Connivence hagiographique : les procès 'super non cultu' de la cause de Pierre Canisius aux XVIIe et XVIIIe siècles

Autor(en): **Aeby, David**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **115 (2021)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-958553

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Connivence hagiographique – les procès ‹super non cultu› de la cause de Pierre Canisius aux XVIIe et XVIIIe siècles

David Aeby

Le catholicisme de l'époque moderne a été à tous ses étages le lieu d'une vigoureuse affirmation du culte des saints,[1] marquée par l'élaboration de nouvelles procédures qui s'ajoutèrent à la mise en ordre médiévale du procès de canonisation.[2] Pour l'historiographie spécialisée, le procès *super non cultu* (ou *de non cultu*), instauré par une série de décrets promulgués par Urbain VIII entre 1625 et 1634, visait, à côté d'autres efforts de la papauté post-tridentine dans d'autres domaines de la vie religieuse, à mettre la «fabrique des saints» sous son contrôle. Tous les signes de culte privé étaient strictement interdits à l'intention d'un personnage qui n'avait pas été formellement béatifié par le Saint-Siège (décret du 13 mars 1625); les marques de dévotion indues telles que représentations aux attributs de saint ou ex-voto pour une intercession devaient être retirées des églises et conservées cachées en vue d'un possible succès de la cause (décret du 2 octobre 1625); une

1 Pour un survol des orientations historiographiques sur la sainteté à l'époque moderne, Simon Ditchfield, Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World, in: Critical Inquiry, 35/3 (2009), 552–584. Parmi les études les plus stimulantes qui initièrent ces nouvelles recherches, on peut citer Jean-Michel Sallmann, Naples et ses saints à l'âge baroque (1540–1750), Paris 1994; Marina Caffiero, La politica della santità: Nascita di un culto nell'età dei Lumi, Bari 1996; Éric Suire, La sainteté française de la Réforme catholique (XVIe–XVIIIe siècles) d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation, Pessac 2001; Albrecht Burkardt, Les clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVIIe siècle en France, Rome 2004.

2 Sur les procédures de béatification et de sanctification à l'époque moderne, on peut renvoyer parmi les travaux de la décennie écoulée à Miguel Gotor, Santi stravaganti, Roma 2012; Miguel Gotor, Le théâtre des saints modernes: la canonisation à l'âge baroque, in: Florence Buttay/Axelle Guillausseau, Saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente, Paris 2012, 23–33; Giovanna Fiume, Canonisation et piété populaire. L'interaction entre développement de la dévotion populaire et déroulement de la procédure judiciaire à partir du procès de Benoît le More (Palerme), in: Culture et société au miroir des procès de canonisation (XVIe–XXe), Saint-Étienne 2016, 65–86.

SZRKG/RSHRC/RSSRC, 115 (2021), 225–235, DOI: 10.24894/2673-3641.00090

voie particulière était prévue pour les cultes dont le bénéficiaire était décédé depuis plus d'un siècle, mais tous les autres devaient faire l'objet d'un procès canonique sous l'autorité de l'ordinaire (bref *Coelestis Hierusalem cives* de 1634).[3] Des études de cas ont montré les difficultés d'application de cette nouvelle législation, tant durant les décennies qui suivirent son entrée en vigueur que dans la catholicité postrévolutionnaire.[4] Le texte des actes procéduraux accomplis par les ordinaires et envoyés à la Congrégation des rites n'a toutefois pas été étudié en lui-même. Attentif à la valeur performative des textes d'un procès *super non cultu*, soit à ce qui fait leur efficacité linguistique comme justificatifs de bonnes pratiques cultuelles, j'aimerais questionner à travers eux les rapports entre Rome et ses périphéries et éprouver l'idée d'une interaction qui soit d'abord fondée sur une connivence avant d'être l'expression d'un rapport de forces, même négocié, entre intérêts locaux et exigences romaines.

