

procès de canonisation dans la phase moderne de leur histoire, celle qui
e par la création à Rome de la Congrégation des Rites en 1588, font l'objet
s quelques décennies d'un intérêt renouvelé de la part des historiens.

pendant, quelles précautions la science historique, dont l'axiologie exclut
tant l'apologétique que la polémique partisane, doit-elle prendre lorsqu'elle
e un procès de canonisation en tant que source? Au-delà du débat très for-
e sur la sainteté d'un individu, le procès a-t-il quelque chose de précis à nous
ur la société qui aspire à la reconnaissance officielle d'un nouveau saint?
es valeurs culturelles véhicule-t-il? Quels types de relations entre corps
astique et société civile laisse-t-il transparaître?

tant d'interrogations auxquelles le présent ouvrage apporte des éléments
ponses, proposant, au-delà des approches monographiques traditionnelles,
ons d'une méthodologie générale du procès de canonisation aux époques
ne et contemporaine.

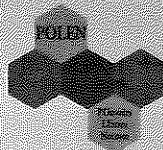
DR - Collection « *Congrégations, ordres religieux et sociétés* »



862 726861

78-2-86272-686-1

2 €



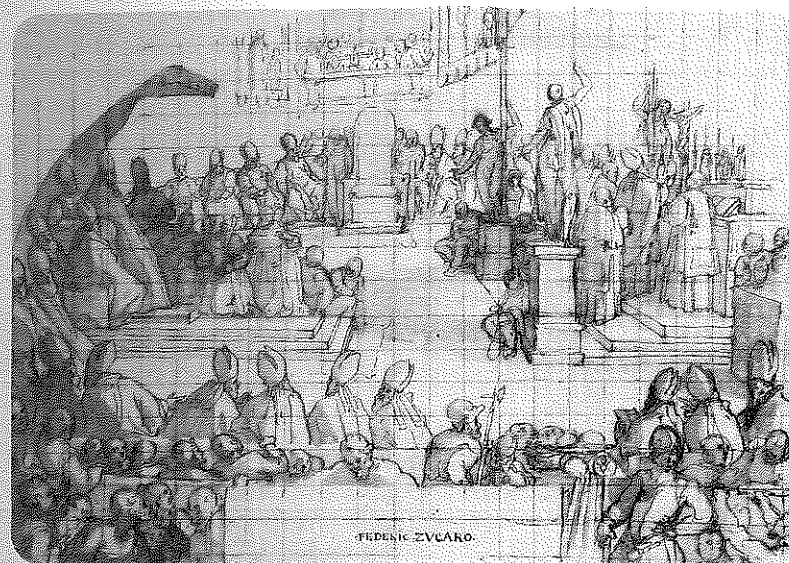
CERCOR

Culture et Société au miroir des procès de canonisation (XVI^e-XX^e siècle)

Congrégations, ordres religieux et sociétés

Culture et Société

au miroir des procès de canonisation (XVI^e-XX^e siècle)



Sous la direction de
Philippe CASTAGNETTI et Christian RENOUX



PUBLICATIONS
DE L'UNIVERSITÉ
SAINT-ÉTIENNE

Centre Européen de Recherche sur les Congrégations et les Ordres Religieux
CERCOR

Collection « Congrégations, ordres religieux et sociétés »

Culture et Société
au miroir des procès de canonisation
(XVI^e-XX^e siècle)

Sous la direction de
Philippe CASTAGNETTI et Christian RENOUX

© Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2016
35, rue du Onze-Novembre
42023 SAINT-ÉTIENNE CEDEX 2
<https://publications.univ-st-etienne.fr>

ISBN 978-2-86272-686-1

« Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans
le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. »
(Code de la propriété intellectuelle - alinéa 1er de l'article L. 122-4)

Publications de l'Université de Saint-Étienne
2016

8°) Les enfants et les jeunes

Claire de Castelbajac (1953-1975).

Audrey Stevenson (1983-1991).

