

Rosa Maria Dessì
Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine

[A stampa in *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre, XIII^e-XV^e siècle*, a cura di R.M. Dessì, Turnhout, Brepols, 2005 (Collection d'études médiévales de Nice, 5), pp. 245-278 © dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.retimedievali.it].

PRATIQUES DE LA PAROLE DE PAIX DANS L'HISTOIRE DE L'ITALIE URBAINE

ROSA MARIA DESSÌ

« En chacun de nous, suivant des proportions variables, il y a de l'homme d'hier ; c'est même l'homme d'hier qui, par la force des choses, est prédominant en nous, puisque le présent n'est que bien peu de choses, comparé à ce long passé au cours duquel nous nous sommes formés et d'où nous résultons. Seulement, cet homme du passé, nous ne le sentons pas, parce qu'il est invétéré en nous ; il forme la partie inconsciente de nous-mêmes. Par suite, on est porté à n'en pas tenir compte, non plus que de ses exigences légitimes. Au contraire, les acquisitions les plus récentes de la civilisation, nous en avons un vif sentiment parce qu'étant récentes elles n'ont pas encore eu le temps de s'organiser dans l'inconscient »
(É. Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, 1938, p. 16).

L'HABITUS ET LA PROPHÉTIE

Dans une étude consacrée aux pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine, la référence à François d'Assise paraît aller de soi¹. Thomas de Spalato évoque, en un passage fameux, le discours, auquel il avait assisté, que François tint à Bologne en 1222 devant le palais du podestat, afin de réconcilier les familles en lutte. Ce ne fut pas vraiment un sermon, écrit le chroniqueur, mais une quasi-*concio*, développée à partir de trois mots : *angeli, homines, daemones*².

1. Sur François et la paix, ainsi que sur le mythe du pacifisme franciscain, je renvoie à la contribution de R. MICHETTI dans ce volume.
2. « *Nec tamen ipse modum predicantis tenuit, sed quasi concionantis* » (THOMAS DE SPALATO, *Historia Salonitarum*, éd. P. A. LEMMENS, « Testimonia minora saec. XIII de sancto Francisco », dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 1, 1908, p. 69). Comme l'a souligné tout d'abord C. DELCORNO (« Origini della predicazione francescana », dans *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*, Assise, 1977, p. 127-160, ici p. 150-153), le chroniqueur entend ici établir une analogie avec l'art oratoire des dirigeants des cités. Z. ZAFARANA, « La predicazione francescana », dans *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti dell' VIII Convegno internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 1980, Pérouse, 1981, p. 205-250 (repris dans EADEM, *Da Gregorio a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale*, éd. O. CAPITANI, C. LEONARDI, E. MENESTÒ, R. RUSCONI, Pérouse-Florence, 1987), a insisté sur ce point. E. ARTIFONI, « Gli uomini dell'assemblea. L'oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale », dans *La Predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Atti del XXII Convegno della Società internazionale di studi francescani, Spolète, 1995, p. 141-188, ici p. 160-164, est revenu de manière décisive sur cette question. Sur l'éloquence politique en Italie : E. ARTIFONI, « Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano », dans *Quaderni medievali*, 35, 1993, p. 57-78 ; C. DELCORNO, « Professionisti della parola : predicatori, giullari, concionatori », dans *Tra storia e*

Un autre récit bien connu, rapporté par la *Compilatio Assisiensis* dans les années 1240³, évoque la pacification réclamée par François pour mettre fin à un conflit opposant l'évêque et le podestat d'Assise⁴. Malade et ne pouvant agir en personne, François avait demandé à ses compagnons d'inviter le podestat et les magnats de la ville à se rencontrer *ad episcopatum* et de chanter le Cantique de frère Soleil, notamment les vers sur le pardon qu'il avait composés et ajoutés à son Cantique « en cette occasion ». François avait annoncé que le conflit aurait été ainsi résolu : « ils se pacifieront l'un l'autre et en reviendront à leur amitié et à leur amour d'avant »⁵.

Comparons les deux récits. Le premier, limité à l'essentiel, se présente comme une *reportatio* très succincte. L'événement est décrit sans les ornements caractéristiques de la narration hagiographique : il n'y eut ni miracle, ni prophétie, mais seulement des paroles de paix prononcées sous la forme d'une quasi-*concio*⁶. Dans le second récit, la pacification est associée à une série d'événements miraculeux et à la réalisation d'une prophétie : le *Cantum fratris Solis*, chanté par les

-
- simbolo. Studi dedicati a Ezio Raimondi*, Florence, 1994, p. 67-90 ; E. ARTIFONI, « Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano », dans *Le Forme della propaganda politica nel Due e Trecento* (Trieste, 2-5 marzo 1993), Rome, 1994, p. 157-182 ; P. CAMMAROSANO, « L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XII^e-XIV^e siècle) », dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 158, 2000, p. 431-442 ; R. M. DESSÌ, « La giustizia in alcune forme di comunicazione medievale. Intorno ai protesti di Giannozzo Manetti e alle prediche di Bernardino da Siena », dans *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI* (Bologna, 15-17 novembre 2001), éd. G. AUZZAS, G. BAFFETTI, C. DELCORNO, Florence, 2003, p. 201-232, en particulier p. 218-232. En ce qui concerne le début du discours de François d'Assise, les trois mots utilisés, à l'instar du thème d'un sermon (*angeli, homines, daemones*), font penser à la structure du *De bono pacis* longtemps attribué à l'évêque Rufin d'Assise, où sont distinguées trois sortes de paix : celle d'Égypte (du diable), celle de Babylone (du monde, entre les hommes) et enfin celle de Jérusalem (des bienheureux et des anges). Contrairement à ce qui est suggéré par A. BRUNACCI et G. CATANZARO (*Magistri Rufini episcopi De bono pacis*, Assise, 1986, p. 28-31), l'auteur du *De bono pacis* n'est pas le Rufin évêque d'Assise, mais sans doute Rufin de Sorrente. Voir à ce propos la récente édition du *De bono pacis* par R. DEUTINGER, dans *MGH Studien und Texte*, 17, 1997, qui attribue l'œuvre à l'archevêque de Sorrente, Rufin, ancien moine du Mont-Cassin.
3. Cf. E. PRINZIVALLI, « Francesco e il francescanesimo : consapevolezze storiografiche e prospettive », dans *Francesco d'Assisi fra Storia, letteratura e iconografia*, éd. F. E. CONSOLINO, Cosenza, 1996, p. 69-81 ; R. MICHETTI, « Francesco d'Assisi e l'essenza del cristianesimo », dans *ibid.*, p. 37-67 et IDEM, *Francesco d'Assisi e il paradosso della « Minoritas »*. *La « Vita beati Francisci » di Tommaso da Celano*, Rome, 2004.
 4. « *Magna verecundia est vobis servis Dei, quod episcopus et potestas ita se ad invicem odiunt et nullus de illorum pace et concordia se intromittit* » (*Compilatio Assisiensis*, dans *Fontes franciscani*, éd. E. MENESTÒ, S. BRUFANI, G. CREMASCOLI et al., Assise, 1995, p. 1599-1600).
 5. « *Ite et coram episcopo et potestate et aliis qui sunt cum ipsis cantate "Cantum fratris Solis", et "Confido in Domino" quod ipse humiliabit corda ipsorum et pacificabuntur ad invicem et revertentur ad pristinam amicitiam et dilectionem* » (*Compilatio Assisiensis*, p. 1600-1601). Il n'est pas inintéressant de signaler que dans le *Speculum perfectionis*, l'épisode est inséré sous la rubrique *De spiritu prophetiae* (*ibid.* p. 2013-2015).
 6. E. ARTIFONI, « Gli uomini dell'assemblea », cit., p. 161-164.

compagnons de François, est écouté, comme s'il s'agissait de l'Évangile, par le podestat, agenouillé et en larmes, tandis que l'évêque se repent lui aussi publiquement de sa propre conduite. L'activité de paciaires, semble vouloir dire l'auteur de la *Compilatio Assisiensis*, est l'une des raisons d'être des Mineurs ; l'efficacité et la légitimité de l'intervention des frères paraissent du reste confirmées par la prophétie du saint fondateur de l'ordre.

Pour saisir toute l'importance de la parole de paix, qu'elle concerne des ennemis de l'intérieur ou de l'extérieur, mais de toute manière, ici, des ennemis chrétiens⁷, il faut envisager deux niveaux d'interprétation, qui apparaissent bien dans les récits mettant en scène François d'Assise : il y a, d'une part, la paix prêchée par François et, d'autre part, celle qu'il aurait prophétisée ; d'un côté, une action à saisir dans son contexte, avec ses fondements culturels et, de l'autre, la fonction, la légitimation et l'instrumentalisation de celle-ci.

Si nous nous intéressons aux différentes manifestations de ce type de pacification, nous rencontrons bien évidemment le mouvement de l'Alleluia de 1233, clé de voûte de la prédication de paix au XIII^e siècle, où les prises de parole et les événements apparaissent dans une relation de cause à effet, car ils sont insérés dans le temps bref, immédiat, de l'histoire. L'Alleluia représente une tentative de paix entre la papauté, l'Empire et les cités, mais elle est aussi l'histoire de prédicateurs mendiants qui assument le rôle de podestats et de podestats qui prêchent, à une époque de redéfinition des formes et des gestes de la pratique oratoire, laïque et ecclésiastique, en particulier lorsque celle-ci concerne le gouvernement urbain⁸. L'Alleluia illustre, de ce point de vue, toute la complexité des rapports entre *litterati* et *illitterati*⁹. Ce mouvement témoigne enfin de ce qu'en milieu urbain, la parole de paix avait une fonction de restructuration sociale et de légitimation du rôle des Mendiants-paciaires.

Mon point de départ n'est pas le concept de paix dans la littérature homilétique, qui devrait de toute manière être comparée à la littérature théologique et juridique, ni même la fonction de la parole de paix – dont il sera toutefois

7. J'exclus donc ici les discours de paix qui avaient comme but la justification de la guerre contre les Infidèles, car la problématique est en partie différente.

8. Sur les rapports entre papauté et lutte anti-hérétique, voir A. PIAZZA, « *Affinché ... costituzioni di tal genere siano ovunque osservate*. Gli statuti di Gregorio IX contro gli eretici d'Italia », dans *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola nazionale di studi medioevali*, Rome, 2001 (Nuovi studi storici, 54), p. 425-458, en particulier p. 457, ainsi que les contributions d'A. PIAZZA (avec la bibliographie) et de M. ZERNER dans ce volume.

9. Très vaste bibliographie sur la question. Pour ne citer que quelques titres fondamentaux : H. GRUNDMANN, « *Litteratus – illitteratus*. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter », dans *Archiv f. Kulturgeschichte*, 40, 1958, p. 1-65 ; Y. CONGAR, « Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge : *Laicus* = sans lettres », dans *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balic O.F.M.*, Rome, 1971, p. 309-332 ; P. ZUMTHOR, « *Litteratus / illitteratus*. Remarques sur le contexte vocal de l'écriture médiévale », dans *Romania*, 106, 1985, p. 1-18 ; M. T. CLANCHY, *From Memory to Written Record. England, 1066-1307*, Cambridge Mass., 1993².

question par la suite –, mais plutôt la parole envisagée comme pratique sociale. Zelina Zafarana avait bien compris l'importance d'une « histoire de la prédication prenant en considération non seulement la chaire, mais aussi le moment de la prédication en tant que fait culturel global », car « la prédication n'est pas seulement l'expression de personnes singulières ; c'est le fruit d'un milieu et le résultat d'une œuvre d'une certaine manière collective »¹⁰. Ce n'est pas uniquement la prédication, mais toute forme de prise de parole publique qu'il conviendrait d'envisager comme un « fait culturel global ». La distinction, souvent préliminaire à l'analyse des documents, entre discours religieux et discours politique est, me semble-t-il, moins adaptée aux réalités médiévales que celle qui renvoie aux catégories de *litterati* et d'*illitterati*, binôme correspondant, du moins pendant un certain temps, à celui de clercs et laïcs. Pour autant, ces catégories renvoient à des réalités qui ne sont pas immuables : à partir du XII^e siècle, le monde des *litterati* s'élargit sans cesse à de nouveaux groupes sociaux¹¹.

Dans le cas mentionné au début de cette étude, c'est la quasi-*concio* ou le quasi-sermon de François d'Asisse qui attire en premier lieu l'attention. La prédication-*concio* suppose la rencontre, dans un contexte précis, entre un orateur et son public ; il s'agit d'une pratique sociale qui peut précéder des événements subversifs (on pense aux mouvements hérétiques) ou dont la fonction est de maintenir et de légitimer l'ordre d'une société : en favorisant la paix civile, laquelle s'accompagne généralement d'un pacte juridique et même du renouvellement des statuts urbains. Dans un cas comme dans l'autre – rupture ou maintien de l'ordre –, cette pratique suppose la promotion de nouvelles formes de communication¹² et se constitue en modèle pour de nouveaux systèmes de relation entre les individus et les institutions. Si l'on considère le discours parénétiq ue comme une pratique sociale, la notion d'*habitus* proposée par Pierre Bourdieu peut s'avérer utile pour apprécier les variations de cette pratique, tout en reconnaissant l'autonomie relative des acteurs sociaux par rapport aux situations immédiates. Afin de rendre compte des usages de la parole publique, il faut alors recourir à

10. Z. ZAFARANA, « Bernardino nella storia della predicazione popolare », dans *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, XVI, Todi, 9-12 ott. 1975, Todi, 1976, p. 39-70, notamment p. 69-70, repris dans EADEM, *Da Gregorio a Bernardino da Siena*, cit.

11. A. PETRUCCI, « Pouvoir de l'écriture, pouvoir sur l'écriture dans la Renaissance italienne », dans *Annales ESC*, 43, 1988, p. 823-847 ; C. DIONISOTTI, « Chierici e laici », dans *Geografia e storia della letteratura italiana*, Turin, 1967, p. 55-88.

12. Sur les relations entre communication orale et communication visuelle : L. BOLZONI, *La Rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Turin, 2002. Comme cela a été affirmé par M. M. DONATO (« La bellissima inventiva : immagini e idee nella Sala della Pace », dans *Ambrogio Lorenzetti : il Buon governo*, éd. E. CASTELNUOVO, Milan, 1995, p. 23-41, ici p. 29), la fresque du Bon Gouvernement de Sienne est « comme une prédication figurée ». J'ai avancé quelques hypothèses sur les rapports entre les discours des laïcs sur la justice et le Bon Gouvernement : R. M. DESSÌ, « La giustizia in alcune forme di comunicazione medievale », cit., p. 224-229.

trois notions : l'enjeu, la stratégie et l'*habitus*. Ces catégories – qui doivent être analysées dans leurs interrelations – correspondent à trois types d'interprétation. En ne considérant que l'enjeu et la stratégie, nous risquerions de réduire les pratiques de la parole à un processus mécanique : eu égard à un enjeu, qui est le facteur de cohésion sociale, la stratégie est la réponse explicite de la personne ou du groupe qui s'adonne à ces pratiques dans une conjoncture précise. Bien que nécessaires et fonctionnelles, les prises de parole publiques sont aussi partiellement autonomes par rapport aux situations concrètes, en tant qu'elles résultent, précisément, de la relation dialectique entre telle situation et l'*habitus*, ce dernier étant entendu comme le produit de l'éducation, qui laisse une porte ouverte au champ du possible en histoire¹³.

Pour reconnaître aux pratiques de la parole un rôle actif dans les processus sociaux, la définition wébérienne de la prédication peut être d'un certain secours¹⁴. Selon Max Weber, la prédication participe à la prophétie : elle perd généralement de son importance lorsque la routine transforme la religion révélée en entreprise sacerdotale. Le pouvoir de la prédication est le plus fort dans les moments de tensions et de crise, c'est-à-dire lorsque le prédicateur peut se faire prophète. Le prophète suscite une rupture de l'ordre social, mais légitime et justifie en même temps, sans en être toutefois conscient, un ordre nouveau. Considérer que le moment prophétique et la rupture de l'ordre ne sont pas tout à fait prévisibles, en tant qu'ils résultent de la rencontre entre l'*habitus* et la conjoncture, permet d'échapper à l'illusion de la totale autonomie du discours religieux et, à l'opposé, aux théories qui en ferait un simple reflet des structures sociales ou une réponse mécanique aux besoins de la société¹⁵.