Pour ce faire, je propose d'étudier les actes des trois enquêtes *super non cultu* qui ont jalonné le procès en béatification du jésuite Pierre Canisius aux XVIIe et XVIIIe siècles.[5] Après une vie au service de la Réforme catholique dans les États allemands et suisses comme prédicateur, auteur et missionnaire, le P. Canisius mourut en 1597 à Fribourg, dans le collège qu'il avait contribué à fonder.[6] Commencé peu après sa mort dans les diocèses de Lausanne et de Munich, les efforts pour sa béatification n'aboutirent qu'en 1864, et en 1925 pour sa canonisation.[7] Ce rythme lent met la cause de Canisius au nombre des succès hagiographiques tardifs de la Compagnie de Jésus, comme celles de Pedro Claver (béatification en 1851 et

3 On trouve ces textes réunis dans Urbani VIII pontificis optimi maximi decreta servanda in canonizatione et beatificatione sanctorum, Roma 1642.

4 Philippe Boutry, Le procès super non cultu, source de l'histoire des pèlerinages. Germaine Cousin et le sanctuaire de Pibrac au lendemain de la Révolution française, in: Bibliothèque de l'Ecole des chartes, 154 (1996), 565–590; Miguel Gotor, I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna, Firenze 2002, 335–418.

5 Soit en 1649, 1690 et 1735. Commandées par la Congrégation des rites suite aux remarques du promoteur de la foi (l'avocat du diable), les enquêtes ont eu lieu à Fribourg sous la responsabilité des évêques de Lausanne. Les résultats des interrogatoires et les conclusions des juges, une fois mis au propre, étaient envoyés à Rome; je me sers ici des manuscrits originaux conservés aux Archives de l'Évêché de Lausanne, Genève et Fribourg (dorénavant AEvF), VII.4 P. Canisius 1550 Positio super dubio 1734–1735, Non cultu 1689–1735.

6 André-Jean Marquis, Le Collège Saint-Michel de Fribourg (Suisse). Sa fondation et ses débuts 1579–1597, Fribourg 1969. Sur la vie, les activités et les écrits de Pierre Canisius ainsi que la bibliographie relative au personnage, voir les différentes contributions dans Julius Oswald/Peter Rummel (Hg.), Petrus Canisius – Reformer der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands, Augsburg 1996, ainsi que Mathias Moosbrugger, Petrus Canisius. Wanderer zwischen den Welten, Innsbruck 2021.

7 Stefan Samerski, «Wie im Himmer, so auf Erden»? Selig- und Heiligsprechung in der katholischen Kirche 1740 bis 1870, Stuttgart 2002, 256–258 et passim.

canonisation en 1888), de Jean Berchmans (1865 et 1888) ou même de Robert Bellarmin (1923 et 1930), alors que des réussites précoces avaient été obtenues pour Ignace de Loyola (1609 et 1622) et François-Xavier (1619 et 1622), et d'autres déjà freinées pour Louis de Gonzague (1621 et 1726) et Stanislas Kostka (1670 et 1725).[8] Aux plus de quarante années de suspension dues à la suppression de la Compagnie s'étaient ajoutés, dans le cas de Pierre Canisius, plusieurs demandes d'examen de ses écrits et, pour le premier temps de sa procédure, les trois procès *super non cultu*, insistance qui repoussa l'ouverture du procès apostolique, finalement tenu en 1740–1741 à Fribourg.[9] Le déroulement du cas Canisius porte donc les traces des modifications juridiques de la procédure et du caractère jésuite de l'intéressé, pour ce qui est de l'histoire de son ordre et de son imbrication dans les institutions ecclésiales.

Une autorisation à tiroirs

En s'appuyant sur une analyse maintenant bien connue de Michel Foucault, Jacques Le Brun a montré la complexité du processus d'autorisation de la sainteté dans les textes hagiographiques des XVIIe et XVIIIe siècles, entre critères sociaux, institutionnels et épistémologiques.[10] Qu'est ce qui, dans le cas précis des actes du procès *super non cultu*, garantit le discours? Ce dernier prend la forme d'un récit à la troisième personne, dans lequel s'enchâssent les séquences rapportées, directement et indirectement, des ordres romains, des serments et des témoignages. Au plan où le texte s'adresse au pape et à la Congrégation des rites, c'est la place des acteurs de la procédure dans la hiérarchie sociale du Fribourg d'Ancien Régime qui assure sa crédibilité. Alors que pour chacun des trois procès un jésuite du collège endosse le rôle de postulateur de la cause et que la Congrégation désigne l'évêque de Lausanne comme juge délégué (en 1649 Jean de Watteville qui transmit la charge au cistercien Clément Du Mont, supérieur de l'abbaye voisine d'Hauterive, en 1690 Pierre de Montenach, en 1735 Claude-Antoine Duding), celui-ci choisit parmi ses officiers les secrétaires, coursiers et surtout un représentant du promoteur de la foi – et donc censé rapporté les objections à la cause de Canisius. En 1735, c'est à Pierre-Antoine Russy, filleul de l'ancien

