fraternité s'ancre dans la vocation universelle de la Rédemption, que Catherine rappelle aussi à la reine de Naples : « […] *Acciò che 'l luogo santo del nostro dolce Salvatore sia tratto de le mani dell'infedeli, e l'anime loro sieno tratte de le mani de le demonia, acciò che participino el sangue del Figliuolo di Dio come noi* » (T133[47]). Mais il y a plus : pour Catherine, c'est précisément sur le zèle des infidèles convertis que pourra se réformer l'Église dont les représentants sont corrompus, comme elle le rappelle au pape lui-même :

---

[42] P. ROUSSET, *op. cit.*, p. 366.
[43] « Le langage et le vocabulaire de Hayton sont ceux de la croisade triomphante et témoignent de la continuité et de la force d'un idéal politique ». *Ibid.*, p. 364. Rousset relève encore le même type de lexique au début du XIVe siècle chez le Vénitien Marino Sanudo, admirateur de Saladin, qui qualifie cependant les infidèles d'« ennemis de la foi chrétienne », « ennemis du Seigneur crucifié » et « chiens » (*ibid.*, p. 365).
[44] T145, p. 291. Sur cette expression, *cf.* les commentaires de F. Cardini qui souligne qu'elle relève de la phraséologie stéréotypée (F. CARDINI, « La crociata… », *op. cit.*, p. 72, p. 75 *sq.*).
[45] T143, p. 302.
[46] T374 à Bartolomeo della Pace, p. 503.
[47] T133, p. 296.

> *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 infedelità 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.* […] *Sì che con l'odore delle loro virtù, aiutarebbero a spegnare e' vizii e peccati, superbia e immundizia, le quali oggi abbondano nel popolo cristiano, e singularmente ne' prelati e pastori e rettori de la santa Chiesa, e' quali sono fatti mangiatori e divoratori dell'anime, non convertitori ma devoratori; e tutto è per l'amore proprio che ànno a loro medesimi, del quale nasce superbia e cupidità, avarizia e immundizia del corpo e della mente loro* (T218[48]).

Les infidèles convertis sont donc à ses yeux les jeunes plants (« *pianta novella* ») qui régénéreront le jardin de l'Église en produisant des fleurs et des fruits (intentions et actions) vertueux. La fin de l'extrait montre bien que la critique la plus sanglante ne concerne pas les infidèles, mais certains des fidèles : les membres du clergé corrompu, principal responsable des tourments de l'Église.

Le *Passaggio* est donc lié à la réforme de l'Église, mais aussi au retour du pape à Rome (« *l'andata vostra* », T231, T238[49]). Le retour du pontife sur son siège romain s'inscrit en effet dans la dynamique du Passage, dans la mesure où il s'agit là aussi d'une traversée : embarqué à Marseille sur une galère vénitienne, Grégoire XI débarque d'abord à Corneto, puis à Ostie d'où il remonte le Tibre jusqu'à Rome. C'est de là, sur le trône de Pierre, qu'il doit lancer le *passagium generale* vers la Terre sainte. Son retour à Rome se présente ainsi comme un « petit Passage », première étape du *grande Passaggio*. Mais avec l'avènement du schisme en septembre 1378 et l'attaque armée des schismatiques, le *Passaggio* au sens de croisade en Terre sainte devient définitivement caduque. Catherine se trouve alors dans la nécessité de redéfinir le sens de ce *Passaggio* et de cet appel vers Jérusalem, profondément ancré

[48] T218, p. 77.
[49] T231, p. 83, T238, p. 89.

en elle. La représentation qu'elle donne du *Passaggio* dans ses écrits reflète cette évolution sémantique.

3.1. « *Andare al Sepolcro* » : représentation dynamique du *Passaggio*

L'appel à lever la bannière de la croix, que Catherine lance au pape, est l'image emblématique du décret du *santo Passaggio* par le pontife (« […] *Rizzate, babbo, tosto el gonfalone della santissima croce* », T196[50]). Il ne s'agit probablement pas là du gonfanon ou *vexillum*, l'étendard des armées pontificales, utilisé depuis l'époque des croisades. Symbole du pouvoir spirituel du pontife, ce gonfanon représente les clefs de saint Pierre[51]. Catherine ne fait, quant à elle, aucune allusion aux clefs quand elle évoque cette bannière qui reste toujours pour elle celle de la croix. Dans l'imagerie catherinienne, il ne s'agit pourtant pas d'un drapeau représentant la croix et porté par un pape gonfalonier ou porte-étendard, mais de la Croix elle-même, brandie à la manière d'un drapeau, c'est-à-dire comme un emblème. La construction même de l'expression (« *gonfalone della croce* ») est du reste l'un des nombreux exemples du génitif hébraïque récurrent dans l'écriture de Catherine. Ce type de complément du nom n'exprime pas un lien d'appartenance, mais d'identité (comme dans la « *navicella della Chiesa* », expression qui ne désigne pas un navire possédé par l'Église, mais l'Église elle-même[52]).