13. « La pratique est à la fois nécessaire et relativement autonome par rapport à la situation considérée dans son immédiateté ponctuelle parce qu'elle est le produit de la relation dialectique entre une situation et un *habitus*, entendu comme un système de dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment comme une matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions, et rend possible l'accomplissement de tâches infiniment différenciées [...] » (P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, 1972, p. 178). Sur l'emploi variable de la catégorie d'*habitus* dans la sociologie de P. Bourdieu, voir les remarques d'A. TORRE (« Percorsi della pratica 1966-1995 », dans *Quaderni storici*, 90, 1995, p. 799-829) qui souligne les risques liés à l'emploi d'*habitus* et stigmatise la « perdita di valore della interazione concreta, delle situazioni in cui i fenomeni sociali si producono e manifestano » dans le but de réévaluer la valeur de l'action (*ibid.*, p. 816). Alain Guerreau souligne, au contraire, l'utilité des catégories d'enjeu, stratégie et *habitus* pour « penser l'imbrication du temps dans la structure sociale » (A. GUERREAU, *L'Avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?*, Paris, 2001, p. 225-226).

14. Sur les théories wébériennes concernant la prophétie et le chef charismatique, cf. P. BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », dans *Revue française de sociologie*, 12, 1971, p. 295-334, en particulier p. 331-334.

15. « Max Weber, qui s'accorde avec Marx pour établir que la religion remplit une fonction de conservation de l'ordre social en contribuant, pour parler son langage même, à la « légitimation » du pouvoir des « dominants » et à la « domestication des dominés », fournit le moyen d'échapper à l'alternative

Produit de l'*habitus* et d'une situation donnée, la pratique de la parole de paix – qu'elle serve au maintien et à la légitimation d'un ordre ancien, dans les phases de prédication de routine, ou qu'elle contribue à produire un ordre nouveau, dans les phases où la prédication correspond le plus à la prophétie – s'enrichit sans cesse de contenus culturels originaux, transforme le sens de certains concepts, voyage d'un lieu de « propagande » à l'autre, crée des structures de contrôle, de domination et de gouvernement, et accompagne d'autres pratiques sociales, comme celles qui sont liées aux mouvements collectifs de paix. Les protagonistes de la parole de paix, que nous allons voir à l'œuvre dans les pages suivantes, appartiennent à l'ordre des prédicateurs, mais sont aussi des laïcs. Ils s'efforcent de suivre les règles du *sermo modernus*, mais aussi celles de la rhétorique cicéronienne ; ils citent la Bible ou les auteurs classiques. Ils défendent le régime communal, en ses différentes configurations, mais aussi le pouvoir monocratique. Je voudrais étudier l'évolution de ces pratiques de la parole, ainsi que la dynamique des échanges qui se sont opérés en ce domaine entre les sphères ecclésiastique et laïque. Si nous ne considérons que le discours normatif, les relations entre les deux *status* de la société, clercs et laïcs, apparaissent marquées par les interdits, la méfiance et la concurrence, d'autant que la question des prises de parole publiques sert bien souvent de critère aux autorités ecclésiastiques pour définir leurs adversaires, les hérétiques, les clercs étant les seuls détenteurs légitimes du droit à « communiquer » la parole qui mène au salut¹⁶. Toutefois, en vertu du

simplexiste dont ses analyses les plus incertaines sont le produit, c'est-à-dire à l'opposition entre l'illusion de l'autonomie absolue du discours mythique ou religieux et la théorie réductrice qui en fait le reflet direct des structures sociales : mettant en pleine lumière ce que les deux positions opposées et complémentaires ont en commun d'oublier, à savoir le *travail religieux* que réalisent les producteurs et les porte-paroles spécialisés, investis du pouvoir, institutionnel ou non, de répondre, par un type déterminé de pratique ou de discours, à une catégorie particulière des besoins propres à certains groupes sociaux, il trouve dans la genèse historique d'un corps d'agents spécialisés le fondement de l'autonomie que la tradition marxiste accorde, sans en tirer toutes les conséquences, à la religion [...] » (P. BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », cit., p. 299). Sur la sociologie de la religion, cf. S. TRIGANO, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Paris, 2001, qui prétend démasquer, pour la critiquer, la transcendance cachée dans les théories des grands sociologues (Marx, Durkheim, Weber, Bourdieu), coupables d'avoir produit d'abord le déconstructivisme, puis le post-modernisme (« Du projet de la déconstruction – en ce qui nous concerne : le rabattage de la religion sur la politique – à l'idée que toute réalité est construite et donc qu'il n'y a pas de réel plus vrai que les réalités partielles et trompeuses des sujets sociaux, il n'y a qu'un pas » : *ibid.*, p. 305), et qui termine par une proposition se voulant efficace pour penser le « divin » en se basant sur le langage en tant que réalité extérieure aux hommes. Cf. aussi, du même, *Alle radici della modernità : genesi religiosa del politico*, Gênes, 1999, en particulier p. 35. Le débat se poursuit dans *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, dans *Revue du M.A.U.S.S.*, 22, 2003.

16. C. DELCORNO, « Professionisti della parola : predicatori, giullari, concionatori », cit., p. 5. Ces constatations ne peuvent toutefois nous aider à comprendre les transformations dans la pratique de la prise de parole publique ou l'apparition de nouveaux acteurs recourant à des formes oratoires héritées du passé. Angelo Torre se pose de semblables questions à propos des études relatives aux rapports entre clercs et

sacerdoce universel de tous les fidèles et de la grâce prophétique, la ligne de démarcation entre ecclésiastiques et laïcs était en réalité perméable, ce qui a permis, entre les uns et les autres, dans le domaine des pratiques de la parole et, de manière plus générale, de la communication, échanges, complémentarités et créations : les transformations de l'éloquence des clercs s'expliquent en partie par celles qui ont affecté l'éloquence des laïcs, et inversement, en une imbrication qui atteste l'omniprésence des prises de parole publiques à partir du XII^e siècle. Les échanges culturels furent particulièrement féconds dans les moments de crise de la société, lorsque la parole de paix se faisait prophétie et que le prophète réussissait, dans un contexte particulier favorable, à mobiliser les individus et les groupes qui le reconnaissaient comme tel, à répondre à leurs attentes, de sorte que les deux partenaires d'un tel échange entraient dans l'histoire¹⁷.

WANDERPREDIGER DE LA PAIX URBAINE

Pacifier par la parole n'était pas une innovation des ordres mendiants : avant les Prêcheurs et les Mineurs, des ermites prédicateurs, que les historiens allemands ont qualifié de *wanderprediger*¹⁸, s'étaient employés à obtenir la paix entre les familles et les pouvoirs en lutte. Comme l'écrit à juste titre Patrick Henriot, la parole érémitique était avant tout une parole de paix, de concorde et de restructuration sociale. Les *licentiae praedicationis*, autorisations de prêcher accordées aux ermites par les autorités ecclésiastiques, doivent être interprétées

laïcs : A. TORRE, « Vita religiosa e cultura giurisdizionale nel Piemonte di antico regime », dans *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa : XV-XVII secolo*, éd. C. NUBOLA, A. TURCHINI, Bologne, 1999, p. 181-211, notamment p. 188.

17. « Le prophète qui réussit est celui qui réussit à dire ce qui est à dire, dans une de ces situations qui paraissent appeler et refuser le langage, parce qu'elles imposent la découverte de l'inadéquation de toutes les grilles de déchiffrement disponibles. Mais plus profondément, l'exercice même de la fonction prophétique n'est concevable que dans des sociétés qui, échappant à la simple reproduction, sont, si l'on peut dire, entrées dans l'histoire : à mesure que l'on s'éloigne des sociétés le plus indifférenciées et le plus capables de maîtriser leur propre devenir en le ritualisant (rites agraires et rites de passage), les prophètes, inventeurs du futur eschatologique et, par là, de l'histoire comme mouvement vers le futur, qui sont eux-mêmes les produits de l'histoire, *i.e.* de la rupture du temps cyclique qu'introduit la crise, viennent remplir la place jusque-là impartie aux mécanismes sociaux » (P. BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », cit., p. 333). Sur le pouvoir charismatique et la prophétie, voir désormais la synthèse historiographique de R. MICETTI, « Gli storici e il profetismo medievale : alcuni percorsi degli studi tra XIX e XX secolo », dans *L'attente des temps nouveaux : eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XX^e siècle*, éd. A. VAUCHEZ, Turnhout, 2002, p. 111-133, auquel je renvoie pour la bibliographie des études sur la prophétie au Moyen Âge.
18. Le terme s'est imposé au début du XX^e siècle avec J. von WALTER, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtum*, Leipzig, 1903-1906.

comme un moyen utilisé par l'Église pour pacifier la société chrétienne par le biais de ces personnages charismatiques¹⁹.

Avant l'arrivée des ordres mendiants, durant et après la réforme grégorienne, les catégories de ceux qui avaient le droit de prêcher furent mises en discussion²⁰. Certains laïcs tinrent des discours pour défendre la réforme – ici un juge, là un simple *illiteratus*. Leurs prises de parole furent connotées de manière négative ou positive en fonction du camp ou du parti qu'ils choisirent et du contenu de leur discours²¹ : dans le premier cas, nous trouvons le terme de *concio*, au sens de parole publique, et dans le second, celui d'*exhortatio*, à savoir une parole adressée à un cercle limité de personnes, mais jamais, s'il s'agissait de laïcs, celui de *praedicatio*.

À la manière des *wanderprediger*, certains laïcs non nobles et *illiterati* prêchèrent et œuvrèrent pour la paix, tels de nouveaux prophètes défenseurs de cette *communitas* urbaine qu'allaient bientôt définir les théologiens et juristes de la cité²². C'est qu'il y avait un lien très étroit entre le premier idéal urbain, où la ville est envisagée comme une confrérie de *cives* unis dans la *caritas*²³ et liés par

-
19. P. HENRIET, « *Verbum Dei disseminando*. La parole des ermites prédicateurs d'après les sources hagiographiques (XI^e-XII^e siècles) », dans *La parole du prédicateur (V^e-XV^e siècle)*, éd. R. M. DESSÌ et M. LAUWERS, Nice, 1997 (Collection du Centre d'études médiévales de Nice, 1), p. 153-185, ici p. 182.
20. M. LAUWERS, « *Praedicatio – exhortatio*. L'Église, la réforme et les laïcs (XI^e-XIII^e siècle) », dans *La parole du prédicateur*, cit., p. 187-233, notamment p. 231. Sur les laïcs et la *Pataria* : G. MICCOLI, « Per la storia della Pataria milanese », dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano*, 70, 1958, p. 43-123, repris dans IDEM, *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Florence, 1966, p. 101-160 ; C. VIOLANTE, « I laici nel movimento patarino », dans *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, Atti della terza Settimana internazionale di studio, Mendola, 21-27 agosto 1965, Milan, 1968, p. 597-697.
21. Plusieurs cas sont examinés par M. LAUWERS, « *Praedicatio – exhortatio* », cit., p. 191.
22. L'idéal de paix et la vertu de la *caritas* sont à la base du serment communal et sous-tendent la naissance de la Commune urbaine. Il s'agit là d'une question fort vaste qu'il n'est pas possible de traiter dans le cadre de cette étude ; je me limite à mentionner la contribution récente de H. KELLER, « La responsabilità del singolo e l'ordinamento della comunità. Il cambiamento dei valori sociali nel XII secolo », dans *Il secolo XII : la « renovatio » dell'Europa cristiana*, éd. G. CONSTABLE, G. CRACCO, H. KELLER, D. QUAGLIONI, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Quaderni, 62), Bologne, 2003, p. 67-88. P. COSTA, « *Civitas* ». *Storia della cittadinanza in Europa, dalla civiltà comunale al Settecento*, I, Bari, 1999, affirme justement : « La città come luogo o come ordinamento particolare, come *ius civium* o *ius proprium* (*civitatis*), non è comprensibile per il giurista, per il teologo medievale, se non in quanto inserita all'interno di una rappresentazione complessiva del mondo politico-giuridico ; e anche quando la *Politica* di Aristotele, grazie alla traduzione di Guglielmo di Moerbeke, inizia, proprio nel pieno fiorire della civiltà comunale, il suo secolare cammino nella cultura europea, la continuità semantica fra *civitas* (e *civitates*) e *Civitas* prosegue indisturbata » (*ibid.*, p. 6). Cf. aussi D. QUAGLIONI, « The legal definition of Citizenship in the Late Middle Ages », dans *City states in classical and medieval Italy : Athens and Rome, Florence and Venice*, éd. A. MOLHO, K. RAAFLAUB, J. EMLÉN, Stuttgart, 1991, p. 155-168, et du même, « *Civitas* : appunti per una riflessione sull'idea di città nel pensiero politico dei giuristi medievali » dans *Le ideologie della città europea dall'umanesimo al romanticismo*, éd. V. CONTI, Florence, 1993, p. 59-76.
23. Sur la vertu de la *caritas* : A. GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans *La Parenté spirituelle*, éd. F. HÉRITIER et E. COPET-ROUGIER, Paris, 1995, p. 133-203.

un serment de paix, et la prédication²⁴. Et c'est précisément ce lien entre prédication de paix et cité qui constitue l'élément fondateur de l'histoire des pratiques de la parole en Italie.

Entre le XII^e et le XIII^e siècle, les villes italiennes passent du gouvernement consulaire à celui du podestat²⁵. L'avènement du nouveau régime que représente le podestat est justifié, dans les statuts et dans la littérature podestatale, par la nécessité d'arbitrer les conflits²⁶. L'apparition des Mendiants et le rôle qu'ils jouèrent alors peuvent être rapportés à cette nouveauté institutionnelle : le prédicateur mendiant apparaît comme une sorte de pendant spirituel du podestat urbain²⁷. On a déjà évoqué François d'Assise. Avant lui, d'autres laïcs *illitterati*, comme Rainier de Pise (mort en 1160)²⁸, Homebon de Crémone (mort en 1197)²⁹ ou

-
24. Significatif, le cas d'une « prédication » pour la *civitas* prononcée par Dino Compagni (DINO COMPAGNI, *Cronica*, éd. D. CAPPI, Rome, 2000, II, 31-32, p. 52). Le chroniqueur florentin raconte qu'il a réuni, avant l'arrivée de Charles de Valois dans la cité en 1301, *molti buoni cittadini* dans l'église de San Giovanni pour leur tenir un discours de paix et d'union, dont il rapporte les mots : « *Cari e valenti cittadini, i quali comunemente tutti prendesti il sacro battesimo di questa fonte, la ragione vi sforza e strigne ad amarvi come cari frategli ; e ancora perché possedete la più nobile città del mondo. Tra voi è nato alcuno sdegno per gara d'uffici, li quali, come voi sappete, i miei compagni e io con saramento v'abiamo promesso d'acomunarli. Questo signore viene, e conviensi onorare. Levate via i vostri sdegni e fate pace tra voi, acciò che non vi truovi divisi. Levate tutte l'offese e ree volontà state tra voi di qui adietro : siano perdonate e dimesse, per amore e bene della vostra città. E sopra questo sacro fonte, onde traesti il santo battesimo, giurate tra voi buona e perfetta pace, acciò che il signore che viene truovi i cittadini tutti uniti. »*
25. Sur la phase de transition et le système « podestarile-consiliare », cf. E. ARTIFONI, « Città e comuni », dans *Storia medievale*, Rome, 1998, p. 363-386. Sur les podestats, voir désormais *I podestà dell'Italia comunale. I. Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec.-metà XIV sec.)*, éd. J.-Cl. MAIRE VIGUEUR, Rome, 2000.
26. E. ARTIFONI, « Retorica e organizzazione del linguaggio », cit.
27. Sur la prédication et la cité : J. LE GOFF et J.-Cl. SCHMITT, « Au XIII^e siècle. Une parole nouvelle », dans *Histoire vécue du peuple chrétien*, éd. J. DELUMEAU, I, Toulouse, 1979, p. 257-279 ; C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Rome, 1987 ; ALBERTANO DA BRESCIA, « *Liber de doctrina dicendi et tacendi* » : la parola del cittadino nell'Italia del Duecento, éd. P. NAVONE, Florence, 1998 (avec la bibliographie).
28. Selon le prologue de la Vie de Rainier, écrite par le chanoine Benincasa vers 1161-1162 : « *Exorsus est itaque hic beatissimus Raynerius spiritu Dei plenus, populo euangelizans, multa loquens et exhortans : Deus, fratres mei, me ad vos per vestram salutem misit. Nuntio eius nomine, ex eius mandato, pacem, gaudium, et laetitiam, et vestrae civitatis exaltationem futuram vobis* » (*Vita auctore Benincasa*, dans *AA.SS. Iun. III*, p. 421-469, ici p. 426).
29. A. VAUCHEZ, « Le "trafiquant céleste" : saint Homebon de Crémone († 1197), marchand et "père des pauvres" », dans *Horizons marins, itinéraires spirituels (V^e-XIII^e siècles)*, I *Mentalités et sociétés*, éd. H. DUBOIS, J.-Cl. HOCQUET, A. VAUCHEZ, Paris, 1987, p. 115-122 ; « *Beatus vir et re et nomine Homobonus* ». *La figura di sant'Omobono ad ottocento anni dalla morte (1197-1997)*, éd. A. FOGLIA, Crémone, 1998. La lettre de canonisation d'Homebon, datée du 12 janvier 1199, dans laquelle sont brièvement décrits quelques traits de la vie du saint, est transcrite dans les registres d'Innocent III. Paix, sainteté et lutte contre l'hérésie y sont mis en relation : « *Et in hoc presertim hereticorum confundatur perversitas, cum ad catholicorum tumulos viderint prodigia pullulare [...]* ». Homebon est un *aspermator heretice pravitatis et vir pacificus qui agit super pace reformanda per civitatem* (Vatican,

encore Raimondo Zanfogni (mort en 1200)³⁰, ont tenté de pacifier leur ville, assumant le rôle de « podestats-prophètes ». Une véritable hagiographie des saints de la paix et de la résolution des conflits se développe alors³¹. Dans la Vie qu'il écrit vers 1212, un certain *magister Rufinus* raconte comment Raimondo, un cordonnier de Plaisance, avait décidé de fréquenter des religieux savants afin d'apprendre la « science sacrée ». Fort de cet endoctrinement improvisé, Raimondo tint des exhortations au cercle restreint de ses compagnons de travail. Il n'en perdit pas pour autant le statut d'*illiteratus* : Raimondo connaissait les interdits concernant les laïcs en matière de prédication et de *concionatio* et, de ce fait, évitait de prendre la parole en un lieu public³². L'hagiographe fait pourtant état d'un discours et d'une action pour la paix menée par Raimondo, en un récit où rien n'est laissé au hasard. Pour apaiser les conflits qui déchiraient les *partes* dans la cité, Dieu concéda au cordonnier le pouvoir de prendre la parole, ainsi que