8 Pierre-Antoine Fabre/Gérard Neveu, Rythmes de l'hagiographie: le cas jésuite (Stanislas Kostka, Louis de Gonzague et Jean Berchmans), in: Philippe Castagnetti/Christian Renoux, Procès de canonisation et hagiographie sur le temps long, Saint-Etienne 2020 à paraître.

9 Un exemplaire des actes du procès apostolique est disponible sous AEvF, VII.6–8.

10 Jacques Le Brun, La sainteté à l'époque classique et le problème de l'autorisation, in: Jürgen Beyer/Fred van Lieburg/Albrecht Burkardt/Marc Wiggens (ed.), Confessional sanctity, Mainz 2003, 149–162. Le texte de Foucault «Qu'est-ce qu'un auteur?» est disponible dans l'édition critique récente de Dinah Ribard aux Editions Honoré Champion, 2017.

évêque Pierre de Montenach et promoteur fiscal du diocèse, qu'incombe le rôle, en partage avec Ignace Guiba, chanoine de l'église Notre-Dame à Fribourg. Face aux magistratures en main épiscopale, les témoins dont on rapporte les propos sont tous membres du patriciat local qui monopolisait alors le pouvoir politique.[11] En 1690, les deux avoyers de la Ville et République témoignent, parmi d'autres membres du gouvernement et des chanoines de la collégiale Saint-Nicolas pour un total de dix témoins; dix en 1649 et 14 en 1735.[12] Bien qu'ils aient dû décrire leur condition sociale au début de l'interrogatoire, certains la rappellent pour consolider leur témoignage. Ainsi, le chanoine François-Pierre Adam explique que ses fonctions de curé de ville le conduisent souvent à l'église des jésuites, où des pratiques interdites ne lui auraient pas échappé.[13] Pour le témoin suivant, Pierre-Joseph Odet, sa dignité de membre du gouvernement ne lui aurait pas laissé ignorer l'existence d'un culte public à Saint-Michel, d'autant plus qu'il s'y rend fréquemment.[14] Enfin, aux témoins de cette élite locale s'ajoutent, pour le procès de 1735, quatre jésuites, fribourgeois eux aussi issus des familles dirigeantes de la cité.[15]

Que ces quatre religieux de la Compagnie témoignent en faveur d'un candidat aux autels défendu par leur ordre et sur les pratiques cultuelles du collège qu'ils habitent et de son église intrigue, d'autant plus qu'une permission de leur supérieur, retranscrite dans les actes, a été nécessaire pour qu'ils puissent témoigner.[16] À la sixième question du promoteur, quant à savoir s'ils ont été instruits des réponses à lui donner, ils répondent toutefois et comme tous les autres témoins que non. De part leur position, ces quatre religieux n'en représentent pas moins une faille dans le dispositif d'autorisation du procès. Mais comme tous les témoins des trois procès *super non cultu*, ils prêtent un serment qui assure leur ethos et garantit leur témoignage en l'appuyant sur ce qu'il y a alors de plus convaincant. Le texte du serment est reproduit parfois déjà au début des actes mais toujours avant chaque témoignage muni de la signature du témoin:

> «Ego infra infrascriptus tactis sacrosanctis Dei Evangeliis coram me positis in manibus Illustrissimi et Rmi DD. Episcopi Lausannensis Judicis Delegati juro, et promitto dicere veritatem tam super Interrogationis, quam super articulis, super quibus examinabor, nec non religiose servare secretum, nec alicui penitus revelare tam contenta

[11] Sur l'organisation socio-politique fribourgeoise d'Ancien Régime, voir Rita Binz-Wohlhauser, Zwischen Glanz und Elend. Städtische Elite in Freiburg im Üchtland (18. Jahrhundert), Zürich 2014.