9°) Les membres laïcs des « communautés nouvelles »

Danielle Proux (1943-1983), mère de famille, membre de la communauté de l'Emmanuel.

Toni Zweifel (1938-1989), membre de l'Opus Dei.

Estelle Satabin (1949-1995), Amie de l'Agneau.

Gérard d'Heilly († 1972) et Madeleine d'Heilly († 1997), membres des équipes Notre-Dame.

Constantin Sipsom (1905-1985) et Geneviève Sipsom (1914-2000), membres des équipes Notre-Dame.

Sylvaine Marly (1948-2001), sœur consacrée de la communauté de l'Emmanuel.

Marie-Hélène de Kérisouët (1957-2002), membre de la communauté de l'Emmanuel.

10°) Les mystiques

Adrienne von Speyr (1902-1967).

Camille Contzen-Crowet (1900-1971).

Claire Ferchaud (1896-1972).

Jeanne Schmitz-Rouly (1891-1979).

Clotilde Gerbeau (1903-1980).

René Guiomar (1910-1980).

Symphorose Chopin (1924-1983).

Albert Voisin (1921-2003).

DEUXIÈME PARTIE**La piété des dévots
face à la normativité des clercs**

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

« La sainteté a pour fondement une expérience religieuse qui assume, dans une communauté de référence, les caractères de l'exceptionnalité¹ ». Elle est donc déterminée premièrement par le choix religieux d'un individu, deuxièmement par la perception du caractère exceptionnel de sa vie et de ses actions par ceux qui l'ont connu et fréquenté, troisièmement par l'approbation ecclésiastique. Ces trois éléments se doivent d'être concomitants : le premier et le deuxième sans le troisième peuvent conduire à la sorcellerie ou à la fausse sainteté ; le troisième ne peut exister sans le deuxième, qui produit la réputation de sainteté et promeut les formes de la dévotion à l'égard du premier. L'approbation (*sanctio*) est ce qui définit de manière légitime l'exceptionnalité d'une expérience religieuse en vue d'un culte public à rendre à un serviteur de Dieu qui, en raison même de cette *sanctio*, devient *sanctus*.

L'ÉLEVATION SUR LES AUTELS D'UN ESCLAVE AFRICAIN

Dans le cas de Benoît (Benedetto) Manasseri, le premier élément de définition de la sainteté est une expérience religieuse marquée par des caractères d'exceptionnalité. Premier-né d'un couple d'esclaves africains convertis au christianisme, il voit le jour en 1524 à San Fratello, dans l'actuelle province de Messine, et entre à moins de vingt ans dans la congrégation des ermites de Girolamo

1. BOESCH GAJANO S., *La Santità*, Rome, Laterza, 1999, p. 77.

Lanza², affiliée au tiers ordre franciscain, vouée à la vie solitaire, à la prière et à l'abstinence, accentuée par l'émission d'un quatrième vœu quadragésimal.

Vu la précoce réputation de sainteté dont jouirent ces ermites, et le « frère noir » en particulier, ceux-ci sont contraints de déménager souvent pour échapper à l'affluence des gens qui viennent leur demander des prières ou des grâces diverses : ils se transportent ainsi de l'ermitage de Santa Domenica, dans les environs de San Marco d'Alunzio, non loin de San Fratello, à celui de la Mancusa, entre Partinico et Carini, puis à la Platanella, au bord du fleuve Platani aux environs d'Agrigente, et enfin sur le mont Pellegrino, qui domine Palerme. Tout le monde savait – dira un des témoins au procès de 1620 – qu'à la Platanella vivait « *frà Benedetto lo Scavuzzo*³ » qui dispensait grâces et miracles et qui déjà à la Mancusa, avait acquis une réputation de thaumaturge en guérissant une femme d'un cancer du sein.

Quand il venait dans la ville de Palerme, il avait l'habitude de le faire de nuit et de cheminer hors les murs de la ville et non par les voies publiques, pour obvier les applaudissements et les rencontres qui ne manquaient pas de survenir à Palerme quand on le voyait⁴.