Archivio Segreto, Innocentius III, *Breves*, Arm. XXXIX, I, f^{os} 76 v^o-78 r^o, éd. dans *Die Register Innocenz III. Pontifikatsjahr 1198-99*, éd. O. HAGENEDER-A. HAIDACHER, I, Graz-Cologne, 1964, p. 761-764). Sur les relations entre sainteté et lutte anti-hérétique, cf. R. PACIOCCO, *Da Francesco ai « Cataloghi Sanctorum »*. *Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'ordine francescano (secolo XIII-XIV)*, Assise, 1990, p. 26-41. Dans le texte pontifical, il n'est pas fait allusion à la prédication, mais certaines versions de la Vie rapportent qu'en dépit des demandes incessantes de ses concitoyens, Homebon refusait de prêcher et se limitait à donner de brefs conseils. Cf. D. PIAZZI, *Omobono di Cremona. Biografie dal XIII al XVI secolo. Edizione, traduzione e commento*, Crémone, 1991.

30. La Vie de Raimondo Zanfogni, surnommé Palmerio en raison de ses pèlerinages dans les lieux saints, fut rédigée en 1212 par *magister Rufinus*, chanoine de Plaisance, mais aucun manuscrit de cette première Vie n'a été conservé. On dispose aujourd'hui de deux versions du texte. La première, *Vita Sancti Raymundi Palmarii confessoris, auctore Rufino*, éditée dans les *Acta Sanctorum*, est la traduction d'une *versio italica* (rédigée dans la première moitié du XVI^e siècle et perdue) de l'original de Rufin. La seconde est une autre version en vulgaire, écrite au XVII^e siècle par Pier Maria Campi et inspirée de la Vie latine de Rufin (P. M. CAMPI, *Vita di S. Raimondo Palmerio*, Plaisance, 1618). Sur tout cela, voir désormais M. GAZZINI, « Memoria "religiosa" e memoria "laica". Sulle origini di ospedali di area padana (secoli XII-XIV) », dans *La Mémoire des origines dans les institutions médiévale*, éd. C. CABY, *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 115, 2003, p. 361-384, en particulier p. 361-364. Cf. aussi A. VAUCHEZ, « Raimondo Zanfogni », dans *Bibliotheca sanctorum*, IX, Rome, 1968, col. 26-29. L. CANETTI, « Il santo vivente. Raimondo Palmerio e Piacenza », dans IDEM « *Gloriosa civitas* ». *Culto dei santi e società cittadina a Piacenza nel Medioevo*, Bologne, 1993, p. 167-291, consacre de denses développements à Raimondo. Je n'ai pu consulter la Vie de Campi ; j'utilise celle éditée dans les *Acta Sanctorum*.
31. Luigi Canetti souligne le nécessaire « distacco, vero e proprio rituale dissociativo di inversione sociale che si realizza nella forma specifica della peregrinatio-xenitéia [...] e la riconversione alla *civitas* [...] alle cui tensioni e dissonanze Raimondo offriva [...] le risorse di un potere che, se pure pubblicamente riconosciuto, non trovava alcun riscontro o formale legittimazione » (« *Gloriosa civitas* ». *Culto dei santi e società cittadina a Piacenza*, cit., p. 273-274). Ces saints de la cité devaient d'abord parcourir les lieux saints, ceux de la *Civitas*, avant de devenir prophètes de la *civitas*, c'est-à-dire de leur patrie.
32. *AA.SS. Iul.*, VI, p. 648b-649a. Henri de Suse condamne les prédicateurs laïcs, même lorsqu'ils sont *litterati* : « *Nullus enim quantumcumque litteratus predicare debet* » (HOSTIENSIS, *Lectura in quinque Decretalium Gregorianarum libros*, Paris, 1512, f^o 36 r^o, cité par M. LAUWERS, « *Praedicatio – exhortatio* », cit., p. 231).

l'esprit, la grâce et la prudence dans le gouvernement³³. Poussé par la volonté de défendre les *populares* traités injustement par les juges et les magnats³⁴, Raimondo, comme un *alter Elias*, une croix sur l'épaule, se rendit un jour en ce lieu « public » que constituait le tribunal de la ville, et il y incita son auditoire à la justice, commençant son discours par le premier verset du Livre de la Sagesse : *Aimez la justice, vous qui jugez la terre*³⁵. La parole de ce laïc fut persuasive : tous écoutèrent les conseils prudents du nouveau prophète qui fut élu arbitre et paciaire de la patrie, la ville de Plaisance³⁶. Le récit hagiographique joue sur l'usage de termes opposés pour décrire l'engagement civique du cordonnier : Raimondo se consacre tout d'abord à l'exhortation privée, adressée aux membres de son *ars*, puis se rend au tribunal où il rappelle l'amour de la justice aux mauvais juges et aux magnats qui opprimaient les pauvres et, de manière générale, les groupes les plus faibles de la société urbaine. Pour accomplir la mission qui lui avait été assignée par Dieu, il lui restait alors à pacifier les *partes* : il en fut cependant empêché par l'évêque qui considérait que la concorde résultait exclusivement de la volonté divine³⁷. L'engagement civique de Raimondo se manifesta dès lors dans une action individuelle et prophétique : le cordonnier prit publiquement la parole pour menacer la ville de Plaisance de terribles désastres, si ses habitants ne se conformaient pas à l'ordre du prophète envoyé par Dieu³⁸. Après s'être engagé pour résoudre les crises et les luttes internes, Raimondo s'occupa ensuite de problèmes extérieurs en essayant de mettre fin au conflit entre Crémone et Plaisance³⁹. Nous ne savons pas de quelle guerre il s'agit⁴⁰, mais l'hagiographe fait de Raimondo un combattant pour la paix, prêt à subir la dure épreuve de la prison. Sorti de prison, il s'employa à combattre les *ludes* des guerriers urbains⁴¹.

33. AA.SS. *Iul.*, VI, p. 650b.

34. Certains s'étaient plaints auprès de Raimondo du fait que le juge avait refusé de les écouter et de défendre leur cause. Sur le rôle des juges et, en général, sur la pratique judiciaire en matière de paix, cf. M. VALLERANI, « Pace e processo nel sistema giudiziario del comune di Perugia », dans *Quaderni storici*, 101, 1999, p. 315-353 ; C. WICKHAM, *Legge, pratiche e conflitti. Tribunali e risoluzione delle dispute nella Toscana del XII secolo*, éd. A.C. SENNIS, Rome, 2000.

35. *Ibid.*, p. 652b. Sur la fortune du verset *Diligite iustitiam vos qui iudicatis terram* (Sagesse I, 1), en relation au Bon Gouvernement d'Ambrogio Lorenzetti, cf. R. M. DESSI, « La giustizia in alcune forme di comunicazione », cit., p. 220-231.

36. AA.SS. *Iul.*, VI, p. 652b.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 652b-653a.

39. *Ibid.*, p. 653a-b.

40. L. CANETTI, « *Gloriosa civitas* », cit., p. 210. La première nomination d'un podestat étranger à Plaisance remonte à 1188, et c'est à cette époque que le *populus* devint un groupe de pression, pour former ensuite, en 1220, la première *Societas Populi* (P. RACINE, *Plaisance du X^e à la fin du XIII^e siècle*, Paris-Lille, 1980, p. 724-731 ; L. CANETTI, « *Gloriosa civitas* », cit., p. 240).

41. AA.SS. *Iul.*, VI, p. 653a. Sur les *ludes*, cf. en dernier lieu : A. RIZZI, « Il gioco della "battagliola" », dans *Pace e guerra nel basso medioevo*, Atti del XL Convegno storico internazionale, Todi, 12-14 ottobre 2003, Spolète, 2004, p. 219-254.

La vie de Raimondo est exemplaire des relations complexes entre *litterati* et *illitterati*, entre parole publique et privée, entre la parole des juges et celle des prédicateurs, entre *praedicatio*, *exhortatio* et *concionatio*. Le cordonnier de Plaisance est présenté comme un prophète qui prêche la paix et la justice pour sa *civitas*, contre les magnats, les juges, l'évêque et une ville ennemie. Derrière les lignes du texte hagiographique se profile la légitimation du *Popolo* et l'avènement d'une parole urbaine laïque, publique et *illitterata*, où les thèmes de la paix et de la justice prennent une place de premier plan.

Les nouvelles formes de gouvernement qui apparaissent dans les villes d'Italie du Nord et du Centre entre la fin du XII^e et le début du XIII^e siècle sont à l'origine de prises de parole laïques. Justice et paix constituent les thèmes récurrents des discours des dirigeants des cités et apparaissent également dans les prologues des statuts urbains⁴². Cette thématique dominante, étroitement liée à l'image de la *civitas* parfaite, explique, me semble-t-il, l'imbrication des rapports entre prédicateurs et *concionatores*. Vers 1170, Alain de Lille, auteur d'un *ars praedicandi*, avait distingué quatre types de paroles : la *praedicatio* servant *ad morum instructionem*, la *doctrina*, *ad scientiae eruditionem*, la *prophetia*, *admonitio per revelationem futurorum*, et enfin la *concionatio*, *civilis admonitio, quae fit ad rei publicae confirmationem*⁴³. Nous allons voir que les Mendicants, utilisant leur charisme prophétique et leurs capacités intellectuelles dans l'espace urbain de la parole, s'approprièrent rapidement la *concionatio*.

Un exemple intéressant de légitimation et d'exaltation de la parole des Mendicants nous vient d'un prédicateur séculier qui intervint à plusieurs reprises dans les affaires de sa ville : l'archevêque de Pise Federico Visconti⁴⁴. Dans un sermon tenu devant le Grand Conseil de Pise pour obtenir la révocation d'un statut mettant en discussion ses droits de juridiction, Visconti évoque un Judas qui *arregavit* contre Jésus après avoir reçu ses trente deniers : la notion de harangueur a donc ici une connotation négative⁴⁵. Mais dans un autre sermon, prononcé le 23 mai 1260, à la Pentecôte, le harangueur est cette fois associé au prédicateur. L'un et l'autre doivent, en effet, posséder une *lingua erudita* et faire preuve de *sapientia* :

42. Sur le lexique de la politique au XIII^e siècle : E. ARTIFONI, « Retorica e organizzazione », cit., p. 182.

43. ALANI DE INSULIS *Summa de arte praedicatoria*, cap. 1, dans *PL* 210, col. 112. Le passage est cité et commenté par E. ARTIFONI, « Sull'eloquenza politica », cit., p. 68, et C. DELCORNO, « Professionisti della parola », cit., p. 17.

44. Cf. les considérations de N. BÉRIOU dans *Les Sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253-1277)*. Édition critique par N. BÉRIOU et I. LE MASNE DE CHERMONT, avec la collaboration de P. BOURGAIN et M. INNOCENTI. Avant-propos de A. VAUCHEZ et E. CRISTIANI, Rome, 2001, p. 241-243.

45. *Ibid.*, n° 94, p. 998-1000, ici p. 999. Sur les relations entre harangue et prédication dans les sermons de Federico Visconti, je renvoie au commentaire de N. BÉRIOU (*ibid.*, p. 109, 224).

« *Je vous donnerai la bouche et la sagesse* [Luc 21, 15]. Dieu promet ici de donner deux choses, nécessaires pour exposer de manière utile et élégante : à savoir la bouche, c'est-à-dire une langue savante, par laquelle on parle élégamment, et la sagesse, par laquelle on parle utilement. Sachez, en effet, que l'une sans l'autre n'est pas suffisante pour ceux qui veulent prêcher et aussi haranguer utilement. »⁴⁶

Pour autant, les deux types d'orateurs ne sont pas confondus. Federico Visconti entendait certes dénoncer les harangueurs qui ne faisaient pas preuve d'un langage cultivé et de sagesse⁴⁷, mais il rappelle aussi, le jour de la Pentecôte, que par la bouche des prédicateurs, c'est l'Esprit-Saint qui parle, que leur parole – le *verbum praedicationis* – est destinée à la conversion et au salut des hommes. Il ajoute enfin que « Mineurs et Prêcheurs, savants en théologie » sont, par excellence, les « collaborateurs de la prédication des prélats »⁴⁸. Si j'évoque les propos de Federico Visconti, c'est parce que l'archevêque de Pise, bien conscient du rôle de sa parole *ad rei publicae confirmationem*, tint, en 1267, un sermon-*arenga* sur la paix devant le podestat et le Grand Conseil, dans le but de convaincre les autorités civiles à envoyer des représentants de Pise auprès de Charles d'Anjou pour signer la paix de Toscane. Ce sermon, qu'étudie Nicole Bériou dans ce volume, fut du reste suivi par un *instrumentum publicum*⁴⁹.

L'*ars* de la parole, qu'elle renvoie ou non à la grâce sacramentelle dérivant de l'Esprit-Saint, appartenait de toute façon aux *litterati* à qui ne devait pas manquer la *scientia*. Cela avait déjà été soutenu par les plus grands défenseurs de la *retorica* assimilée à la *Sapientia Salomonis*, ces « hommes de la Sagesse », comme Boncompagno da Signa et Guido Faba, ainsi que les a définis Enrico Artifoni⁵⁰.

46. « *Ego dabo vobis os et sapientiam. Duo hic promittit se Dominus daturum que sunt necessaria ad pulchre et utiliter proponendum, scilicet os, idest linguam eruditam qua pulchre proferat, et sapientiam qua utiliter proferat. Nostis enim quod unum istorum sine altero non sufficit volentibus utiliter predicare vel etiam arengare* » (sermon du 23 mai 1260, éd. n° 2, p. 347).

47. Federico Visconti aborde encore cette question dans un autre sermon : « *Ista etiam duo sunt necessaria volenti bene arengare ad populum vulgariter ; et nota quod unum sine alio non sufficit* » (*ibid.*, n° 41, p. 657).

48. Sermon du 23 mai 1260, éd. n° 2, p. 347, 351. Dans d'autres sermons, Federico Visconti revient sur la prédication des Prêcheurs et des Mineurs dans son diocèse (nos 44, 45, 57, éd. p. 670, 688, 777).

49. *Ibid.*, p. 449-458.

50. E. ARTIFONI, « *Sapientia Salomonis*. Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les *dictatores* italiens (première moitié du XIII^e siècle) », dans *La parole du prédicateur*, cit., p. 291-310 ; IDEM, « Boncompagno da Signa, i maestri di retorica e le città comunali nella prima metà del Duecento », dans *Il pensiero e l'opera di Boncompagno da Signa*, Atti del Convegno Nazionale, Signa 23-24 febbraio 2001, éd. M. BALDINI, Signa, 2002, p. 23-36. Boncompagno divinise certes la rhétorique ; toutefois, il place la théologie au plus haut degré de l'échelle des savoirs en tant que science divine supérieure à toutes les autres, la seule qui demeurera lorsque la langue des juges et la sagesse mondaine se tairont : « *Contra theologiam, que in terris divinis est obsequiis deputata, nemo debet aliquid allegare, quoniam illa sola remanebit, quando causidicorum lingue cessabunt et mundana sapientia destruetur* » (BONCOMPAGNO DA SIGNA, *Rhetorica novissima*, 9.3.12, que je cite à partir de l'édition électronique de Boncompagno par S. M. WIGHT <<http://dohc.unipv.it/screium/wight>>).