[12] Lors du procès de 1649, Johann Heinrich Wild, âgé de 58 ans, décéda d'une attaque d'apoplexie avant de pouvoir signer le protocole de l'enquête.

[13] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1735, f. 108rv.

[14] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1735, f. 113r.

[15] Les PP. Reyff, Fegely et Possart; le P. Pontet est toutefois le fils d'un notable de rang un peu inférieur, châtelain de Posat et «dapifer» du baillage de Farvagny.

[16] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1735, f. 48r.

in ijsdem Interrogatoriis, quam responsiones et depositiones a me faciendas, sub poena perjurij, et communicationis latae sententiae, a qua non nisi a summo Pontifice excluso etiam majori Poenitentiario praeterquam in mortis articulo absolvi possim, et ita promitto, et juro; sic me Deus adjuvet, et haec sancta Dei Evangelia.»[17]

Ainsi, derrière le serment sur les Écritures, il y a le pape, qui, à l'exception près du grand pénitencier dans le cas précis d'une mort imminente et certaine, peut seul absoudre un parjure. C'est donc le pouvoir pontifical qui garantit en dernier recours la validité des témoignages qu'il sollicite.

Des interrogatoires sous contrôle

Dans cet espace discursif qu'elle autorise, Rome encadre ensuite étroitement les témoignages qu'elle a suscités. La Congrégation des rites fait parvenir à l'évêché de Lausanne une série d'articles (cinq en 1649, sept en 1690 et sept en 1735) rédigés sous la forme d'interrogations totales («Quod veritas fuit, et est, quod…»), qui, bien qu'ils soient repris en une série de questions précises parfois plus ouvertes en 1690 et 1735 (23 à chaque fois), engagent les témoins à confirmer l'opinion d'une réputation de sainteté sans culte public. Et c'est alors sans surprise à cela que conclut à chaque fois l'évêque comme juge délégué, après avoir entendu les témoins et visité les églises de Saint-Nicolas et de Saint-Michel.

Les témoignages qui justifient le jugement épiscopal, tels qu'ils sont transcrits dans les actes du procès et exhibés à l'intention de ses lecteurs, montrent une exacte compréhension des exigences de la procédure *super non cultu*. L'essentiel de l'enquête (trois des sept articles transmis par la Congrégations en 1735, deux autres touchant un possible culte indu dans les autres églises de la ville et chez des privés) concerne la sépulture, premier ancrage de la réputation de sainteté de Canisius, et donc lieu de tous les débordements dévots possibles. À savoir s'il a vu des signes d'un culte public chez lui ou dans d'autres maisons fribourgeoises, Tobie de Gottrau, patricien dont l'épouse aurait été guérie par l'intercession de Canisius, répond: «habentur quidem ejus effiges in domibus privatis, sed nullibi vidi imagines ejus pictas, sculptas, impressas, et cum radiis, aureolis, et diadematibus, splendoribus, vel alio signo venerationem et cultum publicum importante».[18] La structure syntaxique de la séquence, avec ses connecteurs de restriction *quidem…sed*, s'ajuste aux attentes du questionneur et de la logique du procès. On la retrouve dans la réponse du chanoine Uffleger qui décrit la pierre tombale de Canisius dans l'église du collège sur le même mode: «monumentum non quidem elevatum sed tamen in planitie chori inspiciendum.»[19] Par ailleurs, quand le

[17] Je transcrits le texte de 1735, identique, à d'infimes détails près, à ceux de 1649 et 1690.
[18] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1735, f. 58r.
[19] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1735, f. 61v.

secrétaire du procès de 1690 prend note de la description de la tombe suite à la visite que fit le tribunal à Saint-Michel, il fait certes l'économie des connecteurs de restriction, mais suit le même schéma rhétorique: une pierre tombale «durior et polior quam periti nolunt vocare marmor cum nullas habeat venas et strias».[20]