Initialement, le *Passaggio* revêt chez Catherine son sens littéral de traversée outremer (« *morire per Cristo oltre mare* », T133[53]). S'il s'agit bien d'un voyage à Jérusalem, cette destination n'est jamais nommée explicitement, mais à travers les métonymies d'usage à l'époque : le saint Sépulcre (« *andare ad acquistare el santo*

[50] T196, p. 66.
[51] C'est le « *vessillo* » des fameux vers de Dante, dans l'invective de saint Pierre : « […] *Non fu nostra intenzion* […] *che le chiavi che mi fuor concesse*, / *divenisser signaculo in vessillo* / *che contra battezzati combattesse* » (Dante ALIGHIERI, *Le opere di Dante. Testo critico 1921 della Società Dantesca Italiana*, Florence, Le Lettere, 2011, *Paradis* XXVII v. 44-51, p. 774). Pour la traduction des œuvres de Dante, *cf.* D. ALIGHIERI, *Œuvres complètes, traduction nouvelle*, Christian BEC, dir., Paris, Librairie générale française, 1999.
[52] T312, p. 306.
[53] T133, p. 296.

Sepolcro » T144[54]), la Terre sainte (« *dare la vita a racquistare la Terra-santa* », T131[55]), ou simplement le « lieu saint » par antonomase (« *gl'infedeli che posseggono el nostro luogo santo* », T140[56]). L'emploi du possessif « *nostro* » traduit la revendication territoriale liée à cette expédition. La justification immédiate de cette reconquête est la progression turque mise en avant dans la lettre à la reine de Hongrie dont le royaume était alors directement menacé (« […] *I Turchi a più possa perseguitano e' cristiani, tollendo le terre della santa Chiesa* », T145[57]). Si la reine de Hongrie est appelée à reconquérir ses territoires (« *racquistare el vostro* », T145[58]), il en va de même pour la reine de Naples (« *terra vostra* »), en vertu cette fois de son titre de reine de Jérusalem (« *come voi sete titolata regina di Jerusalem* », T143[59]), ou pour le pape Grégoire XI (« *el santo passaggio al quale vedete che gli infedeli v'invitano, venendo a più possa a tollarvi el vostro* », T218[60]). Plus largement, la Terre sainte est considérée de droit comme le lieu de tous les chrétiens (« […] *Grande vergogna è de' cristiani, di lassare possedere quello santo e venerabile luogo, el quale per ragione è nostro* », T145[61]). C'est par excellence le lieu saint des chrétiens, le territoire sacralisé par le Christ rédempteur (« *el nostro luogo santo*, *dove si riposò e sostenne la prima dolce Verità morte e pena per noi* », T140[62]). La sacralité de cette destination de même que l'évocation spécifique du saint Sépulcre traduisent aussi la dimension de pèlerinage que cette expédition revêt pour Catherine et sa « *bella brigata* », comme naguère pour Brigitte.

[54] T144, p. 996.
[55] T131, p. 459.
[56] T140, p. 336.
[57] T145, p. 291.
[58] T145, p. 291.
[59] T143, p. 302.
[60] T218, p. 78. À l'époque où Grégoire XI se trouve encore à Avignon, cette expression (« *luogo vostro* ») désigne aussi Rome : « *veniate a tenere e possedere el luogo del vostro antecessore e campione appostolo Pietro* : *voi, come vicario suo, dovete riposarvi nel luogo vostro proprio* », T196, p. 67. Ces lieux saints, que le pape est appelé à réinvestir, renvoient aux origines de l'Église chrétienne et à la régression, à l'époque alors inédite, des territoires pontificaux avec la progression des Ottomans vers l'Ouest, mais aussi le soulèvement des villes des états pontificaux, dans la Ligue de la Liberté (S. PORZI, *op. cit.*).
[61] T145, p. 291.
[62] T140, p. 336 *sq.* Chez Hayton, à fin XIII[e], la Terre sainte est présentée comme l'héritage légitime des chrétiens, indûment occupé par les infidèles (P. ROUSSET, *op. cit.*, p. 364).

Le *santo Passaggio* catherinien se charge ainsi d'une connotation pénitentielle semblable à celle qui animait les premières croisades[63]. La croisade était alors considérée comme le moyen de purification de la chrétienté, et en particulier d'une chevalerie dévoyée. Paul Rousset a mis en lumière tout une tradition qui, depuis Bernard de Clairvaux, à la fin du XII^e siècle, voit en effet dans la croisade un moyen de Salut offert aux chevaliers par la Providence. À la fin du XIII^e siècle, Raymond Lulle regrette que le zèle des chevaliers chrétiens soit trop souvent perdu dans les tournois. Philippe de Mézière, enfin, imagine au XIV^e siècle une restauration de la chrétienté fondée sur la croisade, en particulier par l'intermédiaire d'un nouvel ordre de chevalerie aux mœurs irréprochables[64]. C'est bien dans cette tradition que s'inscrit Catherine lorsqu'elle invite John Hawkwood et ses soldats mercenaires à devenir une compagnie de véritables chevaliers du Christ (« *siate una compagnia di Cristo* », « *dimostrarrete d'essere virile e vero cavaliere* », T140[65]).