Dans les villes italiennes où règne trop de liberté, écrit Boncompagno, il y a des *concionatores* laïcs, *a sola consuetudine instructi*, qui parlent sans posséder la *scientia*⁵¹. Ce constat, teinté ici seulement de regret, ne demeura pas critique stérile. L'auteur de l'*Oculus pastoralis* (1222) et Jean de Viterbe dans son *Liber de regimine civitatum* (vers 1260) expliquent avoir été poussés à composer leur traité pour instruire ces *rudes* qui assumaient des charges de gouvernement urbain et leur permettre de pouvoir tenir des discours civiques⁵². Le *causidicus* Albertano de Brescia écrivait également ses traités pour éduquer les laïcs à la parole⁵³.

Ainsi les ecclésiastiques, d'un côté, et les *dictatores* et juristes, de l'autre, menèrent une action pour instruire et en même temps canaliser dans les structures urbaines les orateurs laïcs. Dans les faits, ce sont surtout les Mendians qui

-
51. « *Omnes contionatores habent contionandi scientiam magis per consuetudinem quam naturam, quia non potest esse scientia naturalis, maxime cum verba contionatorum in abusionem et aperta mendacia dilabuntur, nec esse valet quod aliquando non referant veritatem [...]. Verum quia contionandi officium rarissime ad viros pertinet litteratos, idcirco hec plebeia doctrina est laicis Italie relinquenda, qui ad narrandum magnalia contionum a sola consuetudine sunt instructi* » (BONCOMPAGNO DA SIGNA, *Rhetorica novissima*, 13.1.10 et 13.1.11, éd. S.M. WIGHT < <http://dohc.unipv.it/scripneum/wight> >). Le passage est cité et commenté par E. ARTIFONI, « Boncompagno da Signa », cit., p. 29-30. De telles assertions ne pourraient-elles pas justifier plutôt qu'exclure l'hypothèse de Muratori d'une attribution de l'*Oculus* à Boncompagno (L. M. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, IV, Milan, 1741, col. 92c) ? Contre l'attribution à Boncompagno : A. GAUDENZI, « Sulla cronologia delle opere dei dettatori bolognesi da Buoncompagno a Bene di Lucca », dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano*, 14, 1895, p. 115 et suiv., A. GALLETI, *L'eloquenza (dalle Origini al XVI secolo)*, II, Milan, 1938, p. 457, D. FRANCESCHI, « L'*Oculus pastoralis* e la sua fortuna », dans *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 99, 1964-1965, p. 205-261, en particulier p. 228-236.
52. Dans le prologue de l'*Oculus pastoralis* : « *In hoc opusculo, quod rogatus quasi invitatus agredior, stillo clariori et simpliciter dictamine fungar ; quoniam simplicitas est amica laicis rudibus et modice literatis, ad utilitatem quorum si qui quandoque ad locorum regimina sint assumpti, sequentia componuntur, ut ex eis aliqua subtili ingenio et sagaci praelibare valeant quibus rectoriçent in subiectos et alios, cum ocurerit utilitas vel necessitas proponendi* » (*Oculus Pastoralis pascens officia et continens radium dulcibus pomis suis*, éd. D. FRANCESCHI, Turin, 1966 (Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Cl. di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, s. IV, n. 11), p. 23). Dans son *De regimine civitatum*, Jean de Viterbe évoque des motivations semblables à celles exprimées dans l'*Oculus pastoralis* : « *rudes vero et indoctos in eodem opusculo fideliter edoceri non pigeat, ut postmodum ispius commodis peritia eruditi, ad regendum alios secure accedentes, de suo bono regimine consequantur commodum, gloriam et honorem* » (JOHANNIS VITERBIENSIS *Liber de regimine civitatum*, éd. G. SALVEMINI, Bologne, 1901 (*Bibliotheca iuridica medii aevi*, III), p. 217-280 ; cf. G. SALVEMINI, « *Il Liber de regimine civitatum* di Giovanni da Viterbo », dans *Giornale storico della letteratura italiana*, 41, 1903, p. 2-21). Voir aussi C. FROVA, « Storiografia e poesia nello specchio dei testi di retorica civile », dans *Storiografia e poesia nella cultura medioevale*, Atti del colloquio, Roma 21-23 febbraio 1990, Rome, 1999, p. 213-222, en particulier p. 215-216. Sur l'*Oculus* : D. QUAGLIONI, « Politica e diritto al tempo di Federico II. L'*Oculus pastoralis* (1222) e la sapienza civile », dans *Federico II e le nuove culture*, Atti del XXXI Convegno storico internazionale, Todi 9-12 ottobre 1994, Spolète, 1995, p. 3-26 ; E. ARTIFONI, « Retorica e organizzazione del linguaggio politico », cit. ; P. CAMMAROSANO, « L'éloquence laïque dans l'Italie communale », cit. ; R. M. DESSÌ, « La giustizia in alcune forme di comunicazione », cit.
53. ALBERTANO DA BRESCIA, « *Liber de doctrina dicendi et tacendi* », cit.

monopolisèrent progressivement l'espace de la parole publique, leur prédication englobant les différents buts énoncés par Alain de Lille. En somme, l'Église exploita le capital prophétique des premiers pacificateurs *illitterati*, devenus entre-temps saints, en fournissant aux problèmes du gouvernement urbain la réponse la plus adaptée et la parole la plus persuasive : la prédication des Mendians, qui devint tout à la fois science, prophétie et parole efficace pour le salut de chacun et de la *communitas* urbaine dans son ensemble. Avec François d'Assise, la parole prophétique de paix s'était institutionnalisée. La *praedicatio* était utile au salut des hommes et la *concionatio* à celui de la république, mais puisque le salut de l'individu coïncidait avec le salut de la *communitas* urbaine, la parole des Mendians pouvait être adaptée tant *ad morum instructionem* que *ad rei publicae confirmationem*, selon la distinction d'Alain de Lille. Les prédicateurs mendians entreprirent donc une grande offensive dans le domaine de la parole civique, en jouant de thèmes tels que la paix, la justice et le *bonum commune*.

Le principal rôle social que les Mendians assumèrent sans solution de continuité, de François d'Assise jusqu'à Jérôme Savonarole au moins, fut celui de pacificateurs. Le frère de Ferrare en était parfaitement conscient. Dans le sermon sur les Psaumes du 20 janvier 1495, il revendique l'appartenance à une longue tradition de prédicateurs-pacificateurs appartenant à son ordre :

« Toi, de l'ordre de saint Dominique, qui dis que nous ne devons pas nous mêler de l'État, tu n'as pas bien lu. Va, lis les Croniques de l'ordre de saint Dominique, ce qu'il fit dans la Lombardie à propos des États. Et de même ce que fit à Florence saint Pierre Martyr, qui intervint pour amener à composition et pour pacifier cet État, au moment où la décision de le mettre à mort était prise dans cette ville. Et le cardinal seigneur Latino, de notre ordre : il fut celui qui fit la paix entre guelfes et gibelins. Sainte Catherine de Sienne fit faire la paix dans cet État au temps du pape Grégoire. Et l'archevêque Antonin : combien de fois allait-il au Palais pour que l'on ne fasse pas de lois injustes ? Mais dis-moi, quels sont ceux qui doivent intervenir et pacifier la ville de Florence ? Certainement pas ceux qui sont dominés par les passions. Donc, il faut que quelqu'un se place au milieu, sans passion. »⁵⁴

54. « Tu dell'ordine di santo Domenico, che di' che non ci dobbiamo impacciare dello Stato, tu non hai bene letto ; va', leggi le Croniche dell'ordine di santo Domenico, quello che lui fece nella Lombardia ne' casi di Stati. E così di san Pietro martire quello che fece in Firenze, che s'intromisse per comporre e quietare questo Stato, intanto che il trattato della sua morte fu fatto in questa città. El cardinale messer Latino, dell'ordine nostro, fu egli quello che fece la pace tra guelfi e ghibellini. Santa Caterina da Siena fece fare la pace in questo Stato al tempo di Gregorio papa. Lo arcivescovo Antonino, quante volte andava in Palagio per ovviare alle leggi iniquie, che non si facessero ! Ma dimmi, chi sono quelli che debbono pacificare e comporre la città di Firenze ? Certo non bisogna già gli appassionati. Adunque debbe essere pure qualcuno di mezzo, senza passione » (prédication du 20 janvier 1495 : GIROLAMO SAVONAROLA, *Prediche sopra i Salmi*, éd. V. ROMANO, I, Rome, 1969, p. 107-108).

Savonarole était un prédicateur qui s'occupait, comme nombre de ses prédécesseurs, de paix urbaine. Le souvenir et le rappel de la prédication de paix civique de plusieurs dominicains, présentée comme une action qui sanctifie, sert ici l'auto-défense d'un prédicateur, accusé de sécularisation et bientôt menacé de mort. Comme Raimondo Zanfogli, Federico Visconti et Savonarole, d'autres orateurs, ecclésiastiques ou laïcs, prophètes subversifs ou non, ont prêché la paix entre les chrétiens.

PAROLES DE PAIX POUR LA *CIVITAS* ET POUR LE *DOMINUS*

Avec la mise en place du régime du *Popolo* et les luttes entre les *partes*, la législation anti-magnats et la menace d'un gouvernement tyrannique, la parole de paix garda toute sa vigueur, poursuivant son chemin entre *habitus* et stratégie : sans perdre sa fonction de discipline sociale, elle constitua une arme idéologique pour le régime « populaire », puis pour celui de la Seigneurie urbaine.

Le prédicateur dominicain Remigio de' Girolami, actif entre la fin du XIII^e et le début du XIV^e siècle, fut un véritable *concionator* : il prononçait des sermons devant les prieurs florentins et devant les rois angevins. Avec Remigio de' Girolami, le sermon devint, de manière exemplaire, le véhicule privilégié de la littérature des *specula* à usage des recteurs de la ville, mais surtout stratégie du *dominium*. Il faut mentionner en particulier les sermons qu'il adressa aux prieurs dans les difficiles années de la Florence des Ordonnances de justice. Dans le quatrième sermon adressé aux prieurs en charge, tenu à Florence en 1295 après l'expulsion de Giano della Bella et la révolte des modérés pour mitiger les mesures anti-magnats, Girolami affirme que la paix est Dieu, et que Dieu, créateur des *magnats* comme du *popolo*, est juste. La paix n'est réalisable que si l'on crée les conditions d'une justice égale pour les deux parties et si l'on élimine l'injustice des statuts⁵⁵. La paix, associée à la *caritas*, constitue, en effet, le thème principal de la théologie communale de Remigio⁵⁶. Lorsque Remigio prêche

55. À partir du thème *Potestas et terror apud eum qui facit concordiam in sublimibus suis* (Job 25, 2), le dominicain évoque la paix et la justice à propos des motifs qui doivent conduire à la révision des ordonnances et cite l'Épître aux Ephésiens 2, 14 : « *Quia ipse [Deus] est pax nostra qui fecit utrumque, idest magnos et populum, unum, idest unius velle [...]. Et ideo omnis iniustitia removenda est a statutis civitatis* » (SALVADORI-FEDERICI, *I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami fiorentino*, Rome, 1901, p. 482 et suiv. ; E. PANELLA, « Nuova cronologia remigiana », dans *Archivum fratrum praedicatorum*, 60, 1990, p. 145-311, ici p. 193). Cf. S. GENTILI, « Girolami, Remigio de' », dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, Rome, 1999, p. 531-541. Le prédicateur dominicain a également prononcé un sermon *De iustitia*, qui nous est parvenu sous la forme d'un traité incomplet (cf. O. CAPITANI, « L'incompiuto "tractatus de iustitia" di fra Remigio de' Girolami », dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano*, 72, 1961, p. 91-134).

56. M. C. DE MATTEIS, *La teologia politica comunale di Remigio de' Girolami*, Bologne, 1977, et en dernier lieu : EADEM, « Impegno sociale e pastorale di Francescani e Domenicani », dans *Ovidio*

devant Robert d'Anjou, probablement entre 1310 et 1315, il ne renonce pas à son idéal municipal, à la théologie de paix, ou mieux : s'il exploite ces thèmes, c'est pour exalter cette fois un autre régime, celui d'un seul, l'idéal monarchique. Le roi n'est pas un tyran, et parmi les nombreuses qualités qui le différencient de ce dernier, il y a sa dimension de roi de paix, qui n'use des armes que pour obtenir cette paix, alors que le tyran le fait pour attiser la haine⁵⁷.

Le thème de la paix fait ensuite son apparition dans la propagande du Trecento, chez des orateurs n'appartenant pas à l'ordre des prédicateurs : il est fréquent dans les sermons de Robert d'Anjou, dans le programme de Cola de Rienzo⁵⁸, dans de nombreuses lettres et *orationes* de Pétrarque. On le retrouve en particulier dans certains des discours du tribun de Rome et de son ami humaniste qui se conforment, de manière plus ou moins rigoureuse, aux règles de l'*ars praedicandi*⁵⁹. C'est à l'époque où renaissent des mouvements de paix, tels que les pénitents guidés par Venturino de Bergame dans les années 1330, que refléurit cette éloquence laïque, sous l'impulsion du roi Robert et du cercle napolitain et avignonnais. Ce « roi à sermon », selon la lucide et péremptoire définition de Dante⁶⁰, relança donc la pratique homilétique des laïcs en matière de vie civique. L'activité de Robert d'Anjou dans le domaine de la prédication fut extraordinaire : indépendamment de l'appellation teintée d'ironie de Dante, le roi angevin était considéré comme un roi savant ayant reçu la grâce du sermon, une sorte de *rex et praedicator* selon l'association qu'avait jadis opérée un Alcuin à propos de Charlemagne⁶¹. Robert prêcha en particulier à Gênes après sa nomination comme seigneur de la ville. Le contenu des sermons prononcés entre 1318 et 1331, examinés dans ce

Capitani. Quarant'anni per la storia medievale, I, éd. M. C. DE MATTEIS, Bologne, 2003, p. 11-28 avec la bibliographie. Sur le thème de la justice, du bien commun et de la paix dans les sermons de Giordano de Pisa : C. IANNELLA, *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, Pise, 1999, p. 61-102, ainsi que sa contribution dans ce volume.

57. J.-P. BOYER, « Florence et l'idée monarchique. La prédication de Remigio dei Girolami sur les Angevins de Naples », dans *La Toscane et les Toscans autour de la Renaissance. Cadres de vie, société, croyances. Mélanges offerts à Charles-M. de La Roncière*, Aix-en-Provence, 1999, p. 363-376, en particulier p. 366 et suiv.

58. Cf. J.-Cl. MAIRE VIGUEUR, « Cola di Rienzo », dans *Dizionario biografico degli italiani*, Rome, 1982, p. 662-676, ici p. 670 ; M. MIGLIO, « Gli ideali di pace e giustizia in Roma a metà del Trecento », dans *La Pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento*, Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, XV, Todi, 13-16 ottobre 1974, Todi, 1975, p. 175-197.

59. Sur les sermons de Pétrarque, cf. C. GODI, « L'orazione del Petrarca per Giovanni il Buono », dans *Italia medievale e umanistica*, 8, 1955, p. 45-83.

60. *Purgatorio*, VIII, 147.

61. J.-P. BOYER, « *Ecce rex tuus*. Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples », dans *Revue Mabillon*, 67, 1995, p. 101-136, ici p. 112. Sur le modèle du *rex praedicator* : M. LAUWERS, « Le glaive et la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du *rex praedicator* : notes d'écclésiologie carolingienne », dans *Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge* (Tours, 4-6 mars 2004), éd. Ph. DEPPEUX et B. JUDIC, dans *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 111, 2004, p. 221-244.

volume par Jean-Paul Boyer, peut être ainsi résumé : la paix et le bien commun constituent le but de tout gouvernement, et le meilleur moyen d'atteindre paix et bien commun est d'accepter et de rechercher la tutelle d'un gouvernement monarchique, dont la perfection est incarnée par le chef angevin. Quand il parle en personne devant les Gênois, le roi se propose comme un défenseur et gardien de la *civitas*, un chef *super partes* du gouvernement urbain. L'interprétation aristotélicothomiste du *bonum commune* se fonde dans les sermons du roi Robert avec le thème de la *caritas*, avant de se déployer au sein d'une argumentation articulée portant sur la nécessité d'un gouvernant susceptible de sauvegarder la paix urbaine⁶².