Deux points relatifs à la sépulture de Canisius sont plus précisément traités. Premièrement, la Congrégation des rites – dans son premier article en 1649, dans le premier en 1690 et dans le troisième en 1735 – a fait questionner les témoins sur la translation des restes de Canisius. En 1625, alors que le jésuite reposait dans la collégiale Saint-Nicolas, la Compagnie de Jésus obtint, malgré les réticences des chanoines et du gouvernement fribourgeois, qu'ils fussent ramenés dans l'église du collège Saint-Michel.[21] Les témoins répondent qu'ils ont connaissance de cet événement, en 1649 y ayant pour certains assisté, en 1690 et 1735 par des écrits et les récits de leurs parents; de plus en 1735, le chanoine Beat Nicolas Amman mentionne les résistances de ces prédécesseurs du Chapitre collégial.[22] Mais là où les témoignages s'inscrivent bien dans la logique justificative de l'enquête, c'est quand plusieurs témoins précisent que cette translation, suivie alors par de très nombreux fidèles, a été opérée sur ordre et permission des «superiores», indistinctement civils ou ecclésiastiques mais assurant par leur statut la légitimité du procédé.[23]

Deuxième point traité, en plus de la correction des pratiques dévotes fribourgeoises, les efforts des jésuites de Saint-Michel pour éviter des transgressions des règles romaines par des fidèles trop empressés sont mis en avant dans les témoignages, et naturellement en particulier dans ceux des jésuites. Les images de Canisius non conformes seraient enlevées dès leurs découvertes dans l'église, tout comme les luminaires; ces efforts se porteraient jusque dans des chapelles reculées des campagnes fribourgeoises, selon le P. Possart qui témoigne en 1735.[24] Et les prescriptions romaines seraient observées à Saint-Michel bien plus strictement qu'ailleurs, et malgré des coutumes locales qui pourraient justifier certaines immodérations. Ainsi, le promoteur de la foi se renseigne, «ad majorem tamen cautelam», sur les petites bougies et luminaires que les fidèles des pays germaniques ont l'habitude de déposer çà et là dans les églises, en particulier pour les anniversaires d'aïeux et de bienfaiteurs. Le recteur du collège lui répond que de tels objets de dévotion sont im-

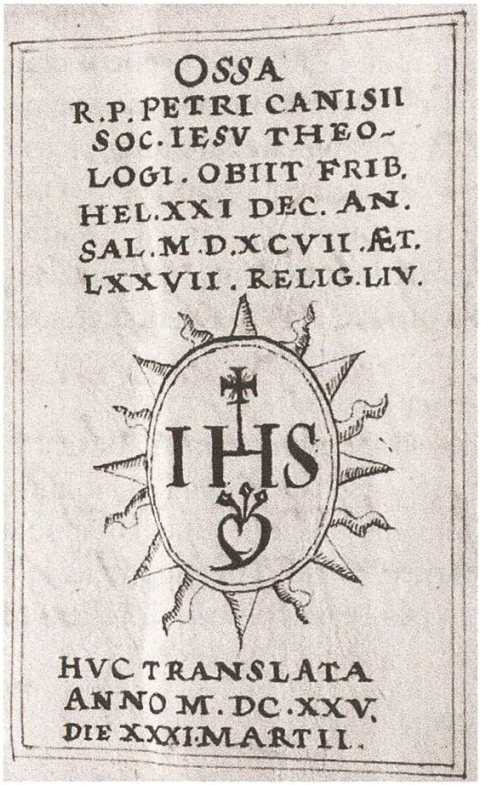
[20] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1690, f. 25r.
[21] Louis Waeber, La première translation des reliques de saint Canisius (1625), in: Revue d'histoire ecclésiastique suisse, 36 (1942), 81–106.
[22] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1735, f. 73v–74r.
[23] Ainsi François Philippe de Lanthen Heid et le chanoine Jean-Jacques Zurthannen en 1690, AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1690, f. 12r et 15v.
[24] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1735, f. 102v.

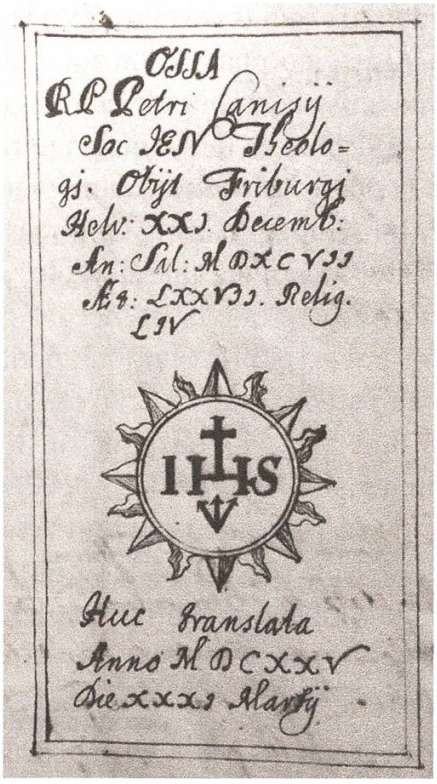
médiatement enlevés de la tombe de Canisius et que le sacristain et les fidèles peuvent en témoigner. Le défenseur de la cause délégué par la Compagnie, le P. François Fragnière, ajoute alors, selon les actes du procès:

> «se paratum esse, testimonio totius populi, qui frequentat templum S. Michaelis, probaro: minus tollerari candelas ex cera, aut alia luminaria, quam in ulla alia parte indifferente templi; cum hic statim extinguantur etiam praesente toto populo, in aliis autem partibus pavimenti templi vel scamnis tollerentur, subjunxitque.»[25]

Et le jésuite de rappeler son désir de voir Canisius parmi les Bienheureux, mais jamais en contrevenant aux prescriptions romaines.

Enfin, la procédure se termine par une visite des églises Saint-Nicolas et Saint-Michel, où sont examinées les pierres tombales dont il a déjà été question. Ces dernières sont précisément décrites par les actes du procès, qui en mentionne outre la matière et la couleur, les dimensions. Cet effet de réel est encore augmenté, dans les actes de 1649 comme dans ceux de 1690, par un dessin de la pierre qui retranscrit l'inscription que plusieurs témoins ont déjà rapportée lors des interrogatoires et que le document peut montrer comme conforme aux prescriptions sur le non-culte, soit dépourvue des titres de bienheureux ou de saint.





Images: Relevés de 1649 et 1690 de l'inscription figurant sur la pierre tombale de P. Canisius dans l'église Saint-Michel de Fribourg, AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1649 non paginé et 1690, f. 25v.

[25] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1690, f. 7r.

Une connivence?

Comme la structure syntaxique des réponses, les discussions au sujet de la sépulture de Pierre Canisius témoignent de la bonne compréhension par les acteurs fribourgeois des exigences romaines. Certains l'expriment parfois de manière très explicite, à l'instar de François Pierre d'Affry, patricien de 69 ans, qui en 1690, affirme sa dévotion envers Canisius dans les termes mêmes des décrets pontificaux: «Ego ipse (quantum privato cultu licet) computo illum inter meos speciales patronos.»[26]

Mais bien plus, les témoins ont assimilé la logique profonde du procès *super non cultu* au sens que lui donne Philippe Boutry de «régime paradoxal de la preuve [qui] écarte au présent toute démonstration pressante par les émotions des peuples ou l'intéressement des puissants et conserve à l'avenir les multiples ressources argumentaires d'une hagiographie en gestation.»[27] En 1735, Tobie Gottrau affirme n'avoir vu ni entendu quelque marque de culte public «et hoc est veritas, quia similia non fuerunt a S. Sede concessa»,[28] sous-entendu que si le Saint-Siège l'autorisait, la réputation de sainteté de Canisius engendrerait un culte public. Une construction semblable structure la réponse du jésuite Joseph Reyff la même année sur le devenir des bougies amenées par les fidèles sur la tombe du candidat aux autels: «statim extinguntur et removentur, qui, ut dixi, est prohibitum.»[29] Le témoignage d'un autre jésuite, toujours en 1735, rend le mieux compte, car plus univoquement, de cette assimilation. Le P. Joseph Fegely affirme ne pas avoir vu d'images de Canisius auréolé et «non possum allegare alium rationem quam quod non sit concessum a Sancta Sede».[30] Autrement dit, la seule et unique raison qui empêche la réputation de sainteté de Canisius de faire apparaître des représentations avec une auréole, c'est l'interdiction romaine. Au fond, les témoins affirment que la latence du culte public prouve et la réputation de sainteté et le respect des prescriptions pontificales, renvoyant par-là très exactement au «régime paradoxal de la preuve» du procès *super non cultu.*