Les soldats du capitaine Hawkwood ne sont pas les seuls que Catherine invite à mourir au combat du *santo Passaggio*, comme le suggère sa périphrase de prédilection : « *dare la vita per Cristo* » (T131, T196, T218[66]). Le Passage catherinien revêt en effet une dimension martyrielle. Dans le sillage de Franco Cardini, Antonio Volpato a mis en lumière la « vocation suprême au martyre »[67] de Catherine, qui s'exprime non seulement dans son désir de passage (« *morire per Cristo oltre mare* », T133[68]), mais aussi d'une manière plus générale, pour le salut de l'humanité. Cette aspiration au martyre, que certains de ses contemporains considéraient comme une hérésie, traduit son désir de se conformer au Christ (« *dilecto sposo suo' el quale desiderava il martirio* »), comme l'explique Giovanni delle Celle au frère Ruffino[69]. Dans les lettres sur le *Passaggio*, elle semble cependant étendre aussi cet appel à ses

[63] Au XI^e siècle, la croisade est conçue, pour les chrétiens, comme un moyen de se purifier de leurs péchés et de retrouver la paix avec leur créateur (André VAUCHEZ, *Saints, Prophètes et Visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 95-99). Sur la dimension pénitentielle de la croisade, *cf.* F. CARDINI, « La crociata… », *op. cit.*, p. 74.
[64] P. ROUSSET, *op. cit.,* p. 365 *sq.*
[65] T140, p. 336. Sur la dimension spirituelle de l'engagement des chefs de guerre dans la croisade, *cf.* F. CARDINI, « La crociata… », *op. cit.*, p. 74.
[66] T131, p. 459 ; T196, p. 66 ; T218, p. 78.
[67] A. VOLPATO, *op. cit.,* p. 167 ; F. CARDINI, « L'idea di crociata… », *op. cit.*, p. 87.
[68] T133, p. 296.
[69] A. VOLPATO, *op. cit.,* p. 166.

destinataires. Tout porte à prendre cette expression au sens propre, dans le sillage de Bernard de Clairvaux qui invitait à aller au saint Sépulcre et y mourir pour la foi[70]. De même, Catherine appelle l'abbesse monna Pavola de Fiesole à cette imitation parfaite du Christ : « *Io v'invito a le nozze di questo inesto, cioè di spandare el sangue per lui, come egli l'à sparto per voi, cioè al santo Sepolcro, e ine lassare la vita per lui* » (T144[71]). La symétrie sur laquelle est construite cette phrase exprime l'idée de réciprocité synthétisée dans la formule « *dare sangue per sangue* » par laquelle Catherine désigne aussi le Passage. Dans cette conception, le sang versé par les croisés en vue de la conversion des infidèles répond au sang versé par le Christ sur la Croix pour la rédemption des hommes. Le sacrifice des croisés se présente ainsi comme une imitation du sacrifice christique, d'autant plus efficace qu'elle s'exerce sur le lieu même du Sacrifice. Dans l'imagerie marchande de cette fille d'artisan siennois, le sang des croisés devient ainsi la monnaie avec laquelle ils *paient* leur dette infinie au Rédempteur (« *Io v'invito a le nozze de la vita durabile, che v'accendiate a desiderio a pagare sangue per sangue, e quanti ne potete invitare, tanti ne 'nvitate, però che a le nozze non si vuole andare solo: non potete poi tornare adietro* », T131[72]). Remarquons enfin que dans cette représentation du *Passaggio*, il n'est plus question de tuer l'ennemi avec des balistes, mais au contraire de mourir en vue du salut des infidèles, dans une dynamique sacrificielle.

L'idée du voyage sans retour confirme ainsi la dimension sacrificielle, voire martyrielle du *Passaggio* catherinien qui se teinte enfin d'une connotation eschatologique. Symboliquement, le tombeau du Christ renvoie à la fois au Sacrifice et à la Parousie, son retour annoncé dans l'Apocalypse. Aller mourir sur le tombeau du Christ, c'est donc à la fois revenir aux origines de la chrétienté et se rapprocher de la fin des temps. Roberto Rusconi a mis en lumière ce climat d'attente eschatologique qui marque la période avignonnaise, en particulier dans les milieux

[70] On retrouve dans le traité de Bernard de Clairvaux, *De laude novae militiae*, l'idée d'aller au saint Sépulcre et d'y mourir pour la foi (P. Rousset, *op. cit.*, p. 369).
[71] T144, p. 996.
[72] T131, p. 459.

joachimites de la branche spirituelle franciscaine[73]. Si les *Révélations* de Brigitte de Suède lui apparaissent encore marquées par ce prophétisme apocalyptique, la démarche prophétique lui semble en revanche complètement étrangère aux conceptions catheriniennes. Il est vrai que Catherine condamne rigoureusement les lectures savantes de l'Apocalypse débouchant sur des calculs sur la date de la fin des temps[74]. Toutefois, ses lettres semblent parcourues par une certaine tension eschatologique, à cette période de sa vie où les conditions politiques nécessaires au *Passaggio* se mettent tout à coup en place en quelques mois, jusque dans l'appel lancé par le pontife lui-même. Le temps semble s'accélérer (« *il tempo s'appressima* », T198[75]), le printemps du Passage est proche, la fleur commence à s'ouvrir (« *l'odore del fiore che comincia a uprire: per lo santo passaggio* », T131[76]), le temps du Passage est venu, le fruit est mûr (« *el tempo è già venuto, maturo è el frutto* », T145[77]).

Par sa triple connotation pénitentielle, martyrielle et eschatologique, la représentation initiale du *Passaggio* catherinien apparaît encore fortement ancrée dans la tradition médiévale, entre pèlerinage armé et voyage sans retour. Rendu bientôt impossible avec l'avènement du schisme, le *Passaggio* devient alors un passage sans voyage, dont Catherine continue cependant à rechercher le sens profond, dans une démarche d'intériorisation.