Avec la mort de Robert, le rêve « guelfe » d'un gouvernement urbain sous tutelle de l'Angevin, destiné à freiner la politique expansionniste des seigneurs de Milan, se transforme en sentiment d'échec⁶³. Si Robert ne fut pas, comme le souhaitaient certains, l'unificateur de l'Italie, ses sermons d'auto-légitimation relancèrent les prises de parole publiques par les laïcs. Ce qui demeura du roi Robert ne fut donc pas seulement un mythe, mais aussi les moyens et l'argumentation de sa propagande : le sermon tout d'abord, le thème de la paix ensuite. Grâce à l'action homilétique du roi prédicateur, la théologie de la paix civile devint un indispensable instrument de propagande de régime, tant du *Popolo* que de la Seigneurie. Avec Remigio, elle avait été utilisée afin d'obtenir et de soutenir, après l'expulsion de Giano, un équilibre entre les factions, puis afin de défendre un programme politique monarchique où le roi était opposé au tyran, et la guerre juste à la guerre qui attise les haines et ne cherche pas la paix. Cola de Rienzo fit aussi ample usage de la parole publique, en prêchant la paix et la justice⁶⁴, mais sa tentative d'union des villes italiennes se solda par un échec⁶⁵. Peu après la défaite du tribun de Rome, c'est François Pétrarque qui se lança donc, lui aussi, dans l'aventure homilétique. Les Visconti, grâce à la largeur de vue de l'archevêque Giovanni, réussirent, en effet, à obtenir les services d'un orateur prêt à

62. Cf. S. KELLY, *The New Solomon, Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Leyde-Boston, 2003, p. 220-227, et surtout la contribution de J.-P. BOYER dans ce volume (avec l'édition du sermon prononcé à Gênes en 1318).

63. A. BARBERO, *Il Mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*, Turin, 1983, p. 121-182, ici p. 162.

64. Nombreux sont les passages de l'Anonyme Romain relatifs aux sermons et *dicerie* de Cola de Rienzo. Le chroniqueur raconte par exemple : « *Non moito tempo passao che ammonio lo puopolo per uno bello sermone vulgare lo quale fece in Santo Ianni de Laterani [...]. Puoi concludere e disse : "Pregove che la pace con voi aiate" »*. Et, à propos de la stratégie de fin de carrière du tribun, le chroniqueur note : « *"mutato" dello sio proponimento, sallio nella aringhiera e fece uno bello sermone. Fonnaose nello paternostro : "Dimitte nobis debita". Puoi scusao li baroni e disse ca volevano essere in servizio dello puopolo, e pacificaoli collo puopolo »* (ANONIMO ROMANO, *Cronica*, éd. G. PORTA, Milan, 1981, chap. XVII, p. 108-109 et chap. XVIII, p. 141).

65. Sur la tentative d'« union » de la part de Cola : J.-Cl. MAIRE VIGUEUR, « Cola di Rienzo », cit., p. 670.

défendre les intérêts « gibelins » de la seigneurie milanaise : le poète arétin, grand amiral de Robert de Naples et ami de Cola de Rienzo⁶⁶.

Le thème omniprésent dans les discours, lettres et missions diplomatiques de Pétrarque, sans oublier sa « chanson à l'Italie », est la paix. En 1354, lors d'une mission à Venise, sortie victorieuse d'un affrontement qui l'avait opposé à Gênes, Pétrarque affirme que Milan ne désire rien d'autre qu'une paix juste, non seulement pour Venise et la cité ligure, mais aussi pour l'ensemble de l'Italie. En 1356, l'humaniste est à Prague, chargé de convaincre l'empereur Charles IV d'œuvrer en faveur de la paix en Italie septentrionale⁶⁷. En 1358, il accompagne Galeazzo II Visconti à Novare : le seigneur de Milan avait conclu une paix avec cette ville qui lui avait été rendue après deux ans du gouvernement du marquis de Montferrat Jean Paléologue. À cette occasion, dans le cloître de la cathédrale et en présence de Visconti, Pétrarque prononce un sermon qui part du Psaume 72,10 : *Convertetur populus meus hic*⁶⁸. Il utilise ce verset des Psaumes⁶⁹ pour signifier le repentir du peuple de Novare auquel Galeazzo offrait le pardon et la protection en échange de la *fides*⁷⁰. Pétrarque maîtrise parfaitement les règles du *sermo modernus* et de la *divisio* qui exigeaient de commencer le sermon par un verset biblique pour le diviser ensuite en différents membres. Il tient pourtant à prendre ses distances par rapport aux prédicateurs et à la forme homilétique : après l'annonce du thème scripturaire qui ouvre son sermon, il affirme, en effet, qu'il n'est pas prédicateur (*nec predicator sum*) et qu'il mettra de côté toutes les solennités auxquelles recourent ceux qui prononcent des sermons ; il choisit, en effet, la forme *non predicationis sed domestici quotidianique colloquii*. Son

66. Sur la propagande guelfe et gibeline et sur le rôle de Pétrarque : R. M. DESSÌ, « I nomi dei Guelfi e Ghibellini da Carlo I d'Angiò a Petrarca », dans *Guelfi e ghibellini nell'Italia del Rinascimento*, éd. G. CHITTOLINI, M. GENTILE, Rome, 2005, sous presse.

67. E. H. WILKINS, *Petrarch's eight years in Milan*, Cambridge, 1958, p. 167-169 ; U. DOTTI, *Vita di Petrarca*, Bari, 1992, p. 279-317 ; V. PACCA, *Petrarca*, Bari, 1998, p. 179-187, ici p. 181.

68. Sur ce discours : R. M. DESSÌ, « I nomi dei guelfi e ghibellini da Carlo I d'Angiò a Petrarca », cit.

69. Ce *thema* ne se trouve pas dans le répertoire des sermons latins de J. B. SCHNEYER, *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters. Index der Textanfänge*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XLIII, 10-11, Münster i. Westfalen, 1989-1990.

70. « *Convertetur populus meus hic* [Ps 71 10]. *Et propter domini presenciam et propter tarditatem hore, et quia nec predicator sum [...], simpliciter et in formam non predicationis, sed domestici quotidianique colloquii, invocato Spiritu sancto, sine quo nec dici nec fieri nec cogitari omnino boni aliquid potest, dicam pauca brevissime ad gloriam et laudem eterni domini nostri Ihesu Christi, ad honorem ac statum temporalis domini presentis, ad pacem et requiem huius defesse civitatis ac populi ad quem mihi sermo est* ». Le texte nous est parvenu dans la transcription d'un manuscrit unique conservé à Vienne : Österreichischen Nationalbibliothek, lat. 4498, f^{os} 98 r^o-104, ici f^o 98 r^o, où l'on trouve également l'*oratio* de Pétrarque pour Jean le Bon (éd. dans C. GODI, « L'Orazione del Petrarca per Giovanni il Buono », cit). La harangue de Novare est publiée et commentée par A. HORTIS, *Scritti inediti di Francesco Petrarca*, Trieste, 1874, p. 164-166, 341-358, et par C. NEGRONI, *Francesco Petrarca a Novara e la sua arringa ai novaresi*, Novare, 1876. Des extraits de cette harangue sont transcrits et commentés dans R. M. DESSÌ, « I nomi dei Guelfi e Ghibellini », cit.

discours est en réalité une imbrication inédite d'*ars praedicandi* et de rhétorique cicéronienne, de citations bibliques et d'auteurs antiques. Pétrarque est un clerc, mais, comme il le dit lui-même aux Novarais, il n'est pas prédicateur. Cette affirmation me paraît d'un grand intérêt. En refusant le nom de prédicateur, Pétrarque suggère qu'en l'écoutant et en participant à la cérémonie qui s'annonce, le public réuni dans le cloître de la cathédrale est l'acteur d'un changement : il peut y avoir prédication, entendue ici comme un discours prononcé dans un lieu sacré, en dépit du fait que l'orateur n'est pas un prédicateur. En d'autres termes, le sermon peut « fonctionner » sans prédicateur. Dans ce cas, ce que le public écoutera n'est pas vraiment un sermon, mais plutôt un *quotidianum colloquium*⁷¹, peu importe que la structure du discours soit fondée sur un thème scripturaire et suive en partie la *divisio* prévue dans l'*ars praedicandi*. En somme, Pétrarque se sert de la pratique de la prédication pour convaincre les Novarais que celle-ci est envisageable même sans prédicateur (c'est-à-dire sans ceux auxquels est concédée la *gratia sermonis*), sans prophète (Pétrarque n'est pas un messenger divin) et sans adopter tout à fait la forme du sermon. D'aucuns verront certes dans ces affirmations une volonté d'innover dans le domaine de l'art oratoire, mais on ne peut ignorer que certaines contingences politiques ont également pu inciter Pétrarque à refuser le nom de prédicateur.

En 1356, Pavie était passée aux mains du marquis de Montferrat. Le gouvernement de la ville, placée sous le contrôle du frère prédicateur augustin Iacopo Bussolari, avait été confié à douze « centurions » avec pleins pouvoirs, auxquels furent associés des tribuns de la plèbe⁷². De juin 1358 à novembre 1359, ce régime résista aux tentatives de Visconti de se réapproprier la seigneurie sur la ville. Les partisans de Visconti ne tardèrent pas à formuler de sévères critiques à l'égard du prédicateur. Selon Pietro Azario, fonctionnaire et chroniqueur des Visconti, probablement présent lors du discours de Pétrarque à Novare et en parfaite harmonie avec l'humaniste⁷³, Bussolari, qu'il appelle le *fischulus*

71. Un tel rejet des voies obligées de la rhétorique semble être caractéristique de Pétrarque. M. FEO, « L'epistola come mezzo di propaganda politica in Francesco Petrarca », dans *Le Forme della propaganda politica*, cit., avait noté le même détachement par rapport aux formes du *dictamen* : « Nella XL dichiara Petrarca che Cola non deve attendersi dalle sue lettere un "dictamen" bensì molto semplicemente un "familiare colloquium" » (p. 211).

72. F. COGNASSO, « Prefazione », dans PETRI AZARII, *Liber gestorum in Lombardia*, dans *Rerum Italicarum Scriptores*, 2^e éd., XVI/4, Bologne, 1926, p. X-XI, XVI, XXIV-XXV, et dans PETRI AZARII *Liber gestorum*, p. 103-108, 118, 122-126. Cf. aussi F. COGNASSO, *Storia di Novara*. Nuova ed. con un saggio introduttivo di G. ANDENNA, Novare, 1992, p. 346-347 ; J.-Cl. MAIRE-VIGUEUR, « Cola di Rienzo », cit., p. 9. En dernier lieu : L. GATTO, « Temi e spunti di propaganda politica nella Roma del Trecento : il caso di Cola di Rienzo », dans *La Propaganda politica nel Basso Medioevo*, Atti del XLVIII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001, Spolète, 2002, p. 411-453.

73. Ainsi que le soutient F. COGNASSO (« Prefazione » dans PETRI AZARII, cit., p. X) et que le confirment de nets parallélismes entre le discours de Pétrarque et la chronique d'Azario.

niger⁷⁴, serait monté *super carucio* pour prêcher aux citoyens de Pavie, insérant dans son sermon des *historias Romanorum*⁷⁵, afin d'inciter son auditoire à la résistance et de le convaincre à accepter la mort dans sa patrie, car la guerre contre le tyran Visconti était juste. Le frère aurait aussi demandé à ses concitoyens de suivre son exemple de pauvreté et en particulier aux femmes de « se conduire comme des béguines, la tête couverte »⁷⁶.

Pendant – et après – le siège de Pavie, François Pétrarque adressa au frère augustin, chef des assiégés, deux lettres au ton rude et accusateur⁷⁷. L'ensemble du réquisitoire de l'humaniste est fondé sur le thème de la paix. Ainsi, dans l'exorde de la première lettre, du 25 mars 1359 : « Souvent, ô frère, je t'ai admonesté pour que, te souvenant de ton état et de ton office, tu œuvres pour la paix. » Le poète rappelle alors au frère les passages d'Augustin relatifs à la guerre juste, « et en ceci, il est en accord avec Cicéron quand il dit qu'il faut faire la guerre "pour vivre en paix sans injustice" »⁷⁸. Mais la guerre n'est pas l'affaire des frères :

« Puisque, sous la tunique du Christ, tu te montres consacré à Mars et plus dévot de Bellone que de Marie, et que, sous l'habit religieux, tu caches le projet d'un guerrier, ou plutôt tu ne le caches pas, mais tu le montres par les paroles et les faits [...], puisque, parmi de nombreuses nations et dans presque toute l'Italie, tu as suscité par tes machinations une guerre désastreuse, funeste pour ton peuple, qui est peut-être la dernière [...] on peut dire à bon droit de toi ce qu'on a dit jadis de manière imméritée de Jérémie : "Cet homme ne cherche pas la paix pour son peuple, mais le mal"⁷⁹.

74. Après avoir ainsi nommé Bussolari (PETRI AZARII *Liber gestorum in Lombardia*, cit., p. 123), Azario ajoute : « *erat fantasticus* » (suggérant peut-être une attitude de visionnaire ?).

75. Le titre *Historiae Romanorum* peut renvoyer aux *Gesta Romanorum* de Valère Maxime, mais aussi se rapporter à d'autres œuvres : cf. A. VERDE, « Libri tra le pareti domestiche. Una necessaria appendice a "Lo Studio Fiorentino 1473-1503" », dans *Memorie domenicane*, 18 (*Tradizione medievale e innovazione umanistica a Firenze nei secoli XV-XVI*), 1987, p. 1-225, ici p. 43, 54, 73.

76. « [...] *de vestibus ipsius pulcris non curare et se vestire stola nigra et cilicio* ». Les femmes devaient « *tamquam begine procedere, coperto capite* » (PETRI AZARII *Liber gestorum in Lombardia*, cit., p. 120, 123). Sur Bussolari et Pétrarque, cf. M. BERENGO, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*, Turin, 1999, p. 806-807.

77. Lettre du 25 mars 1359 : F. PETRARCA, *Familiarum Rerum Libri*, XIX, 18, dans *Opere : Canzoniere, Trionfi, « Familiarum rerum libri* », éd. M. MARTELLI, Florence, 1975, p. 1036-1045. Lettre d'octobre 1359, date proposée par son dernier éditeur : F. PETRARCA, *Lettere disperse varie e miscellanee*, éd. A. PANCHERI, Parme, 1994, p. 308-314. Je cite à partir de ces éditions. M. FEO, « L'epistola come mezzo di propaganda politica in Francesco Petrarca », cit., p. 219-220, commente ces lettres en prenant en considération une version de la *Fam.* XIX 18, moins développée que la définitive, rédigée après que la cité se fut rendue. Que la lettre ait été (ré)écrite après la reddition, on le déduit aussi de la phrase suivante : « *dominare, sed integra in urbe, sive, id iam quoniam fieri nequit, his ipsis in ruinis dominare placatior* » (PETRARCA, *Familiarum Rerum Libri*, cit., p. 1044).

78. PETRARCA, *Familiarum Rerum Libri*, XIX, 18, cit., p. 1036-1037.

79. « *Siquidem homo non quaerit pacem populi huius se malum* » (Jer. 38, 4-19).

Heureux sois-tu d'être arrivé à cette gloire militaire assis et en parlant, sans employer les armes [...]. Hélas, mon frère, cela eût été meilleur et plus digne de ta profession si tu avais utilisé ta langue, consacrée à Dieu, pour les louanges divines, plutôt que pour des flatteries séniles et des exhortations pleines de vent adressées au peuple [...]. Tu t'es rendu responsable ou plutôt maître de tous les méfaits dont la guerre abonde [...].