On doit alors s'interroger sur l'attitude des instances romaines, devant cette compréhension fine de la procédure par les acteurs fribourgeois. Ont-elles été dupes de la pièce que les thuriféraires de Canisius leur ont jouée? On peut en douter, dans la mesure où la Congrégation des rites, censée faire appliquer le non-culte après en avoir établi les règles, ne pouvait pas en mal percevoir les moindres

[26] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1690, f. 20r.
[27] Boutry, Le procès super non cultu (voir note 4), 572.
[28] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1735, f. 59r.
[29] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1735, f. 88v. Le P. Reyff termine plusieurs de ses réponses par une formule du même type.
[30] AEvF, VII.5, Processus super non cultu 1735, f. 97v. Trois formules semblables ponctuent les réponses du P. Fegely.

ressorts.[31] Si l'on ajoute à cela l'autorisation *in fine* par ces mêmes instances romaines des témoignages du procès telle que j'ai tenté de la montrer plus haut, c'est peut-être que dans le processus qui «fabrique un saint», le rapport entre l'Église de Rome et les fidèles catholiques de l'époque moderne est plus complexe qu'une simple disciplinarisation, quand bien même négociée, des périphéries par le centre. Ne s'agirait-il pas d'abord d'une sorte de connivence entre tous les acteurs d'un théâtre hagiographique joué à leur propre intention? Et cela pourrait expliquer pourquoi aux yeux de certains historiens un culte indu paraissait étonnement facile à dissimuler pour les défenseurs d'une cause.[32] Cette connivence se fonde peut-être pour une part sur le rôle des fidèles dans la reconnaissance institutionnelle de la sainteté: la *fama sanctitatis* n'est pas seulement une condition nécessaire à un personnage pour accéder aux autels, mais surtout le déclencheur de l'ensemble du processus en ce qu'il exprime le tout premier un jugement sur la sainteté du candidat aux autels.[33] Et ne serait-ce pas en vertu de ce qui peut apparaître comme une expression particulière du *depositum fidei* que la réserve pontificale que voulut imposer le *super non cultu* a connu les oppositions précoces de théologiens tels que Robert Bellarmin,[34] et qu'elle fut bien assouplie dès le second tiers du XVIIIe siècle, quand le cardinal Lambertini, ancien promoteur de la foi et futur Benoît XIV, dans son monumental *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734–1738), admit comme licite le culte public non solennel.[35]

À ce stade de l'enquête, le conditionnel reste de mise au sujet de cette connivence. Plus tard, il faudra, pour en éprouver encore l'idée puis en cerner les contours, s'intéresser au rôle des religieux, et dans notre exemple des jésuites, comme intermédiaires entre Rome et les thuriféraires locaux de la cause d'un des leurs. Le cas de Virgilio Cepari (1564–1630) pourrait notamment s'avérer une piste. Entré dans la Compagnie en 1582, il y côtoya Jean Berchmans et Louis de Gonzague, dont il devint l'hagiographe. Les supérieurs de la Compagnie le chargèrent de la postulation des causes auprès de la Congrégation des rites, étant donné la

[31] Gotor, I beati del papa (voir note 4), ch. VI.

[32] Ainsi, pour Philippe Castagnetti, Introduction in: Philippe Castagnetti/Christan Renoux (dir.), Culture et Société au miroir des procès de canonisation (XVIe–XXe siècle), Saint-Étienne 2016, 15–16.

[33] Ce rôle de déclancheur est très pertinemment rappelé par Giovanna Fiume, Canonisation et piété populaire. L'interaction entre développement de la dévotion populaire et déroulement de la procédure judiciaire à partir du procès de Benoît le More, in: Philippe Castagnetti/Christan Renoux (dir.), Culture et Société au miroir des procès de canonisation (XVIe–XXe siècle), Saint-Étienne 2016, 77.

[34] Gotor, Le théâtre des saints modernes (voir note 2), 24.