3.2. « *Il passaggio è qui* » : immobilisation et intériorisation du *Passaggio*

L'avènement du schisme et l'assimilation des schismatiques à des hérétiques fait passer la *crux transmarina* au second plan derrière la *crux cismarina* devenue désormais prioritaire. Les schismatiques, partisans de Clément VII sont considérés

---

[73] *Cf.* Roberto RUSCONI, *L'Attesa della fine, crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente, 1378-1417*, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1979. F. Cardini a, en revanche, bien souligné le vent de prophétie qui souffle dans les lettres de Catherine sur la croisade (F. CARDINI, « La crociata… », *op cit.*, p. 70).

[74] T343 à Renaldo da Capua, p. 774 : « *Molti sono che, senza umilità e senza studio in cognoscere i defetti loro, assottiglieranno lo intelletto, e con l'occhio tenebroso vorranno vedere la profondità de la santa scrittura, e vorrannola 'sponere e intendere a loro modo: studieranno l'Apocalipse non con umilità né col lume de la fede – ma con infedelità s'avviluppano in quello di che non sanno riuscire; e così trae de la vita la morte, e del lume tenebre* ».

[75] T198, p. 1208.

[76] T131, p. 459.

[77] T145, p. 290.

comme des hérétiques à combattre sur place. La notion de croisade se déplace ainsi à l'intérieur de la chrétienté et il n'est plus question d'aller au saint Sépulcre, comme le montre la lettre T340 à monna Agnesa :

> *Di quello che mi mandasti a dire, d'andare al Sepolcro, non mi pare che sia d'andarvi per questi tempi; ma credo che sia più la dolce volontà di Dio che vi stiate ferma, e gridiate continuamente con cordiale dolore nel cospetto suo, e con grande amaritudine di vederlo offendere tanto miserabilemente, e spezialmente della eresia che è levata dagli iniqui uomini per contaminare la fede nostra, dicendo che papa Urbano VI non è vero papa. El quale è vero sommo pontifice e vicario di Cristo* (T340[78]).

La croisade est désormais interne : l'ennemi est chrétien et le voyage outremer incongru. C'est par la prière que Catherine propose à Agnesa de livrer le combat contre les schismatiques. Tel est le sens de ce « cri » qu'elle l'invite à pousser et qui traduit bien l'impossibilité de se mettre en mouvement physiquement. La notion de passage se fige :

> *Io non sono per fare ora altro passaggio, però che il passaggio è qui, perché abbiamo gl'infedeli e i persecutori de la Chiesa di Dio allato all'uscio, sì che non è da andare altrove per passaggio* (T274[79]).

L'emploi du terme « *infedeli* » pour désigner les schismatiques montre que la notion de croisade a glissé. L'opposition des déictiques (*qui* / *altrove*) souligne que le combat se livre ici et nulle part ailleurs. L'image même de la porte, suggérée par le seuil (« *uscio* »), reflète, au plan métaphorique, l'abandon de la dimension dynamique maritime au profit d'une représentation plus statique et plus urbaine. D'offensive, la dynamique du *Passaggio* est devenue défensive.

Cette même image de la porte renvoie aussi, dans l'imaginaire catherinien, à une autre conception du Passage, non plus seulement interne, mais intériorisé cette fois : celle de la croisade morale. C'est la croisade que chacun doit mener en soi-même contre le péché dont il faut protéger son âme :

[78] T340, p. 1695.
[79] T274, p. 1589, *cf. supra* n. 1.

> *E coll'odio fuggiremo questo amore proprio, trovarenci vestiti del vestimento nuziale della divina carità, del quale l'anima debba essere vestita per andare alle nozze di vita eterna. All'uscio della cella porrà la guardia del cane della conscienzia, lo quale abbaia subbito che sente venire e' nemici delle molte e diverse cogitazioni nel cuore* […] *: si desterà questa dolce guardia, la ragione* (T2[80]).

Cette représentation de la croisade intérieure s'articule autour de l'image de l'âme comme « cellule intérieure », récurrente dans la pensée catherinienne. La conscience, au sens de raison, est le chien de garde qui se tient sur le seuil et les ennemis sont les mauvaises pensées. La véritable croisade, on le voit, est aussi un combat individuel d'ordre moral.

L'image du seuil se retrouve encore dans un autre contexte, non plus moral, mais proprement spirituel :

> *Credi col vestimento stracciato e brutto andare alle nozze? Credi, sedendo e legandoti nel legame del peccato mortale, potere andare? O senza chiave potere aprire l'uscio? Non te lo imaginare di potere, ché ingannata sarebbe la tua imaginazione* » (*Dialogue*, chapitre 155[81]).

Catherine file cette nouvelle métaphore à partir de l'image biblique des noces de l'Agneau (« *le nozze* ») qui symbolise cette fois le passage à la vie éternelle et au royaume des cieux. Dans ce nouveau contexte, le seuil est considéré *sub specie æternitatis*, comme l'entrée du royaume de Dieu qui reste fermée à ceux qui ont péché de leur vivant. C'est l'image traditionnelle des portes du Ciel qui appelle la métaphore des clefs. Symbole du ministère de Pierre et du pouvoir des pontifes, ses successeurs, les clefs renvoient au pouvoir d'ouvrir (par l'octroi de l'indulgence plénière par exemple) ou de fermer (par l'excommunication) les portes du Paradis, c'est-à-dire l'accès à la vie éternelle.