Chaque fois que le désir de dominer s'enflamme en toi [...], dresse les yeux vers toi-même, et regarde fixement tes sandales, ton cordon, ta tunique. Tu verras qu'il n'y a aucune trace de pourpre et que tout révèle le service du Christ, non le principat sur les hommes [...]. Rejette le ridicule amour pour la tyrannie, accueille au moins en toi le désir de la paix. [...] Avide de domination, règne sur qui veut servir ; domine, ô frère, domine ceux qui le veulent, mais en paix, dans cette paix qui seule peut faire grandir ce qui est petit, rassembler ce qui est épars et raviver ce qui est exsangue ; domine, mais dans une ville intacte, ou du moins, car ceci n'est désormais plus possible, domine sur les ruines avec plus de douceur, et ne permets pas qu'ainsi lacérée, cette ville le soit plus encore avec une implacable cruauté. »⁸⁰

Dans la seconde lettre, du mois d'octobre de la même année, Pétrarque accuse Bussolari non seulement de tyrannie, mais aussi d'avoir manqué au vœu de pauvreté :

« De pasteur devenu loup, d'humble fraticelle devenu le plus superbe des tyrans, tu gouvernes le troupeau qui t'est confié, c'est-à-dire ton peuple [...]. Ayant professé la pauvreté du Christ, tu as désiré les richesses diaboliques et une puissance que tu es indigne de posséder. »⁸¹

80. « *Sepe te, frater, admonui ut status et officii tui memor, paci operam dares [...]. In quo quidem Ciceroni consentit, ubi suscipienda bella ait : « ob eam causam ut sine iniuria in pace vivatur » [...]. »* « [...] *sub Cristi tunica Marti sacer et Bellone devotior quam Marie, sub religiosi habitu tegens propositum bellatoris, nec id quoque iam tegens sed dictis et factis aperiens – relatu mirum, terribile cogitatu –, in eo tibi summam meritorum et felicitatis et glorie sitam putas, si hoc videat etas nostra, hoc posteritas audiat te multis gentibus et toti pene Italie pestiferum, populo autem tuo funestum et fortasse ultimum bellum ingenio fovisse [...]. O felicem te, qui ad hanc rei militaris gloriam sine ullo armorum exercitio sedendo loquendoque perveneris [...]. Heu michi, frater, quanto melius quantoque professione tua dignius fuit, linguam Deo dicatam divinarum laudum occupare preconiiis, quam delinimentis anilibus et ventosis adorationibus populorum, quibus te non uno aut altero, ut ceteri, sed omnibus omnium flagitiis inquinare, omniumque quibus abundare bellum solet, particeps delictorum, nec tantum particeps fieres sed magister ! » (ibid., p. 1038-1040). « *Quotiens ista tua dominandi cupiditas inardescet, non dico celum aspice, quod quidam bene instituti et modesti homines faciunt dum tentationibus perurgentur, sed in te ipsum verte oculos ac vicissim calceos zonam amictumque tuum contemplare acriter : videbis nil tibi purpureum et sub Cristo famulatum redolere omnia, non super homines principatum. Ad summam, si nullis ad hoc seu iurgiis seu monitis seu precibus flecti potes ut ridiculum tyrannidis appetitum exuas, at saltem pacis amorem indue [...]. Dominandi avidus, servire cupientibus impera ; dominare, frater, dominare volentibus sed in pace, que sola quidem et parva augere potens est et dissipata colligere et exsanguia refovere ; dominare, sed integra in urbe, sive, id iam quoniam fieri nequit, his ipsis in ruinis dominare placatior, nec laceram iam amplius lacerandam implacabili censeas feritate [...]* » (ibid., p. 1043-1044).*

81. « *Deuentusque de pastore lupo, de fraterculo humili superbissimus tyrannorum, sic tibi commissum gregem, sic populum tuum regis [...]. Christi professus paupertatem, diabolicas opes ac indignam te*

Le 13 novembre 1359, Iacopo Bussolari se rend et remet la ville au seigneur de Milan. À la suite d'un accord entre Galeazzo et le général de son ordre, Matthieu d'Ascoli, le frère augustin est conduit dans une prison de Verceil où il demeure quatorze années⁸². En 1373, en effet, le pape Grégoire XI, déterminé à rétablir le siège pontifical à Rome, affronte les Visconti et cherche des alliés pour affaiblir la puissance milanaise⁸³. Dans un tel contexte, et peut-être également en raison de vicissitudes internes à l'ordre (la mort de Matthieu d'Ascoli et l'élection d'un nouveau général), il parut probablement opportun de réhabiliter l'augustin, devenu une sorte de symbole de la résistance aux « tyrans de Lombardie ». Le pape excommunie alors Visconti et prend la défense de Bussolari⁸⁴. Lorsque les forces alliées au pape attaquent Verceil, le prédicateur recouvre la liberté et se hâte de rejoindre Avignon pour tenir un discours devant le pape⁸⁵.

Il me paraît important de mettre en rapport l'aventure de Bussolari et la stratégie discursive adoptée par Pétrarque à Novare, non seulement afin de replacer ces faits dans leur contexte, mais aussi pour souligner l'opposition idéologique entre un augustin prédicateur « institutionnel », défendant les libertés communales, et un clerc qui n'était pas prédicateur, tenait à l'affirmer et défendait, quant à lui,

potentiam concupisti. Vitia (?) dissimula et quamvis tumentibus oculis ubi videre non potes [...] »
(PETRARCA, *Lettere disperse*, cit., p. 310-311).

82. C. ALONSO, « Bussolari, Giacomo », dans *Dizionario Biografico degli italiani*, Rome, 1972, p. 580-582, en particulier p. 581.

83. M. FOSSATI, A. CESATTO, « La Lombardia alla ricerca d'uno Stato », dans *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale : la Lombardia*, éd. G. ANDENNA, R. BORDONE, F. SOMAINI, M. VALLERANI, Turin, 1998, p. 483-572, en particulier, p. 545-547.

84. De la bulle du pape, on déduit que ce fut Matthieu d'Ascoli – certes contraint avec *instantia et terroribus* par le tyran – qui jugea et condamna Iacopo Bussolari, et que ce fut son successeur qui rendit possible une réhabilitation de l'augustin : « [...] *Sane exhibita nobis tua petitio continebat quod dudum civitate Papiense pro cuius liberi status conservatione (ne veniret ad tyrannidem dampnationis filii Galeacii de Vicecomitibus de Mediolano, qui eam occupare et dicte sue tyrannidi subiicere totis viribus conabatur, prout tandem subiecit) multa operatus extiteras, ad tyrannidem prefatam deducta, idem Galeacius te capi et ad Civitatem Vercellen. quam tunc detinebat, duci captivum et ibidem in loco Ordinis Fratrum Heremitarum sancti Augustini diris vinculis et carceri mancipari procuravit et fecit, ed deinde quondam Matheus de Esculo, Prior Generalis dicti Ordinis, prefati Galeacii et suorum complicum instantia et terroribus, ad perpetuum carcerem condemnavit et contra te alios processus fecit, idemque Galeacius te in huiusmodi carcere per plures annos fecit detineri captivum, quodque postmodum dicto Matheo viam universe carnis ingresso, bone memorie Hugolinus Patriarcha Constantinopolitanus, tunc prior generalis ordinis prelibati immediatus successor dicti Mathei, huiusmodi condemnationem et processus tamquam iniuste factos totaliter revocavit, prout in eius litteris inde confectis dicitur plenius contineri. Continebat etiam petitio supradicta quod nuper Civitate Vercellen. prefata a dicta tyrannide gratia divina subtracta, et ad manus et regimen Ecclesie predictae reducta, tu per fideles et gentes eiusdem Ecclesie a prefato carcere diliberatus fuisti, statimque ad nostram presentiam accessisti. Quare nobis supplicasti humiliter ut cum revocatio predicta ad aliquibus vertatur in dubium nec sit plena et sufficiens, statui tuo contra condemnationem et processus huiusmodi providere misericorditer dignaremur [...] » (R. MAIOCCHI-N. CASACCA, *Codex diplomaticus Ordinis eremitarum sancti Augustini Papiæ*, IV, Pavie, 1913, p. XXXIII).*

85. C. ALONSO, « Bussolari », cit., p. 581.

les intérêts des seigneurs de Milan. Si les sermons de Iacopo Bussolari nous étaient parvenus, nous aurions pu les comparer précisément à la harangue de Pétrarque aux Novarais. Le récit de Pietro Azario est toutefois suffisant pour nous faire une idée du type de discours tenu par Bussolari. Dans son invective contre le prédicateur augustin, le chroniqueur mentionne, en effet, tout ce qui caractérise les liens entre la prédication des Mendiants et la ville : l'appel à la renonciation à ses propres biens, le tiers-ordre, la défense de la *res publica* comme défense du *bonum commune*, la prophétie et, pour terminer, un sermon prononcé sur le *carroccio*, symbole de la *communitas* de Pavie. Mais il y a aussi, dans le sermon de Bussolari tel que le rapporte Pietro Azario, des éléments assez neufs, ou du moins récupérés depuis peu : le slogan du *pro patria mori* et le projet de création d'un gouvernement régi par des « centurions ». La référence à certains éléments du programme de Cola de Rienzo est évidente⁸⁶. Des idées et des concepts propres à la tradition romaine, réélaborés par le cercle napolitain-avignonnais, viennent ainsi enrichir le discours du prédicateur : imbrication et influences réciproques entre les discours des *praedicatores* et ceux des autres orateurs se poursuivaient⁸⁷.

Telle fut donc, d'après nos sources, la bataille du *fischulus niger*, la résistance du « prophète désarmé »⁸⁸ de Pavie contre le tyran. Matteo Villani le dépeint, en effet, sous un jour très favorable, comme un grand prédicateur, aimé et défendu par son public, comme un combattant héroïque face aux Visconti⁸⁹. Le commentateur de Dante, Benvenuto d'Imola, rappelle de son côté les capacités oratoires

86. F. COGNASSO, « Prefazione », dans PETRI AZARII, cit., p. 25 ; J.-Cl. MAIRE VIGUEUR, « Cola di Rienzo », cit., p. 9. En dernier lieu : L. GATTO, « Temi e spunti di propaganda politica nella Roma del Trecento », cit., p. 411-453.

87. Ainsi que le montra dans un article célèbre Ernst KANTOROWICZ (« *Pro patria mori* in Medieval Political Thought », dans *The American Historical Review*, 56, 1951, p. 472-492, puis dans IDEM, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. franç., Paris, 1989, ici p. 183) : « [...] l'héroïsation du guerrier mort pour la patrie a été l'œuvre des humanistes. Il n'y a aucun doute : l'*amor patriae* romain, ressuscité, cultivé et glorifié avec tant de passion par les humanistes, a formé l'esprit laïc moderne. L'influence humaniste, cependant, ne se fit sentir qu'après – et non avant – que l'idée de *patria* eut pris forme et eut été érigée en éthique tant par la théologie que par la jurisprudence. La vision originelle, quasi religieuse, de la mort *pro patria* comme un martyr, découlait évidemment de l'enseignement de l'Église, de l'adaptation de formes ecclésiastiques aux corps politiques séculiers. » Voir sur ce point : P. VON MOOS, « Public et privé à la fin du Moyen Âge. Le "bien commun" et la "loi de la conscience" », dans *Studi medievali*, 41, 2000, p. 505-547.

88. C'est ainsi que Machiavel définit Savonarole.

89. « *Il valente frate, sentendo il popolo disposto a seguire il suo consiglio, avendo consentimento dal marchese di Monferrato vicario dello 'mperadore in Pavia, raunato un dì il popolo alla sua predica, avendo molto detto contro alle scellerate cose, e' vizii che regnano nelle tirannie, e aperto l'aguato che alla sua persona più volte era fatto per li tiranni di Beccheria per torli la vita disse che .lla salute di quello popolo era che si reggessero a comune, e sopra ciò ordinò molto bene le sue parole. E stando in sul pergamo, nominò venti uomini di diverse contrade della città, e a catuno disse che volea ch'avesse cento uomini a .suo séguito ; e de' detti XX fece quattro capitani di tutti. E com'elli li ebbe pronunziati nella predica, così il popolo li confermò con viva boce, ed elli accettarono l'ufficio » (MATTEO VILLANI, *Cronica*, éd. G. PORTA, II, Parme, 1995, lib. VIII, III, 5-15, p. 139).*

du frère de Pavie : « Il n'avait ni richesses, ni puissance, ni amitiés, seulement une éloquence admirable. »⁹⁰ Dans le jugement de Benvenuto, l'éloquence apparaît bien comme un instrument efficace pour gouverner.

Avec Remigio de' Girolami, Robert d'Anjou, Cola de Rienzo et Pétrarque, le sermon de paix devint une sorte de fondement indispensable à l'existence d'un pouvoir, ainsi qu'une stratégie dont les régimes politiques neufs et moins neufs ne purent plus se passer : le sermon de paix pouvait aboutir à réformer, à légitimer un ordre nouveau, à conquérir et à dominer⁹¹. Mais revenons à Pétrarque : il n'était pas un prédicateur, mais pas un laïc non plus⁹² ; à Novare, il prononça tout de même un discours dans le cloître de la cathédrale, lieu à forte charge symbolique (en 1159, par exemple, Frédéric Barberousse y avait célébré Noël), en s'efforçant d'adapter la forme et le contenu de son intervention aux contingences, au régime qu'il entendait défendre et au public qui l'écoutait. Ses références constantes à la fidélité due par les sujets envers leur seigneur rencontraient parfaitement la politique féodale des Visconti⁹³. Lorsqu'il avait été envoyé à Venise, en 1354, par l'archevêque de Milan, pour y tenir un discours devant le doge et le Conseil, afin de rétablir la paix entre Venise et Gênes, Pétrarque n'avait pas parlé de la *fides*, thème principal de son discours aux Novarais, mais il avait invoqué la paix au nom du *reverendissimus dominus noster, dominus archiepiscopus, amator pacis*⁹⁴. Le discours de Venise ne suit pas les règles de l'*ars predicandi* – ce n'est

90. « *Tamen non habebat divitias, non potentiam, non amicitias, sed solum mirabilem eloquentiam* » (BENVENUTO DA IMOLA, *Commentum super Dantis Aldigherij comoediam*, éd. J. P. LAICATA, I, Florence, 1887, p. 322).

91. En 1402, c'est justement un frère augustin, Pietro de Castelletto, qui prononce l'éloge funèbre de Gian Galeazzo Visconti. Il s'agit d'un sermon de type scolastique, mais fortement influencé par la forme épictétique ; le prédicateur exalte les vertus du seigneur de Milan à partir du *thema* : « *Posuit eum ducem virtutum universarum* » (1 Mac XII). Les vertus sont au nombre de douze. Mais il n'y a plus trace, ni même le souvenir, dans ce sermon, de la paix civique ; la paix recherchée par Visconti était « *in Ecclesia Dei atque Imperio* » (R. MAIOCCHI-N. CASACCA, *Codex diplomaticus*, cit., II, Pavie, 1905, p. 13-23, ici p. 19). Sur l'éloquence funèbre des humanistes, cf. J. M. MCMANAMON, *Funeral Oratory and the Cultural Ideals of Italian Humanism*, Chapel Hill-Londres, 1989.

92. « Petrarca non è un laico : il fondatore dell'Umanesimo italiano ed europeo, il maestro della nuova poesia amorosa, è un chierico, cappellano e canonico, vive dei proventi di benefici ecclesiastici, e pur valendosi ripetutamente della ospitalità e protezione dei signori laici, non si riduce però mai intieramente al servizio di alcuno di quelli » (C. DIONISOTTI, « Chierici e laici », cit., p. 48, cité par C. DOTTI, *Petrarca a Milano. Documenti milanesi*, Milan, 1972, p. 19).

93. G. CHITTOLINI, « Infeudazioni e politica feudale nel ducato visconteo-sforzesco », dans *Quaderni storici*, 19, 1972, p. 57-130, désormais dans IDEM, *La formazione dello Stato regionale e le istituzioni del contado. Secoli XIV e XV*, Turin, 1979, p. 101-180. Cf. aussi, à propos de Pétrarque, R. M. DESSI, « I nomi dei Guelfi e Ghibellini », cit.

94. Pétrarque explique aux Vénitiens que la fin ultime de la guerre est la paix et que les demandes de trêves voulues par Giovanni Visconti, dont il est le porte-parole, sont tout à fait légitimes, puisque Gênes s'était spontanément soumise à sa seigneurie : « *Ad hec cum nuper Ianua, sponte sua, dominio eius accesserit [...] mirum non est si ad terrarum suarum requiem studet* » (texte et traduction dans C. DOTTI, *Petrarca a Milano*, cit., p. 176-179).

pas un discours adressé au *populus*, mais au Conseil de Venise –, bien qu'après l'exorde et la *captatio benevolentiae*, Pétrarque insère un verset scripturaire, sans le développer toutefois : *Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix* (Jean 14, 27).