[35] Lib. II, ch. VII, § 10.

fine connaissance des procédures qu'il avait notamment démontrée dans son *Directorium canonizationis sanctorum*.[36]

Connivence hagiographique – les procès ‹super non cultu› de la cause de Pierre Canisius aux XVIIe et XVIIIe siècles

En observant le texte des procès super non cultu de la cause en béatification du jésuite Pierre Canisius, il s'agit de nuancer l'interprétation établie du phénomène comme négociation inégale entre Rome et ses périphéries pour y voir davantage l'expression d'une intelligence complice tendue vers un but que tous désiraient atteindre. Ainsi, alors que l'enquête super non cultu devait s'assurer qu'aucun culte n'était rendu à un personnage avant son éventuelle béatification, il apparaît que c'est la papauté elle-même qui, au final, assurait la crédibilité des témoignages qu'elle suscitait, au travers d'un questionnaire efficacement balisé. Et tout cela au sus des témoins, dont la compréhension de ce mécanisme juridique se laisse voir clairement dans leurs réponses.

Catholicisme – sainteté – béatification/canonisation – procédure – Pierre Canisius.

Hagiographische Verbindungen – die ‹super non cultu›-Prozesse in der Causa Petrus Canisius im 17. und 18. Jahrhundert

Betrachtet man den Text der super non cultu-Prozesse zur Seligsprechung des Jesuiten Petrus Canisius, so muss man die gängige Interpretation des Phänomens einer ungleichen Verhandlung zwischen Rom und seiner Peripherie relativieren und darin eher den Ausdruck einer «komplizenhaften Intelligenz» sehen, die auf ein von allen angestrebtes Ziel hinwirkte. Während die super non cultu-Untersuchungen also sicherstellen sollten, dass an einer Person, vor ihrer eventuellen Seligsprechung, kein Kult vollzogen wurde, scheint es, dass es das Papsttum selbst war, das letztendlich die Glaubwürdigkeit der von ihm eingeholten Zeugnisse durch einen effektiv ausgearbeiteten Fragebogen sicherstellte. Und all dies geschah mit dem Wissen von Zeugen, deren Einsicht in den juristischen Mechanismus aus den Antworten deutlich hervorgeht.

Katholizismus – Heiligkeit – Seligsprechung/Kanonisation – Verfahren – Petrus Canisius.

Connivenza agiografica – i processi ‹super non cultu› della causa di Pietro Canisio nei secoli XVII e XVIII

Sulla base del testo dei processi super non cultu della causa di beatificazione del gesuita Pietro Canisio, si cerca di attenuare la consolidata interpretazione del fenomeno come di una trattativa impari tra Roma e le sue periferie per vedere in essa piuttosto l'espressione di un'intelligenza complice tesa ad un fine che tutti desideravano raggiungere. Infatti, mentre l'inchiesta super non cultu doveva assicurarsi che nessuna persona venisse venerata prima della sua eventuale beatificazione, pare che, in fin dei conti, fosse il Papa stesso a garantire la credibilità delle testimonianze che egli provocava attraverso un questionario efficacemente formulato. Tutto ciò a risaputa dei testimoni, la cui comprensione di questo meccanismo giuridico si lascia chiaramente intendere dalle loro risposte.

Cattolicesimo – santità – beatificazione/canonizzazione – procedura – Pietro Canisio.

[36] Antonio Pignatelli, Virgilio, Cepari, in: Charles O'Neill/Joaquin Dominguez (dir.), Diccionario historico de la Compagnia de Jesus, Roma/Madrid 2001, 34–35; Antonio Cepari, Il P. Virgilio Cepari S.I. La formazione e la prima attività, 1582–1601, in: Archivum historicum Societatis Iesus, 51 (1982), 3–44.

Hagiographic connivance – the ‹super non cultu› processes in the cause of Peter Canisius during the 17th and 18th centuries

By observing the text of the super non cultu-process of the cause of the beatification of the Jesuit Peter Canisius, it is necessary to nuance the prevailing interpretation of the phenomenon as an unequal negotiation between Rome and its peripheries, in order to see in it more the expression of a complicit intelligence bent towards a goal that everyone wanted to attain. Thus, whereas the investigation super non cultu had to make sure that no cult was rendered to a personage before his eventual beatification, it appears that it is the papacy itself who, in the end, assured the credibility of the testimonies which it suscitated by means of an effectively tagged questionnaire. And all this, with the full knowledge of the witnesses, whose understanding of this juridical mechanism allows itself to be clearly seen in their responses.

Catholicism – holiness – beatification/canonisation – procedure – Peter Canisius.

David Aeby, Dr., Universität Bern, Historisches Institut, https://orcid.org/0000-0003-3896-7316.