[80] T2, p. 1482 *sq.*
[81] S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo,* éd. Giuliana CAVALLINI, Sienne, Cantagalli (1968), 1995, chapitre CLV, p. 528. Pour la traduction française du Dialogue, *cf. Le Dialogue*, trad. Lucienne PORTIER, Paris, Éd. du Cerf, 1992(1), 1999(2), 2007(3).

Dans la perspective de salut qui est au cœur des préoccupations de Catherine, le véritable seuil est bien celui des portes du Ciel ou du Royaume de Dieu. C'est d'ailleurs cette image qu'elle reprend dans la fameuse lettre où elle raconte à son confesseur Raymond de Capoue l'exécution de Nicolò di Toldo dont elle dit avoir vu l'âme s'élever et entrer dans le flanc du Christ, par la plaie au côté, comme l'épousée qui entre dans la maison de son époux :

> […] *Volsesi come fa la sposa quando è gionta all'uscio de lo sposo, che vòlle l'occhio e 'l capo adietro, inchinando chi l'à acompagnata, e con l'atto dimostra segni di ringraziamento* (T273[82]).

Dans ce cas aussi, le seuil de la maison de l'époux, c'est-à-dire le Christ, représente la vie éternelle à laquelle a accédé l'âme de Toldo qui, à la veille de sa mort, s'est repenti, confessé et converti sous l'influence de Catherine. C'est vers elle que l'âme de Toldo se tourne donc pour la remercier.

Cet approfondissement mené par Catherine sur le sens véritable du « seuil » est sans doute à mettre en relation avec ses méditations sur le fameux épisode vétéro-testamentaire de la libération d'Égypte et du passage de l'Ange exterminateur qui épargne les maisons des Hébreux dont le linteau est marqué du sang de l'agneau (Ézéchiel 9, 4 ; 12, 3-11[83]) :

> *Anco dico che cel conviene prendere sì come fu comandato nel Testamento Vecchio, quando fu comandato che si mangiasse l'agnello arrostito e non lesso; tutto e non parte; cinti e ritti, col bastone in mano; e il sangue dell'agnello ponessimo sopra 'l limitare dell'uscio. Per questo modo ci*

[82] T273, p. 1150.

[83] Ézéchiel 9, 4 : « *Et dixit Dominus ad eum transi per mediam civitatem in medio Hierusalem et signa thau super frontes virorum gementium et dolentium super cunctis abominationibus quae fiunt in medio eius* » ; Ézéchiel 12, 3-11 : « *Tu ergo fili hominis fac tibi vasa transmigrationis et transmigrabis per diem coram eis transmigrabis autem de loco tuo ad locum alterum in conspectu eorum si forte aspiciant quia domus exasperans est / et efferes foras vasa tua quasi vasa transmigrantis per diem in conspectu eorum tu autem egredieris vespere coram eis sicut egreditur migrans / ante oculos eorum perfodi tibi parietem et egredieris per eum / in conspectu eorum in umeris portaberis in caligine effereris faciem tuam velabis et non videbis terram quia portentum dedi te domui Israhel / feci ergo sicut praeceperat mihi vasa mea protuli quasi vasa transmigrantis per diem et vespere perfodi mihi parietem manu in caligine egressus sum et in umeris portatus in conspectu eorum / et factus est sermo Domini ad me mane dicens / fili hominis numquid non dixerunt ad te domus Israhel domus exasperans quid tu facis / dic ad eos haec dicit Dominus Deus super ducem onus istud qui est in Hierusalem et super omnem domum Israhel quae est in medio eorum / dic ego portentum vestrum quomodo feci sic fiet illis in transmigrationem et captivitatem ibunt* ».

> *conviene prendere questo sacramento* […]. *Convienci tòllere il sangue di questo Agnello, e ponercelo in fronte, cioè confessarlo ad ogni creatura che à in sé ragione, e mai non dinegarlo né per pena né per morte. Or così dolcemente ci conviene prendere questo Agnello arrostito al fuoco della carità in sul legno della croce: così saremo trovati segnati del segno di tau, e non sarremo percossi da l'Angelo percussore* (T266[84]).

Cet épisode est commémoré lors de la Pâque juive, *Pessah* signifiant justement « passage », en référence au passage de l'Ange. Dans la Pâque chrétienne le passage est celui de Jésus allant de la mort à la vie éternelle et préfigurant le passage du chrétien au Royaume de Dieu[85]. Dans cette exégèse catherinienne où conflue le texte de l'Apocalypse, le signe du Tau marque les chrétiens appelés à passer au Royaume de Dieu[86]. Au-delà de la stricte image du seuil, l'intérêt de Catherine pour cet épisode témoigne donc plus largement de sa méditation sur le sens du passage.