Il subit donc de fréquents assauts de dévots, « nombreux à vouloir découper son vêtement [pour en tirer des reliques], bien qu'il ne voulût pas le permettre » ; tous se recommandaient à lui, et lui esquivait, disant « qu'il n'était qu'un pauvre esclave (*povero scavo*), et que [plutôt qu'à lui], il valait mieux qu'ils se recommandassent à Dieu et à la Madone⁵ ».

Lorsqu'en 1562, après la suppression par le pape des ermites de Lanza, Benoît entre au couvent palermitain de Santa Maria di Gesù, il continue à préférer, en guise de lieu de prière et de méditation, les petites cellules construites sur le mont Grifone, qui surplombe le couvent ; ses lévitations et ses extases alors qu'il médite en ce lieu rupestre et isolé ou dans l'église du couvent sont bien connues ; là aussi le suit sa réputation de thaumaturge, au point de faire accourir des centaines de dévots qui lui réclament surtout des guérisons, mais également prédictions et révélations, aide et conseil. Il cherche à échapper à ceux qui veulent baiser son vêtement et le prie de poser ses mains salvifiques sur

2. Les ermites de Lanza furent autorisés en 1551 par Jules III à ouvrir des ermitages. En 1560, ils s'orientèrent vers une forme de vie claustrale dans le petit couvent du mont Pellegrino, fondé pour eux par le vice-roi de Sicile, le duc de Medinaceli. En 1562, ils furent supprimés par le cardinal Rodolfo Pio et autorisés à rejoindre d'autres familles franciscaines. Sur cette congrégation, voir : FLAVIANO DA POLIZZI, « Gli eremiti di san Francesco », *Italia francescana*, a. 44, n° 6, 1969 ; *id.*, « I conventuali riformati di Monte Pellegrino o di Santa Rosalia », *Italia francescana*, a. 45, n° 7, 1970 ; OGDARDI G., « Girolamo Lanza », in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Rome, Edizioni Paoline, vol. 5, 1976 ; *id.*, « Gli eremiti di san Francesco di Monte Pellegrino », *Dizionario degli Istituti di perfezione*, op. cit., vol. 3, 1973 ; ROTOLO F., « Origini e vicende degli Eremiti di san Francesco », in Fiume G. (dir.), *Il Santo patrono e la città. San Benedetto il Moro : culti, devozioni, strategie di età moderna*, Venise, Marsilio, 2000.

3. Archivio Segreto Vaticano (ASV), Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum (SCCS), vol. 2176, Nicolò di Montaperto, baron de Raffadali (56 ans), c. 87r-88v.

4. *Ibid.*, fra' Francesco da Spaccaforno, 23 juillet 1620, c. 12r.

5. *Ibid.*, fra' Lugdovicus da Alcamo, 24 juillet 1620, c. 17v.

les parties malades de leur corps. Benoît commence par protester, se déclarant indigne et pécheur, puis fait prévaloir l'obéissance et la charité chrétienne, et fait ce qu'on est venu lui demander.

Nous sommes donc en présence d'un « saint vivant » (*santo vivo*), dont le renom de sainteté atteint toutes les strates de la population, et même est particulièrement répandu dans les couches les plus élevées : parmi ses dévots et futurs témoins à son procès, il y a maints aristocrates (la duchesse de Bivona, le marquis de la Rocca, le baron et la baronne de San Fratello, la princesse de Resuttano, le comte de Gagliano, la princesse de Caltanissetta, le baron de Raffadali, le prince de San Lorenzo, la princesse de Belmonte, le baron de Belloparco, le prince de la Cattolica, l'épouse du vice-roi Medinaceli – donna Juana de Portugal –, le vice-roi Juan de la Cerda, duc de Medinaceli, le vice-roi Juan Pacheco, marquis de Villena, le vice-roi Marco Antonio Colonna, Ludovico Torres, archevêque de Monreale) et détenteurs des plus hautes magistratures du royaume, les membres de la *nobiltà togata* (juges et commissaires de la *Magna Regia curia* et du *Tribunale del real patrimonio*, le *Mastro portulano del regno*, le *Protonotaro della Regia corte*) et leurs alliés, parents et proches. Les appellations qui précèdent leur nom sont le plus souvent *Magnificus* et *Dominus*. Mais nous trouvons aussi parmi les dévots de Benoît des notaires, des marchands et courtiers, des peintres, des clercs, des *fabricatores* (maçons) et *fabri lignarum* (charpentiers), *calligarii* (cordonniers) et *sutores* (couturiers), des soldats, des médecins.