Il serait trop long d'examiner ici tous les passages concernant la paix et la guerre dans les lettres et *orationes* de Pétrarque. Je voudrais cependant souligner que l'auteur de la « chanson à l'Italie » savait utiliser des paroles explicitement belliqueuses lorsqu'il aspirait aux rêves italiques. Ainsi, dans une lettre adressée au doge et au Conseil de Gênes en 1353 (Fam. XIV, 6), où il tente de convaincre les Gênois de combattre les Aragonais :

« La première racine du mal doit être extirpée avec vos haches. Ici, il y a ce roi parjure [...]. Moi qui ai toujours l'habitude d'exhorter à la paix, je peux maintenant vous dire avec confiance que les guerres justes comme celle-ci et d'autres semblables ne doivent pas disparaître. La rouille [de la discorde] civile se nettoie par le combat extérieur ; j'ignore ce que vous avez dans l'âme ; je vous confesse que vos injures m'exaspèrent ; que Dieu ne veuille pas que dans cette lettre vous puissiez lire quelque proposition de paix que ce soit. Je vous souhaite une victoire qui ne soit pas ensanglantée sur votre ennemi perfide. »⁹⁵

Peu avant le sermon de Novare, où il exalte en Visconti le protecteur et *dominus* de la ville, Pétrarque avait affirmé que le mot *dominus* devait être banni de la vie civique⁹⁶. Il dut par la suite se défendre de ce brusque changement d'engagement politique. S'il ne faut certainement pas sous-évaluer les motivations de l'intellectuel et les raisons liées à son parcours culturel et à son *habitus*, on se contentera ici de remarquer que, dans ses discours et ses lettres, la stratégie de la parole de paix ne sert plus à soutenir un roi, comme cela avait été le cas pour la paix civique prêchée par Remigio ou pour la paix universelle des écrits de Pierre Dubois⁹⁷, mais à défendre des seigneurs désireux de dominer les villes.

Avec Pétrarque réapparaissent donc, d'ailleurs de manière plus explicite que dans le passé (je pense à l'époque de Boncompagno de Signa ou de Federico Visconti), les tensions entre intellectuels « non prédicateurs » et frères mendiants. L'originalité dont fait preuve Pétrarque, quand il soutient, au moment même où il prêche, qu'il n'est pas un prédicateur et ne recourt pas aux formes de la prédi-

95. « *Hic enim prima malorum radix vestris extirpanda securibus ; hic est rex ille periurus [...]. Qui semper pacis autor esse soleo, nunc fidenter hoc dixerim ; expedit vobis vel ista vel similia iusta bella non mori. Rubigo civilis externo labore detergitur ; nescio quid vobis animi est ; vestre me, fateor, iniure exacerbant ; itaque peream si in his literis ullam pacis legeritis mentionem. Opto vobis incruentam de perfido hoste victoriam* » (C. DOTTI, *Petrarca a Milano*, cit., p. 97-99, 163-164).

96. M. FEO, « L'epistola come mezzo di propaganda politica », cit., p. 217.

97. PIERRE DUBOIS, *De recuperatione Terre Sancte. Traité de politique générale*, éd. Ch.-V. LANGLOIS, Paris, 1891. Cf. L. GATTO, « La pace nel pensiero politico di Pierre Dubois », dans *La Pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento*, cit., p. 113-153.

cation, est le signe d'un changement important, dont il fut toutefois un interprète solitaire, en une sorte de défi personnel lancé contre le monopole homilétique des Mendians⁹⁸. Une telle attitude représentait, à bien y regarder, une sorte d'attaque contre l'institution des prédicateurs et leur sermon scolastique, à l'instant même où la cérémonie-action qui créait cette institution était en train de s'accomplir. Il reste que le pouvoir de la parole publique appartenait toujours – et appartiendrait encore pour longtemps – aux ordres mendiants. Tant Coluccio Salutati que Machiavel, pourtant critiques à l'égard des prédicateurs, sont bien conscients de ce que la *vehementia* de la parole est le propre de ces derniers. Coluccio l'écrit dans une lettre où il exalte justement l'éloquence de Pétrarque⁹⁹, et Machiavel lorsqu'il explique pourquoi les Florentins ont écouté Savonarole :

« Le peuple de Florence ne se croit ni ignorant ni rustre ; cependant, Jérôme Savonarole le persuada qu'il s'entretenait avec Dieu. Je ne veux pas décider si la chose était ou non exacte, car on ne doit parler d'un si grand homme qu'avec respect. Je dis cependant que nombreux étaient ceux qui le croyaient, sans qu'ils aient rien vu d'extraordinaire qui les ait portés à le croire. Mais sa vie, sa doctrine et surtout le texte dont il se servit suffisaient pour ajouter foi à sa parole. Que personne ne désespère donc de pouvoir faire ce que d'autres ont fait, car tous les hommes, ainsi que nous l'avons dit dans notre préface, vivent et meurent suivant les mêmes règles. »¹⁰⁰

-
98. Pétrarque veut ôter à Bussolari le qualificatif d'*orator*, car l'*orator*, d'après la définition des rhéteurs romains, est un *vir bonus dicendi peritus*. Or, Bussolari non seulement n'aurait pas été un *vir bonus*, mais il aurait été tellement dangereux en tant qu'orateur pour l'Italie entière qu'il eût été préférable qu'il fût muet. Pétrarque ajoute que le frère faisait un mauvais usage des sens historique et allégorique de l'Écriture : en effet, il interprétait à la lettre le verset « *Non veni pacem mittere sed gladium* » (Lc 12, 51) et oubliait de considérer au contraire *sine allegorico tegmine* tous les passages évangéliques qui invitent à la paix et à l'amour envers le prochain (*Familiarum rerum*, p. 1040-1041).
99. Évoquant Pétrarque dans une lettre du 4 janvier 1379 adressée à Giovanni Bartolomei, chancelier du seigneur de Cortone, Coluccio Salutati soutient qu'il fut le plus grand connaisseur de la rhétorique en son temps, mais que « *vehementiam illam oratoriam, que in actione consistit, in qua plurimum valuisse Ciceronem credimus [...] in aliquo nisi forsitam in predicatoribus hoc nostro tempore non requiras* » (C. SALUTATI, *Epistolario*, éd. F. NOVATI, I, Rome, 1891, p. 341). Salutati considère que les prédicateurs sont les vrais « acteurs » de la pratique oratoire « *que in actione consistit* » – le terme *actio* étant utilisé dans le sens rhétorique, c'est-à-dire l'action oratoire qui comprend les qualités de la voix et les mouvements du corps capables de susciter des émotions. La prédication accompagnée de gestes – sur laquelle Coluccio a laissé quelques lignes incisives fort célèbres (C. SALUTATI, *De seculo et religione*, éd. B. L. ULLMAN, Florence, 1957, p. 45-46) – appartient donc à ceux qui ont reçu la *gratia praedicationis*.
100. « *Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo : nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no, perché d'uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza : ma io dico bene che infiniti lo credevono senza avere visto cosa nessuna straordinaria da farlo loro credere ; perché la vita sua, la dottrina e il soggetto che prese erano sufficienti a fargli prestare fede. Non sia pertanto nessuno che si sbigottisca di non potere conseguire quel che è stato conseguito da altri, perché gli uomini, come nella prefazione nostra si disse, nacquero, vissero e morirono sempre con uno medesimo ordine* » (MACHIAVEL, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, dans NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Opere*, éd. C. VIVANTI, I,

PRUDENCE ET CONSCIENCE DU PRÉDICATEUR PACIAIRE DU XV^e SIÈCLE

J'évoquerai seulement, pour le XV^e siècle, quelques cas illustrant les conséquences d'une certaine prédication de paix, ainsi que la conscience qu'avaient les Mendians du pouvoir de leur parole en tant que propagande des régimes. Comme l'a souligné Carlo Delcorno, Bernardin de Sienne et les prédicateurs issus de son école sont les diffuseurs les plus éclatants de la propagande contre les partis : ils farcissent leurs sermons de longs développements en faveur de la paix et de la justice et contre les guelfes et les gibelins¹⁰¹.

C'est ainsi que le franciscain observant Michele Carcano tint différents sermons sur la paix et la justice. Ces discours ne plurent pas à Francesco Maria Visconti qui expulsa à plusieurs reprises le prédicateur du duché de Milan. En 1472, en particulier, il fut chassé car, à la suite de sa prédication, certains de ses auditeurs auraient chanté un hymne à la liberté et à la République ambrosienne¹⁰².

11, Turin, 1997, p. 231). Je reprends ici la traduction de C. BEC, dans MACHIAVEL, *Œuvres*, Paris, 1996, p. 215.

101. C. DELCORNIO, « La città nella predicazione francescana del Quattrocento », dans *Alle origini dei Monti di Pietà. I francescani fra etica ed economia nella società del tardo medioevo. Studi in occasione delle celebrazioni nel V centenario della morte del beato Michele Carcano da Milano fondatore del Monte di Pietà di Bologna (1427-1484)* (Quaderni del Monte 3), Bologne, 1984, p. 29-39. Sur la prédication de paix de Bernardin de Sienne, voir aussi C. L. POLECRITTI, *Preaching Peace in Renaissance Italy. Bernardino of Siena and his Audience*, Washington, 2000. Sur la prédication de Jacques de la Marche : R.M. DESSÌ, « Predicare e governare nelle città dello Stato della Chiesa alla fine del medioevo. Giacomo della Marca a Fermo », dans *Studi sul Medioevo per Girolamo Arnaldi*, éd. G. BARONE, L. CAPO, S. GASPARRI, Rome, 2000, p. 125-159.
102. G. ANDENNA, « Aspetti politici della presenza degli Osservanti in Lombardia », dans *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, éd. G. CHITTOLINI et K. ELM, Bologne, 2001, p. 331-371, ici p. 333. Sur les rapports entre Mendians et pouvoir, cf. aussi G. G. MERLO, *Francescanesimo e signorie nell'Italia settentrionale del Trecento*, Atti del XIV congresso internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 1986, Assise, 1988, p. 103-126, désormais dans IDEM, *Tra eremo e città*, S. Maria degli Angeli-Assise, 1991, p. 95-112 ; R. RUSCONI, « Predicò in piazza : politica e predicazione nell'Umbria del '400 », dans *Signorie in Umbria tra Medioevo e Rinascimento : L'esperienza dei Trinci* (Foligno, 10-13 dicembre 1986), Pérouse, 1989, p. 113-141 ; R. L. GUIDI, « Il pulpito e il palazzo. Temi e problemi nella predicazione dei Mendicanti nel '400 », dans *Archivum franciscanum historicum*, 89, 1996, p. 263-286 ; G. G. MERLO, « Ordini mendicanti e potere : l'Osservanza minoritica Cismontana », dans *Vite di eretici e storie di frati. A Giovanni Miccoli*, éd. M. BENEDETTI, G. G. MERLO, A. PIAZZA, Milan, 1998, p. 267-301 ; R. M. DESSÌ, « La prophétie, l'Évangile et l'État. La prédication en Italie au XV^e et au début du XVI^e siècle », dans *La parole du prédicateur*, cit., p. 395-445 ; L. PELLEGRINI, « La profezia tra il pulpito e lo stato : il caso di Girolamo Savonarola », dans *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 25, 1999, p. 433-456 ; M. BERENGO, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età Moderna*, Turin, 1999, p. 755-851 ; G. CHITTOLINI, « Città, istituzioni ecclesiastiche e "religione civica" nell'Italia centrosettentrionale alla fine del secolo XV », dans *Girolamo Savonarola. Da Ferrara all'Europa*, éd. G. FRAGNITO et M. MIEGGE, Florence, 2001, p. 325-345 ; IDEM, « Introduzione », dans *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania*, p. 7-29 ; L. PELLEGRINI, « Predicazione osservante e propaganda politica : a partire da un caso di Todi », dans *La propaganda politica nel basso medioevo*,

Un autre franciscain, Antonio de Bitonto, tint à Todi, devant Federico da Montefeltro, un discours sur la paix et la justice. Jean de Capistran et Bernardin de Feltre prononcèrent également, en présence des détenteurs du pouvoir, des discours sur la paix¹⁰³. Tous ces franciscains, appréciés ou non par les gouvernants, suivaient la voie tracée par leur maître. Recourant de manière de plus en plus fréquente aux auteurs de l'Antiquité, pourtant jamais mentionnés dans les sermons de Bernardin, ils jugeaient les vertus chrétiennes à l'aune de celles des païens et exaltaient les thèmes de la liberté et du *pro patria mori*¹⁰⁴. Des échanges complexes s'établirent alors entre prédicateurs et humanistes : sur le plan des formes du discours, par exemple, on note le succès d'une éloquence savante, utilisée dans la diplomatie, qui adoptait le style du sermon épideictique et s'adressait aux princes, aux rois, aux papes et aux cercles des philosophes¹⁰⁵. Dans le domaine des prises de parole publiques, ce sont toutefois les prédicateurs qui se trouvaient sur le front, se comportant de manière plus ou moins prudente.

Bernardin était bien conscient de la nécessité de faire preuve de détachement par rapport aux affaires du siècle, de parler avec prudence et d'éviter la critique directe de certains régimes en place¹⁰⁶. Dans un sermon prononcé sur la place du Campo à Sienne, il explique aux citoyens la stratégie dont il avait usé lorsqu'il avait prêché à Crema quelques années plus tôt :

« Je me trouvais à Crema, en Lombardie, pour prêcher. À cause des partis et de leurs divisions, environ quatre-vingt-dix hommes, avec toutes leurs familles, avaient quitté cette terre ; tous s'étaient donnés, par écrit, au seigneur de Milan [Filippo Maria Visconti]. Dans cette terre, il y avait un seigneur très bon et homme de bien. Et alors que je prêchais sur cette question de manière voilée (puisqu'il s'agit d'une question dont il ne faut pas parler de manière trop ouverte), dans ma prédication je parlais de

cit., p. 515-531 ; M. P. ALBERZONI, « Le armi del legato : Gregorio da Montelungo nello scontro tra Papato e Impero », dans *Ibidem*, p. 177-239 ; P. EVANGELISTI, « Un non-umanista consigliere politico di Lorenzo il Magnifico. Etica politica ed "arte dello stato" nel Memoriale e nelle lettere di Antonio da Vercelli, osservante francescano (marzo-maggio 1478) », dans *Ovidio Capitani. Quaranta anni per la Storia medievale*, cit., II, p. 167-187.

103. C. DELCORNO, « La città nella predicazione francescana del Quattrocento », cit., p. 33-34.

104. *Ibidem*.

105. C. DELCORNO, « Letteratura in forma di sermone. Introduzione », dans *Letteratura in forma di sermone*, cit., p. 1-8, ici p. 3 ; R. M. DESSÌ, « La giustizia in alcune forme di comunicazione », cit.

106. J.-Cl. MAIRE VIGUEUR, « Bernardin et la vie citadine », dans *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*. Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, XVI, Todi, 9-12 ottobre 1975, Todi, 1976, p. 253-282. Sur les rapports entre Bernardin et le pouvoir : M. MONTESANO, « Aspetti e conseguenze della predicazione civica di Bernardino da Siena », dans *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)* (Paris X-Nanterre, 21-23 juin 1993), Rome, 1995, p. 265-275 ; C. CARDINALI, « Il santo e la norma. Bernardino da Siena e gli statuti perugini del 1425 », dans *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, éd. G. ORTALLI, Trévise-Rome, 1993, p. 183-191 ; R. M. DESSÌ, « Predicare e governare », cit.

manière générale et non pas particulière, et pourtant je ne taisais rien de ce qu'il fallait dire. »¹⁰⁷

Les disciples de Bernardin ne furent pas toujours – ou ne voulurent pas être – aussi prudents et diplomates. J'ai mentionné le cas de Michele Carcano, chassé du duché de Milan. Mais on ne sait au juste à qui le pape Pie II faisait allusion lorsqu'en 1464, il menaça de faire battre les prédicateurs sous prétexte que, dans les territoires de l'État de l'Église, ceux-ci, incités par certains citoyens, prêchaient l'union, faisant le jeu des groupes armés, alliés des tyrans¹⁰⁸. C'est que les effets d'une prédication pour la paix et l'union pouvaient contrarier les desseins d'un pape soucieux d'instaurer des vicariats familiaux et de contrôler les oligarchies urbaines. Jacques de la Marche est sans doute le prédicateur qui, plus que tout autre, a tenté de pacifier les cités qui se trouvaient sous juridiction ecclésiastique¹⁰⁹. En 1451, il prêche le Carême à Fermo et demande *audienza in cernita*¹¹⁰

107. « *Essendo io a predicare a Crema in Lombardia, e per le parti e divisioni loro erano fuore della terra circa novanta uomini con tutte le loro famiglie, i quali erano tutti dati per scritto al Duca di Milano (Filippo Maria Visconti) ; nella quale terra era uno signore molto benigno e da bene. E predicando io di questa materia pure cupertamente (imperò che questa è materia da non parlare troppo alla scuperta), pure io predicando parlavo in genere e non in particolarità, e non tacevo nulla che fusse da dire* ». Bernardin fait ici référence à des événements survenus en 1421. Les familles qui avaient quitté Crema s'étaient alliées, en effet, à Filippo Maria Visconti (C. DELCORNO, dans BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, éd. C. DELCORNO, I, Milan, 1989, p. 367, avec la bibliographie).