3.3. « *Gerusalem visione di pace* » : le véritable passage à la Jérusalem céleste

Dans la tradition chrétienne, le passage de l'âme à la vie éternelle s'exprime par l'image de l'*homo viator*, homme en marche vers Dieu sur le chemin de sa vie terrestre. Cette représentation de la vie comme un voyage, un pèlerinage, est reprise par Catherine dans de nombreuses lettres : « *caminate per la strada de la verità* […] *come veri perregrini* […] *seguitando el vostro viaggio con fortezza, infine a la morte, acciò che giogniate al termine vostro* » (T249[87]). Ce voyage s'achève avec la vision éternelle de Dieu, qui en est le terme, la finalité (« *nel quale fine l'anima non è più viandante né pellegrina in questa vita, ma è fermata e stabilita ne la visione etterna di Dio* », T189[88]). Symbole de stabilité et de paix, ce royaume s'oppose à la traversée de la vie, représentée comme les eaux tumultueuses d'un fleuve ou d'une mer en pleine

[84] T266, p. 750.
[85] Danielle FOUILLOUX, Anne LANGLOIS, Alice LE MOIGNÉ, Françoise SPIESS, *Dictionnaire culturel de la Bible*, Paris, Cerf-Nathan, 1990, p. 186 *sq.*
[86] Apocalypse 7, 3-4 : « *Dicens nolite nocere terrae neque mari neque arboribus quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum / et audivi numerum signatorum centum quadraginta quattuor milia signati ex omni tribu filiorum Israhel* ».
[87] T249, p. 1585.
[88] T189, p. 1437.

tempête. L'image du fleuve de la vie est au centre de la grande vision du Christ-pont rapportée par Catherine à Raymond de Capoue en octobre 1377, dans la lettre T272 et ensuite développée dans le *Dialogue*. Le Christ apparaît alors à Catherine comme un pont qui permet à l'homme de traverser le fleuve de la vie et de passer ainsi de la terre au Ciel : un pont vertical en quelque sorte, variante de l'image biblique de l'échelle : « *Io v'ho dato il ponte del mio Figliuolo*, *acciocché*, *passando il fiume* [*che sempre percuote l'onde sue*], *non v'annegaste* »[89]. La tempête de mer est une autre variante classique de cette image de la vie terrestre, troublée par une série d'événements qui peuvent provoquer la noyade de l'homme, en d'autres termes le faire sombrer dans le péché et l'empêcher d'arriver au port du salut (« *giognare a porto di salute* », T278[90]). Le seul moyen sûr de traverser cette tempête de mer et de survivre aux vents contraires, est de monter dans le navire qu'est l'Église, dans cette nef insubmersible que Catherine décrit à Raymond de Capoue :

> *C'è bisogno di spogliarci di noi, e vestirci di Cristo crocifisso, e salire in sulla navicella della santissima croce, e navicare in questo mare tempestoso senza timore: però che, a chi è in su questa navicella, non gli bisogna temere di timore servile, però che la nave è fornita di qualunque cibo l'anima vuole divisare. E venendo e' venti contrarii, che ci percotessero o ritardassero che non potessimo così tosto adempire e' nostri desiderii, non ce ne curiamo; ma stiamo con fede viva, però che e' ci à che mangiare, e la navicella è forte sì e per siffatto modo che neuno vento è sì terribile che, percotendola nello scoglio, che ella si rompa mai. È bene vero che spesse volte la navicella ci lassa ricoprire all'onde del mare, e fallo non perché noi afoghiamo, ma perché noi cognosciamo meglio e più perfettamente el tempo pacifico dal tempestoso* (T275[91]).

Le diminutif affectif (« *navicella* ») suggère l'image du navire à voile, une nef dont le mât est la Croix (« *navicella della santissima croce* »), selon la polysémie catherinienne de l'*albero*, qui dans le sillage de la patristique, renvoie au bois de la Croix,

[89] T272, p. 1155.
[90] T278, p. 1684.
[91] T275, p. 1166 *sq.*

représentée sous forme d'arbre, de mât ou d'échelle[92]. Ce navire n'est pas sans rappeler la nef représentée par Giotto dans la basilique Saint Pierre où Catherine se rend chaque jour, à la fin de sa vie[93]. Du quartier de la Minerva où elle réside, près du couvent des Dominicains, Catherine traverse à pieds le Tibre par le pont, pour venir prier toute la journée pour l'Église, comme elle le rapporte dans sa dernière lettre à Raymond de Capoue : « *voi vedreste andare una morta a Santo Pietro*; *e entro di nuovo a lavorare ne la navicella de la santa Chiesa* » (T373[94]). C'est en méditant devant la *Navicella* de Giotto, qui représente le bateau de Pierre dans la tempête, qu'elle aurait senti le poids de la nef de l'Église sur ses épaules, annonçant sa mort prochaine, son ultime « transit ».

Cette tempête de mer n'est désormais plus seulement pour Catherine celle de la vie terrestre individuelle, mais plus largement, celle des événements politiques et du schisme qui déchirent l'Église de la fin du XIV[e] siècle. L'image du navire se retrouve ainsi au cœur même de la nouvelle campagne épistolaire que Catherine déploie en faveur du pape romain. À ses opposants schismatiques, comme la reine Jeanne de Naples, partisane de l'antipape Clément VI, elle rappelle qu'ils s'acharnent en vain à faire sombrer une nef en vérité insubmersible :

> *O miseri miserabili, voi non vedete in quello che voi sete caduti, perché siete privati del lume. E non sapete voi ch'è la navicella della santa Chiesa: e' venti contrarii la fanno un poco andare a vela, ma ella non perisce, né chi s'apoggia a lei. Volendovi voi inalzare, voi sete ammersi* (T312[95]).