Tous déposent lors des premiers procès parce qu'ils ont connu personnellement le frère et qu'ils ont été non seulement ses familiers, amis ou connaissances, voisins de rue ou collègues de travail, mais aussi les bénéficiaires de ses *grazie seu miracoli*. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne du temps de sa vie, ce sont ses reliques qui vont provoquer les mêmes effets ; lors du procès palermitain de 1625, soit trente-six ans après sa mort, deux cent vingt-trois personnes viennent encore en témoigner.

La séquence thaumaturgique qui ressort de leurs déclarations se déroule de la façon suivante : les aspirants au miracle se rendent ou sont conduits au couvent de Santa Maria di Gesù ; ils demandent à rencontrer le Père Benoît ; celui-ci, « plein de joie, de tendresse et de piété » accourt tout de suite et accueille dans un esprit de charité leur pressante demande de dire l'oraison et d'imposer les mains sur la tête, le cœur ou toute autre partie malade ; Benoît fait ensuite le signe de croix, reconforte l'infirme par de pieuses paroles, lui redonne espoir et l'envoie à l'église remercier Dieu, confiant dans la guérison en train de se produire ou déjà produite. Il n'utilise ni ne manipule aucune herbe ou plante médicinale, remèdes typiques de la médecine populaire, à l'exception de deux cas où il se sert une fois de calament pilé dans du vin, une autre fois d'huile de lampe. Les présents n'entendent jamais les paroles de l'oraison, susurrée au moment où il impose les mains.

L'oraison pose un problème épineux, parce qu'elle pourrait mener à la superposition ambiguë d'une pratique religieuse et d'une pratique magico-superstitieuse. Aussi les religieux qui en témoignent cherchent-ils au fur et à

mesure à la présenter comme une prière, en l'identifiant parfois avec le Notre Père, avec la formule « *Jesus Maria Franciscus* » ou avec le « Rosaire de Notre-Dame ». Les papiers de l'Inquisition espagnole en Sicile abondent en oraisons de magiciens et « femmes superstitieuses » (*donne superstiziose*), en latin, espagnol ou dialecte sicilien, dans le but fréquent d'obtenir la guérison de maladies spécifiques (paralysies, blessures et abcès, fièvres tierces et quarts, maladies contagieuses, hernies, etc.), la délivrance d'infestations démoniaques ou la disparition de dangers de tout type. Ces oraisons contiennent des invocations à la Trinité, à la Vierge, à saint Cataldo, saint Julien, saint Laurent et beaucoup d'autres; elles sont considérées comme sacrées par leur origine, en leur qualité d'oraisons « révélées » (par sainte Brigitte, sainte Isabelle, sainte Mathilde, le patriarche d'Antioche, etc.), et leur filiation avec les Saintes Écritures est affirmée, de manière quelquefois explicite, plus souvent sous-entendue. Elles peuvent résulter de la vulgarisation de formules dévotionnelles savantes, ou bien de variantes par création et combinaison: textes sans recherche en apparence, mais qui gardent une exceptionnelle puissance inventive. En fait, « le vulgaire use de la formule [dévotionnelle] initiale comme d'un éventail de possibles, une pépinière d'où tirer des germes renouvelés⁶ ». Écrites sur du papier vierge, les oraisons peuvent être portées sur soi comme des talismans; souvent, elles sont récitées à voix basse, sans permettre à l'assistance d'en comprendre le texte, exception faite des paroles de conclusion – *Gloria Patri, Filii et Spiritus Sancti (sic)*⁷ – dites sur un rythme de cantilène⁸.