108. « *Conquestus est de praedicatoribus, qui in terris Ecclesiae quandoque decipiuntur et sublevantur a civibus ut faciant, sicut fecerunt in nonnullis locis, unionem, ad cuius conservationes deputatur magnus numerus civitatis, et ii possunt portare arma, punire et omnimodam potestatem sicut domini exercere. Et aliqui quandoque dixerunt : facite hoc ut non possitis puniri. De quibus vehementer conquestus est, dicens quod illi non intelligunt quid hoc importat et quod leviter decipiuntur, quia ibi Ecclesia nullam posset exercere potestatem, et quod illi tales possent introducere tyrannos, quos specialiter nominavit, et locum unum ubi hoc factum est, et comminatus est dicens : Io ne farò uno di frustare uno. Et praedicient in bona hora sua Evangelium et moralitates et alia ad salutem animarum, non talia, etc.* » (*Regestum observantiae cismontanae*, dans *Analecta Franciscana*, 12, Grottaferrata, 1983, p. 51-52). Le passage est commenté par R. M. DESSÌ, « *Predicare e governare* », cit., p. 153.

109. *Ibidem*.

110. En 1379, date des statuts rédigés après la chute du « tyran » Rinaldo da Monteverde, il y avait deux conseils à Fermo : un conseil spécial composé d'un nombre limité à 150 *cives*, choisis parmi les *populares*, et le Conseil général de 300 conseillers. Cette organisation, qui semble pénaliser les nobles, est cependant corrigée par une autre institution qui finira par jouer un rôle central et que les statuts introduisent *ex novo* comme organe auxiliaire du priorat, le Conseil de *Cernita*, précisément, qui exercera le pouvoir effectif (B. G. ZENOBI, *Le « ben regolate città ». Modelli politici nel governo delle periferie in età moderna*, Rome, 1994, p. 111). On lit dans les statuts : « *Item non possit scribere de aliquam propositam in aliquo concilio que non sit primo deliberata die antea in cernita et sit ipsa deliberatio registrata* » (*Statuta firmanorum, Venetiis, 1507, Lib. II, rub. 13-14*). Cf. R. DE MINICIS, *Serie cronologica degli antichi signori, de' podestà e rettori di Fermo*, Fermo, 1885, p. 18-19. Le podestat devait jurer de « *gubernare [...] ad exaltationem, magnificentiam et honorem sacrasanctae romanae ecclesiae et sanctissimi nostri papae* » (*ibidem*, p. 8). La composition du conseil de *Cernita* est la suivante en 1451 : « *Convocata atque cohadunata cernita magnificorum dominorum populi,*

pour *pacificare i cittadini*¹¹¹. Puis, en 1459, de retour dans la cité pour un cycle d'homélies de Carême, il participe à la modification des normes statutaires de la ville¹¹². Enfin, en juillet 1463, il prend la parole devant le Conseil de la commune de Fermo pour traiter de la paix et de la justice. Peut-être Pie II visait-il les campagnes de ce franciscain ; le pape pouvait craindre, en effet, que son entreprise de création de vicariats familiaux ne fût entravée par les interventions plus ou moins maladroites des prédicateurs. Quant à Jacques de la Marche, il s'efforçait de jouer un rôle d'intercession. À la fin de sa carrière de prédicateur, le charisme qui l'entourait vint cependant à s'affaiblir, en raison, semble-t-il, de la concurrence des prophètes itinérants qui parcouraient alors la péninsule¹¹³.

Pour conclure sur le XV^e siècle, je voudrais encore évoquer Savonarole. Il prêchait la paix civile et fit d'ailleurs approuver la *lex pacis et appellationis*¹¹⁴, mais, comme nous l'avons vu, il dut aussi se défendre de l'accusation de séculariser la prédication, en rappelant l'action des pacifistes illustres qui avaient appartenu à son ordre. Désormais, le processus de centralisation engagé par les seigneurs temporels et les papes était tel, et les relations entre cités et territoires à

regulatorum communis, confalonerium contratarum, sex capitum artium, ac viginti quatuor civium per quamlibet contratam in numero sufficienti, in caminata nova palatii communis, residentia magnificorum dominorum congregata » (C. TOMASSINI, « La città di Fermo e San Giacomo della Marca », dans *Picenum Seraphicum*, 13, 1976, p. 183-195, ici p. 186). Il y avait à Fermo deux édifices publics : celui de *Cernita* et l'autre du podestat (cf. R. M. DESSI, « Predicare e governare », cit., p. 144). Sur l'histoire de la commune de Fermo, cf. aussi G. AZZURRO, G. COLASANTI, J. LUSSU, *Storia del Fermano*, I, Padoue, 1971, mais sans note ni bibliographie.

111. « Nel mese di aprile il B. Giacomo di Monte Brandone stava nella città a predicare, al quale sino a tempo de' Sforzeschi la città per fare un convento de' suoi frati gli aveva assegnato la chiesa di S. Martino di Varano fuori delle mure dove stava ma con nissuna comodità per le guerre soprascritte. Un giorno domandò audienza in cernita dove con tanta energia predicò sopra la pace et quiete della città che undeci cittadini de' primi si riconciliarono in detta cernita, e di più in un'altra cernita a di 7 aprile fu fatto decreto che si facesse doi cittadini per contrada per pacificare li cittadini, e quelli che non volsero pacificarsi gli si desse l'esilio, che quasi tutti se pacificarono » (*Annali di Fermo d'autore anonimo*, dans G. DE MINICIS, *Cronache della città di Fermo... Colla giunta di un sommario cronologico di carte fermiane anteriori al sec. XIV*, éd. M. TABARRINI, Florence, 1870, p. 206). Le fait est raconté aussi dans les *Annali della città di Fermo* de GIOVAN PAOLO MONTANI : « In quel tempo [1451] il B. Giacomo da Monte Brandone cominciò a predicare dell'amore e pace tanto eccellentemente, che li cittadini fra di loro discordi si rappacificarono, e furono eletti due cittadini per contrada a pacificare tutta la città piena di discordie. Nel Consiglio fu fatto decreto che chi non si voleva pacificare andasse in esilio » (dans G. DE MINICIS, *Cronache della città di Fermo*, p. 181).
112. C. TOMASSINI, « La città di Fermo », cit., p. 186-187.
113. Selon Venanzio da Fabriano (1434-1506), disciple et biographe du Franciscain, Jacques de la Marche avait affirmé dans un sermon que Pierre l'Albanais (les « Albanais » étant les travailleurs pauvres) n'était qu'un pur charlatan et qu'il avait incité son public, fasciné par le visionnaire, à désertier la prédication et à l'aider dans la construction d'une église dédiée à Marie (M. SGATTONI, *La Vita di S. Giacomo per Fr. Venanzio da Fabriano*, Zara, 1940, p. 202-203).
114. J.-Cl. ZANCARINI, « Far guerra con la pace nel cuore. La guerra nelle prediche di Gerolamo Savonarola », dans *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, éd. G. C. GARFAGNINI, Florence, 1998, p. 43-54.

ce point complexes, que les prédicateurs pouvaient représenter un frein, tel un Bussolari au milieu du XIV^e siècle, aux stratégies des petits, moyens et grands seigneurs féodaux.

CONCLUSION

Le pouvoir de la parole – d’une parole de paix – pour discipliner et réformer la société est lié, dans l’Italie médiévale, à la domination de la *communitas* urbaine. La théologie de la paix était, en effet, étroitement liée à une théologie du *dominium*, renvoyant à Dieu et servant de fondement à divers modèles d’autorité et d’obéissance. *L’admonitio ad confirmationem rei publicae*, charriant les thèmes de la paix, de la justice et du bien commun, est un type de prise de parole qui appartenait aux laïcs lettrés comme aux ecclésiastiques, mais l’idée s’imposa que, pour être utile et efficace pour le salut de chacun et de l’ensemble de la communauté, cette parole publique et urbaine ne pouvait être que d’origine divine, de même qu’était sacrée la concorde entre les citoyens, fondée sur la vertu de la *caritas*. La parole des Mendians était de ce point de vue supérieure aux autres prises de parole, car elle était la seule apte à intercéder entre *Civitas* et *civitas*, entre la Cité de Dieu et celle des hommes. Ainsi l’*ordo praedicatorum* devint-il progressivement une sorte de spécialiste de la prédication sur la paix civile.

S’appuyant sur une solide tradition théologique, le thème de la paix en tant que vertu principale pour le bien de la Commune investit, en Italie, la propagande des premières aspirations « nationales », qui exalta notamment la souveraineté pacificatrice incarnée par la figure populaire et mythique de Robert d’Anjou. Ce n’est pas un hasard, me semble-t-il, si c’est justement un *re da sermone* qui fut considéré comme le souverain le plus apte à gouverner l’Italie¹¹⁵. Et c’est après que l’Église eut élaboré une théologie de la paix civile, par l’intermédiaire des Mendians, pour structurer, discipliner et dominer la société urbaine, que certains humanistes, Pétrarque en particulier, associèrent ce thème à celui de la *pax* des Romains, afin de justifier la guerre contre les étrangers et de protéger la politique féodale des nouveaux seigneurs. Cependant, ni Pétrarque, ni aucun autre humaniste ne pouvait, ni ne voulait, se considérer comme un prédicateur.

Ainsi est-ce « par l’intermédiaire des frères », comme l’écrit Villani en se référant probablement à l’action homilétique de Remigio pour pacifier les Florentins en 1295¹¹⁶, que se disciplina la société urbaine. Par leur intermédiaire,

115. A. BARBERO, *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale*, cit.

116. « *Per la qual cosa i grandi non ebbono niuna forza né podere contra loro, ma il popolo avrebbe potuto vincere i grandi, ma per lo migliore e per non fare battaglia cittadinesca, avendo alcuno mezzo di frati di buona gente dall’una parte a l’altra, ciascuna parte si disarmò, e la cittade si racquetò*

la théologie de la paix se fit parole pour gouverner, car c'est eux qui rendirent possible la descente sur la terre des valeurs du ciel, pour citer une belle formule de Jacques Le Goff¹¹⁷. Je ne pense pas que l'on puisse dire que les prédicateurs étaient au service de l'État ; ils étaient plutôt le ciment ecclésial de la société urbaine de la fin du Moyen Âge.

La pratique de la rencontre entre l'orateur et son public en matière de paix est une histoire faite de phases de rupture de l'ordre – je pense notamment au processus qui a conduit à l'avènement du *Popolo*, auquel il me paraît possible d'associer le récit hagiographique mettant en scène le cordonnier de Plaisance – et de phases de routine – lorsqu'apparaissent explicitement des stratégies de la parole, comme celles, par exemple, d'un Girolami. Mais derrière cette rencontre se profile l'*habitus* comme produit de l'histoire, qui tout à la fois transforme et se trouve transformé par les pratiques sociales. En dépit de son échec, l'action du tribun de Rome, Cola di Rienzo, qui tenait des sermons aux habitants de Rome et entendait unifier l'Italie en prêchant la paix, ainsi qu'en exploitant tous les moyens de propagande visuelle, ne s'explique pas uniquement par l'absence de la papauté de Rome, mais aussi parce que le système de communication s'était enrichi de traditions culturelles, d'apports variés provenant de multiples situations antérieures qui se cristallisèrent dans l'*habitus* de la parole de l'orateur laïc – lequel, pendant un certain temps au moins, se trouva en accord avec les aspirations et les désirs de son public. En lisant la chronique de l'Anonyme, on comprend que les Romains n'apprécièrent guère, en revanche, les prédications de Venturino de Bergame en 1335 et firent en sorte que ce prédicateur abandonnât la cité¹¹⁸. Comme on le sait, Cola de Rienzo ne réussit pas pour autant à mener à bien son projet : ceux qui l'avaient acclamé ne se reconnurent plus en lui ; il ne devint donc pas le prophète d'un ordre nouveau. Plus tard, c'est Jacques de la Marche qui perdit les faveurs de l'assemblée de Fermo, le public désertant ses prédications pour écouter un visionnaire : à partir des années 70 du XV^e siècle, en effet, les *wanderprediger* réapparurent, et la parole de paix prononcée par

sanza altra novità, rimagnendo il popolo in suo stato e signoria » (G. VILLANI, *Nuova Cronica*, II, Parme, 1990, lib. 9, XII). Le premier à avoir mis en relation le passage de Villani et les sermons de Remigio de' Girolami est G. SALVEMINI, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*. Suivi de *La dignità cavalleresca nel Comune di Firenze*, avec une introd. d'E. SESTAN, Turin, 1960, p. 257-258, repris par O. CAPITANI, « L'incompiuto "tractatus de iustitia" di fra Remigio de' Girolami », cit., p. 116.

117. J. LE GOFF, « Du ciel sur la terre : la mutation des valeurs du XII^e au XIII^e siècle dans l'Occident chrétien », dans *Héros du Moyen Âge. Le saint et le roi*, Paris, 2004, p. 1263-1282, ici p. 1266. La métaphore de la descente du ciel sur la terre est utilisée – en référence à la philosophie allemande – dans *l'Idéologie allemande* où l'on en souhaite le renversement (K. MARX et F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, I, B).

118. Cf. L. GATTO, « Temi e spunti di propaganda politica nella Roma del Trecento », cit., p. 414-415.

d'obscurs personnages, clercs ou non, acquit, dans une conjoncture de crise, un nouveau potentiel prophétique¹¹⁹.

Vinrent alors Savonarole et Machiavel. Il n'est guère aisé d'interpréter les rapports de l'auteur du *Prince* avec les Mendiants : avant de dire tout le respect que lui inspirait le prédicateur mort sur la place de la Seigneurie à Florence, Machiavel émit sur Savonarole un jugement oscillant entre l'ironie et l'accusation de manipulation. Il rapporte dans une lettre que durant la prédication du 9 mars 1498, le frère avait demandé aux Florentins de mettre fin à leurs discordes, de crainte que ne survienne un tyran, et qu'il les avait si bien convaincus que le lendemain, les Florentins avaient été conduits à désigner « un homme qui est aussi près d'être tyran que vous d'être au ciel »¹²⁰. Il y a certes, chez Machiavel, une critique peu voilée et de la gêne par rapport aux Mendiants. Mais il semble aussi conscient que le rapport entre le prédicateur et son public n'est pas seulement le fruit d'une relation verticale, dans la mesure où la parole des Mendiants n'est pas simplement « propagande ». Machiavel reconnaît, en effet, le pouvoir des prophètes, leur « fonction » et ne sait expliquer l'origine de la prophétie¹²¹.

Trois cents ans séparent la mort de Raimondo Zanfogli de celle de Savonarole : au cours de cette période, nombre de prophètes et de porte-parole des institutions prêchèrent la paix. La pratique du discours de paix participe aux traditions culturelles du monde occidental ; elle renvoie également à l'histoire du passage de la prophétie à l'utopie¹²². Si la conjoncture s'y prête, la parole de paix peut rompre avec un ordre ancien – elle est alors liée à l'aventure de prophètes et de groupes nouveaux entrant dans l'histoire –, mais elle est aussi indissociable de la guerre de conquête et de domination.

119. O. NICCOLI, *La Vita religiosa nell'Italia moderna*, Rome, 1998 ; R. RUSCONI, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Rome, 1999 ; R. M. DESSÌ, « La prophétie, l'Évangile et l'État », cit.

120. Il s'agit de la lettre à Ricciardo Becchi du 9 mars 1498 (trad. C. BEC, dans MACHIAVEL, *Œuvres*, cit., p. 1229). À propos de cette lettre, voir surtout G. CADONI, « Qualche osservazione su Machiavelli e Savonarola », dans *La Cultura*, 32, 2000, p. 263-278.

121. Cf. *supra* et n. 100 et MACHIAVEL, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, cit., I, 56. Sur la prophétie comme fonction sociale : C. LEONARDI, « Il problema Savonarola. A conclusione di un convegno », dans *Studi Savonaroliani. Verso il V centenario*, Atti del primo seminario di studi (Firenze, 14-15 gennaio 1995), éd. G. C. GARFAGNINI, Florence, 1996, p. 321.

122. P. PRODI, « Profetismo e utopia nella genesi della democrazia occidentale », dans *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, éd. G. C. GARFAGNINI, Florence, 1998, p. 199-211, en particulier p. 210 ; D. QUAGLIONI, « Tirannide e democrazia. Il "momento savonaroliano" nel pensiero giuridico e politico del Quattrocento », dans *ibid.*, p. 3-16.