Les partisans d'Urbain VI, tel le roi de Hongrie, tout juste converti au camp urbaniste, sont en revanche appelés à aider à conduire ce bateau à bon port (« *Pigliate la navicella de la santa Chiesa, aitatela a conducere a porto di pace e di quiete* », T357[96]). Ce port de tranquillité, associé à la paix et au salut, cette destination ultime du passage, rejoint l'image de la Jérusalem céleste, représentation ultime de la vision de

[92] M. G. BIANCO, « Temi patristici in S. Caterina », *in* Vincent de COUESNONGLE, dir., *Congresso internazionale…*, *cit*., p. 60-75.
[93] M. G. BIANCO, « Temi patristici: la navicella di Pietro », *in id.*, dir., *La Roma di Santa Caterina da Siena*, Rome, Edizioni Studium, 2001, p. 349-369.
[94] T373, p. 1193.
[95] T312, p. 306.
[96] T357, p. 287.

paix (« *quella perpetua città di Gerusalem visione di pace, dove la divina clemenzia ci farà tutti re e segnori e ogni fadiga rimunerrà* », T143[97]). Cette Jérusalem céleste renvoie à la cité éternelle qui descend du Ciel à la fin des temps dans le livre de l'Apocalypse (« Et je vis la Cité sainte, Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel, de chez Dieu ; elle s'est faite belle comme une jeune mariée parée pour son époux. J'entendis alors une voix clamer, du trône : "Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il aura sa demeure avec eux…" », Apocalypse 21, 2-3[98]). Cette cité parfaite de la fin des temps symbolise pour Catherine la paix que doit atteindre le chrétien sur le plan individuel, et le navire de l'Église sur le plan collectif. Tout se passe donc comme si la Jérusalem céleste devenait la cité portuaire à laquelle aborde la nef de l'Église à la fin des temps. Dans ce sens, la « *perpetua città di Gerusalem* » se teinte d'une connotation eschatologique, et dans cette perspective, le passage atteint peut-être son sens anagogique. En effet, cette cité éternelle apparaît comme la véritable destination du passage :

> *Or questa sia quella vera Gerusalem la quale voi seguitiate e vogliate andare, cioè nella religione santa; e trovarete Gerusalem visione di pace, però che ine si pacificarà la conscienzia vostra. E entrarete nel sepolcro del cognoscimento di voi* (T173[99]).

Il ne s'agit donc plus ici de la Jérusalem terrestre, destination initiale du *santo Passaggio*, ni du saint Sépulcre comme lieu de pèlerinage en Terre sainte. Au terme de ce processus de re-sémantisation, Jérusalem devient la cité éternelle, le sépulcre celui de la connaissance de soi, le passage celui de l'âme à la vie éternelle. Cette démarche d'intériorisation n'est pas sans évoquer la sensibilité spirituelle nouvelle de la *devotio moderna* qui s'exprime à la même époque dans le nord de l'Europe.

Au terme de cette réflexion il apparaît donc que, dans l'œuvre de Catherine de Sienne, la notion de passage va bien au-delà du *santo Passaggio* au sens médiéval de *passagium ultramarinum*. Ce projet d'expédition maritime armée en Terre sainte, qui

---

[97] T143, p. 303.
[98] Apocalypse 21, 2-3 : « *et civitatem sanctam Hierusalem novam vidi descendentem de caelo a Deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo / et audivi vocem magnam de throno dicentem ecce tabernaculum Dei cum hominibus et habitabit cum eis* ».
[99] T173, p. 1471.

semble devenir plus concret sous le pontificat de Grégoire XI, entre d'abord en résonance avec le propre désir de Catherine de pèlerinage au saint Sépulcre, tout en s'inscrivant dans son vaste programme de salut universel, mission à laquelle elle veut ramener l'Église. La campagne épistolaire qu'elle mène au début des années 1370, suite à l'appel lancé par le pontife, témoigne de son engagement concret en faveur de ce projet. Mais loin de se réaliser avec le retour du pontife à Rome, le projet du *santo Passaggio* passe complètement au second plan lorsqu'éclate le grand schisme d'Occident en 1378. À l'imminence d'une *crux transmarina*, se substitue alors la réalité immédiate d'une *crux cismarina*, croisade à mener entre chrétiens aux portes de Rome assiégée par les troupes des schismatiques considérés comme de nouveaux hérétiques. Dans ce sens Catherine s'inscrit dans une double tradition qui assimile depuis des siècles les guerres contre les hérésies à des croisades, et depuis le début du XIV[e] siècle, certaines formes d'opposition politiques contre l'Église à des hérésies[100].

Cette évolution de la réalité de la croisade pousse ainsi Catherine à redéfinir la notion de « passage » dont elle cherche en même temps à approfondir le sens. Le *Passaggio* revêt ainsi d'abord son sens littéral de traversée maritime, mais il nécessite d'être actualisé au moment du schisme. Dans cette nouvelle réalité historique, le *Passaggio* devient un passage sans voyage, un passage au sens figuré. Parallèlement à cette redéfinition, la notion de passage s'épaissit et s'enrichit d'autres niveaux de sens sous la plume de Catherine, non plus cette fois épistolière de campagnes de propagandes « publiques », mais directrice spirituelle dans le cadre de correspondances privées. Dans ces lettres à vocation plus personnelle, plus intime, le *passaggio* est intériorisé par Catherine qui en fait, non pas une croisade interne au monde chrétien sur le plan collectif, mais une croisade intérieure du chrétien au plan individuel, en l'élevant ainsi au sens moral de combat contre les péchés. À travers cette dimension pénitentielle, déjà caractéristique des premières croisades,

[100] Sylvain PARENT, *Dans les Abysses de l'Infidélité. Les procès contre les ennemis de l'Église en Italie au temps de Jean XXII (1316-1334)*, Rome, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2014.