Autour de l'oraison, à valeur de « conjuration curative⁹ », se condensent les problèmes liés au syncrétisme magico-religieux, mais de là aussi ceux relatifs au risque d'hérésie touchant l'oraison mentale de type *illuminato* et plus tard molinosiste¹⁰. L'oraison se situe entre magie et hérésie. L'exigence de tirer hors de ce double danger l'expérience de Benoît fait sourdre dans les témoignages rassemblés dans cette phase du procès divers signaux peut-être attribuables à la crainte d'une possible contamination de la sainteté du frère Benoît par des scories d'origine magico-hérétique.

Les dévots de Benoît viennent à lui pour se faire guérir ou prédire l'avenir (« il prédit les choses futures touchant à la vie et à la mort »). En outre, de

6. On applique ici à l'oraison le jugement porté sur les prières dialectales du centre de l'Italie continentale à l'époque contemporaine rassemblées dans le *Repertorio* figurant dans: Pozzi G., *Grammatica e retorica dei Santi*, Milan, Vita e Pensiero, 1997, p. 78.

7. Archivo Histórico Nacional, *Inquisición Sicilia*, I. 899 et passim. Voir aussi: MESSANA M. S., *Inquisitori, negromanti e streghe, 1500-1782*, Palerme, Sellerio, 2007; LEONARDI M., *Governo, istituzioni, Inquisizione nella Sicilia spagnola. I processi per magia e superstizione*, Acireale-Rome, Bonanno, 2005.

8. « *Cantiones* » renvoie aux oraisons *ad amorem*. L'inquisiteur de Modène fit en 1593 le procès de prostituées coupables d'en avoir commandé l'impression et de s'être servies de ces oraisons pour jeter des charmes. Voir FANTINI M. P., « La circolazione clandestina dell'orazione di santa Marta: un episodio modenese », in ZARRI G. (dir.), *Donna, disciplina, creanza cristiana. Studi e testi a stampa*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, p. 45-65.

9. GENTILCORE D., *From Bishop to Witch. The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto*, Manchester, Manchester University Press, 1992, p. 132.

10. MODICA M., *L'infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Rome, Viella, 2009.

nombreux prélats, abbés, archevêques, inquisiteurs, vice-rois et *principali del Regno* vont le trouver pour « parler de choses de la Sainte Écriture [...], et ledit Père leur répond, leur donne satisfaction et les fait s'en retourner contents¹¹ », démontrant par là une connaissance profonde, bien qu'il fût, comme il avait l'habitude de le dire en se dépréciant, « un esclave noir, laïc, ne sachant ni lire ni écrire¹² ».

On peut avancer l'hypothèse que parmi ceux qui attestent de la *sabiduria* du frère, on trouve les personnes impliquées dans le contrôle de l'orthodoxie de ses convictions et de ses raisonnements. C'est ainsi qu'on peut interpréter un des miracles attribués à Benoît, visible aujourd'hui encore sur une fresque d'un mur du couvent de Santa Maria di Gesù: alors que le jour de Noël, l'inquisiteur de Sicile Diego de Haedo venait pour participer au service divin et prendre son repas avec les frères, Benoît, s'attardant à l'église, tout abîmé en oraison, avait oublié son devoir de cuisinier; retardant le moment d'aller au réfectoire, le Père gardien le vit s'affairer en cuisine assisté et aidé par deux jeunes gens vêtus de blanc, rapidement identifiés comme des anges¹³. Autre épisode raconté dans les hagiographies et dont le procès palermitain de 1625 porte témoignage: un théologien qui débattait de la Sainte Écriture avec l'esclave analphabète – le dominicain Magis, maître des novices, « maître très docte et canoniste, [chez qui] certaines fois surgissaient quelques doutes et scrupules de conscience qu'il ne pouvait surmonter par lui-même, s'en plaignit audit Père Benoît [...] qui les résolut comme s'il avait été maître en théologie¹⁴ ». Cet épisode laisse entrevoir une forme de contrôle ecclésiastique ou inquisitorial sur l'orthodoxie religieuse de Benoît, de nombreux dominicains étant *qualificatori* du Saint-Office sicilien.

L'attention vigilante de l'Inquisition espagnole et de l'autorité épiscopale s'est donc fixée sur le frère. En outre, l'inquisiteur lui-même, Diego de Haedo, deviendra peu de temps après archevêque de Palerme: c'est à lui qu'on devra en 1594 l'ouverture de la cause. L'attention de l'Inquisition se porte vers les phénomènes de lévitations, extases, luminescences et manifestations thaumaturgiques du vivant déjà de Benoît. Le fait que Haedo l'ait connu en tant qu'inquisiteur peut avoir facilité l'ouverture de la cause, une fois celui-ci devenu archevêque.

LE MIRACLE ET SA RENOMMÉE

La deuxième composante de la sainteté est la reconnaissance de l'exceptionnalité de l'expérience personnelle de la part des *socci*, des personnes qui vivent au contact du candidat aux autels et peuvent en percevoir la sainteté dans la vie

11. Biblioteca Comunale di Palermo (BCP), *Ordinaria Inquisitio* (1594), ms. 3QqE42, fra' Bernardino da Palermo, c. 86v.

12. *Ibid.*, fra' Andrea da Caltagirone, 23 novembre 1594, c. 92r.

13. *Ibid.*, art. 20-22, c. 25v.

14. *Ibid.*, fra' Giovanni Maria da Palermo, c. 108r-111r.

quotidienne. Cela advient par deux voies : le caractère exceptionnel des vertus, et les manifestations de la grâce divine à travers les miracles. À bien y regarder, les deux éléments n'en font qu'un, car la vertu fait du serviteur de Dieu l'intermédiaire idéal pour la manifestation de la puissance divine. Les miracles ont une valeur cruciale dans cette perception, mais représentent un thème délicat dans la définition d'une candidature à la canonisation.

La *sequentia interrogatoria* des deux procès, tenus en 1620 respectivement à San Fratello, où était né le futur canonisé, et à Palerme, où il mourut, prévoit de demander aux témoins « *quid sit miraculum et quid ipse intelligat pro miraculo et quid sit publica vox et fama*¹⁵ », mais cela ne suffisant pas, on insiste pour que soit aussi demandé de quel miracle il s'agit, si les phénomènes « *processerint vel a causis naturalibus, ut sunt medicamenta, vel ab intercessione aliorum Sanctorum vel a credulitate populi vel a malibus artibus et a Diabolo potius quam ab intercessione dicti Servi Dei et si dixerit potius ab intercessione dicti Servi Dei, offerat rationem dicti sui*¹⁶ ». La description du miracle est précédée par la demande « *da qua scientia et qua ratione credat illud esse miraculum* », si le témoin a connaissance des remèdes de l'art médical qui lui furent administrés pour guérir la maladie – en somme, la guérison aurait-elle pu survenir grâce à ces remèdes voire grâce à la seule *vis medicatrix* de la nature ? –, enfin, si un autre saint n'a pas été aussi invoqué, si bien que l'attribution de la guérison reste équivoque. Le miracle est attesté à travers l'exclusion des autres causes possibles, d'abord les causes naturelles, puis les causes préternaturelles, notamment celles qui pourraient être imputées aux démons, et enfin les causes surnaturelles, œuvre de tel(s) saint(s) en particulier.