Catherine se rattache à une tradition très ancienne du Passage[101]. Enfin, le passage prend pour Catherine le sens de l'ultime « transit » vers la vie éternelle. Le passage à Jérusalem se transforme alors en passage à la Jérusalem céleste, cité de paix éternelle annoncée dans l'Apocalypse, port de salut auquel l'*homo viator* accoste au terme de sa vie tumultueuse. C'est ainsi que le *passaggio* révèle son sens profond de passage au Royaume des Cieux. Dans cette ultime acception, le passage considéré *sub specie æternitatis*, retrouve alors sa dynamique initiale, étymologique, de traversée maritime, dont la « *navicella* » est l'image emblématique. Cette nef insubmersible représente ainsi l'Église qui achemine l'ensemble des chrétiens, et sa traversée renvoie à l'histoire du salut dans une perspective collective.

À travers les méditations de Catherine, la notion de passage s'enrichit ainsi d'une variété de sens, au-delà de son sens littéral de traversée maritime vers la terre sainte : un sens actualisé de guerre contre les schismatiques, un sens moral pénitentiel de combat contre les péchés, et un sens spirituel d'ultime « transit » vers la Jérusalem céleste, destination à la fois individuelle et collective des chrétiens.

Cette démultiplication de la signification du « passage » traduit chez Catherine un processus de recherche, d'approfondissement du sens, la quête d'un sens profond, non immédiat, mais fruit au contraire d'une longue méditation. Ayant exploré tous les replis du sens littéral, elle élève le « passage » vers un sens plus spirituel. Certes on ne saurait trouver chez cette laïque la démarche exégétique des clercs mise en lumière par Henri de Lubac[102]. Cette exégèse savante vise à dégager successivement les quatre sens des saintes Écritures : littéral (ou historique), allégorique (ou typologique), moral (ou tropologique) et anagogique. Comme l'a montré depuis Gilbert Dahan, cette lecture à quatre niveaux est bien une réalité théorique à partir du XIII[e] siècle, en particulier chez les Dominicains, dans le sillage de Thomas d'Aquin[103]. Mais en pratique, le commentaire à quatre niveaux est loin d'être systématique, même chez les clercs dont les commentaires reflètent le plus

[101] A. VAUCHEZ, *Saints, prophètes…*, *op. cit.*, p. 95.
[102] Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959-1964.
[103] Gilbert DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII[e]-XIV[e] siècle*, Paris, Cerf, 1999, p. 446.

souvent « l'opposition traditionnelle, binaire, entre lettre et esprit […] qui correspond au vécu de la pratique exégétique (même s'il y a subdivision des sens spirituels) et, surtout, à la réflexion herméneutique »[104]. Pour Dahan en effet, ce qui caractérise véritablement l'exégèse médiévale, c'est ce « saut herméneutique », ce passage au sens spirituel. Or ce passage de la lettre à l'esprit n'est pas complètement étranger aux laïcs *illitterati*, comme le montre ces bibles moralisées que possédaient les nobles puis certains riches bourgeois[105]. Les enluminures de ces précieux manuscrits et leur mise en page quadripartite traduisent le rôle pédagogique de ces bibles où le texte biblique et son interprétation spirituelle font, chacun, l'objet d'une illustration. Le sens spirituel de l'Écriture est ainsi rendu accessible même aux *illitterati*.

Catherine cependant, même si elle a peu écrit de sa main, n'est pas analphabète. Non seulement elle sait lire, mais ses hagiographes la décrivent comme une infatigable lectrice qui avait les Psaumes pour livre de chevet. Elle ne fait donc pas partie des *illitterati* au sens propre, mais représente déjà cette classe intermédiaire de « *litterati* qui ne sont pas des clercs », et dont l'apparition marque pour Dahan « l'avènement des Temps modernes »[106]. Exemple d'imprégnation biblique par l'intermédiaire de la liturgie, de la prédication vernaculaire et de la lecture des vulgarisations, Catherine est représentative de ces laïcs qui, s'ils ne savent pas écrire le latin, savent le lire. Ses longues méditations sur les Écritures expliquent l'imprégnation biblique très forte que l'on retrouve dans sa pensée et dans son langage. De la langue vernaculaire de Catherine, on pourrait dire ce qu'écrit Dahan au sujet de l'écriture latine de saint Bernard : elle « est pétrie de la Bible et ce sont les mots du texte sacré qui viennent tout seuls sous sa plume exprimer sa pensée »[107]. Comme nous avons tenté de le montrer dans notre parcours au fil des occurrences du terme « *passaggio* », cette imprégnation n'est pas seulement biblique, c'est aussi

[104] *Ibid.*, p. 437.
[105] *Ibid.*, p. 14 *sq.*
[106] *Ibid.*, p. 8.
[107] *Ibid.*, p. 23.

celle d'une *forma mentis* induite par l'exégèse chrétienne de l'Occident médiéval, et par le « saut herméneutique » que cette dernière présuppose.