Dans les deux procès tenus à nouveau en 1625 à San Fratello et à Palerme, il est encore demandé à chaque témoin « *quid sit miraculum et quid ipse intelligat pro miraculo et quid sit publica vox et fama* ». Les réponses s'enchaînent avec peu de variantes :

Je crois que dans l'opération de ce miracle, la force de la nature n'est pas intervenue ni n'a pu intervenir, et je crois que la réputation et rumeur publique (*fama et voce publica*) est de celle qui accompagne communément tout type de personne sans contradiction aucune¹⁷.

Je pense que le miracle est une œuvre surnaturelle, dans laquelle la nature ne peut avoir de part¹⁸.

Comme on le voit, le miracle est une « opération », terme technique également en usage dans le vocabulaire magique : ce terme appartient à cette sphère du surnaturel avec laquelle religion et magie ont toutes deux partie liée et où s'affrontent les forces du bien et du mal. L'essence du miracle consiste dans le dépassement des forces de la nature à travers une triple typologie : le *miraculum contra naturam*, dont relèvent lévitations et extases, le *miraculum supra naturam*,

15. BCP, *Processo del Beato Benedetto da San Fratello* (1625), ms. 3QqE43, c. 21r.

16. *Ibid.*

17. Propos du médecin Antonino Falsuni (12 janvier 1626), in BCP, *La vita, l'operi et miracoli fatti cum la grazia d'Iddio per lo Venerando Patri Benedetto da San Fratello*, ms. 3QqE40, c. 35.

18. *Ibid.*, Giovanni da Messina, 20 janvier 1626, c. 77.

comme la résurrection des morts, et le *miraculum præter naturam*, comme la guérison des maladies¹⁹. Il faut néanmoins que le miracle s'opère *divina virtute* et non *ex arte diabolica*, parce que de nombreux faux miracles résultent d'une illusion des sens, qui perçoivent comme existants « *quæ non sunt* ». Plutôt que de véritables miracles, les démons opèrent des *mirabilia*, qui ne surpassent pas les forces de la nature, et trompent sur ce qui advient : l'illusion est par antonomase un effet diabolique, dont les femmes sont les premières victimes en raison de la plasticité de leur imagination ; elle agit d'ordinaire sur l'« *organum phantasticum, hoc est imaginativum instrumentum, quod est medium cerebri ventriculus, in quo phantasmata ipsi oblatæ imprimuntur*²⁰ ». Les sens ainsi bouleversés sont dans un état semblable à ce qui s'expérimente couramment dans les rêves. Et ce n'est pas un hasard si c'est justement en rêve que survient parfois la guérison miraculeuse.

« Chaque fois qu'arrive quelque chose qui ne peut pas naturellement arriver, je dis que c'est une chose miraculeuse²¹ », affirme un témoin. La même définition se trouve dans la bouche de laïcs et de religieux, témoins d'extraction sociale et de niveau d'instruction différents, mais qui tous participent d'une culture religieuse commune qui reconnaît le surnaturel dans l'expérience de chaque jour, selon la limite expérimentée par sa connaissance propre. Le prédicateur franciscain Luca Calvo, qui a exercé pour son Ordre des charges importantes auprès du Saint-Siège, déclare :

Le miracle n'est pas autre chose que l'opération qu'on ne peut attribuer à la nature et dépend de causes surnaturelles, et chaque fois qu'on prête communément et généralement quelque chose à une personne quelconque, je dis que cela relève de la réputation et rumeur publique²².

Ce que les miraculés et les témoins des cas relatés croient et affirment être un événement miraculeux est le résultat d'un processus de classification utilisant soit les éléments normatifs de la doctrine ecclésiastique, soit les divers aspects de la croyance au miracle, tant populaire que savante.

Le miracle, qui se définit par sa fonction de *signum*, est l'occasion d'une théophanie qui s'exprime à travers la réputation, indubitable et indiscutée : le miracle et sa réputation coïncident. Bien plus : le miracle est sa réputation ; il doit être universellement reconnu et manifesté ; la *vox populi* reste la *vox Dei*. La réputation a une fonction technique dans le langage juridique et dans la logique procédurale parce qu'elle sert à faire passer dans la sphère judiciaire la symphonie de voix (*rumores, clamores*) circulant à l'intérieur d'un groupe. Elle est un des cadres de la « négociation entre institutions et société²³ » ; les

19. ROCCA A., *De canonizatione sanctorum comentaria*, Rome, 1601 ; ZACCHIA P., *Quæstiones medicolegales* (1623), Venise, 1751 (deuxième édition), l. IV, tit. I, *quæstio II, De miraculis*, p. 224. La conception tripartite des miracles remonte à Thomas d'Aquin.

20. ROCCA A., *op. cit.*, p. 23.

21. BCP, ms. 3QqE40, *op. cit.*, Alphonso la Mendula, 12 février 1626, c. 103.

22. *Ibid.*, 16 février 1626, c. 141.

23. THÉRY J., « Fama : l'opinion publique comme preuve judiciaire », in LEMESLE B. (dir.), *La Preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 147.

témoins qui déposent soit *de visu*, soit *de auditu* ou *per publica fama*, renvoient à des formes diverses de connaissance et d'implication dans les événements.

Nous sommes là au cœur du problème : l'Église a autorité pour certifier le miracle, mais ce sont les fidèles qui doivent déclarer son existence. De plus, en première instance, c'est le dévot qui doit reconnaître le miracle, parce qu'il en fait l'expérience, en vérifiant sur sa propre personne un changement instantané d'état. Le miracle d'habitude récompense la foi, mais il vient aussi parfois déconcerter l'incrédule et l'amener au repentir. Ainsi Emiliano Gerardo, courtisan de soixante-seize ans, n'a pas l'intention de recourir aux capacités thaumaturgiques de Benoît, bien qu'il soit « malade » (*infermo*) depuis longtemps. « Un jour, le dernier du mois de juin de l'année 1608, alors qu'il était dans l'épicerie de Michele Scurto, rue des Allemands, passa vers l'heure de manger une personne qui vendait des effigies et des images, et criait particulièrement à qui voudrait acheter une effigie ou portrait du bienheureux Benoît ». Gerardo en prit une en main, la déploya et « vit sortir de cette effigie une telle lumière que l'éblouissement lui ôta la vue de la même façon que s'il avait regardé fixement le soleil, muet et dépourvu de sensations sans savoir où il était et ce qui lui était arrivé ». Durant cette pâmoison, il entendit une déchirure du côté du cœur : « Il l'entendit crisser comme lorsqu'un morceau de cuir se déchire, à tel point qu'il sembla, selon ce témoignage, que le cœur sortait de son espace habituel [...], et aussitôt il entendit en esprit que c'était là l'œuvre du saint, qui voulait ainsi confondre son incrédulité passée » ; et Gerardo de se recommander alors à Benoît avec confiance²⁴.

Le miracle se vérifie quand les dévots cèdent devant l'épiphanie du sacré. C'est pourquoi il peut survenir en rêve, et le rêve peut quelquefois en être la prémonition. Le rêve dans ce dernier cas devient le signe qui prélude à la guérison, le seuil que la puissance surnaturelle outrepassa pour agir sur la nature : dans le rêve est en incubation le relèvement de la maladie.

Parce qu'ils se prédisposent avec confiance à l'intervention miraculeuse, les témoins semblent comme réticents à prendre acte de celle-ci. Les témoins de l'événement restent « stupéfaits », « étonnés », « émerveillés », « effrayés et en même temps consolés » ; ils crient « miséricorde » ; ils pleurent. Benoît oriente ces réactions vers la prière de remerciement à Dieu, le véritable et unique artisan de l'événement, repoussant ainsi loin de lui la gratitude des miraculés et des présents, ainsi que la conviction que le miracle pût avoir été opéré par lui.

Qu'un miracle soit advenu, seul peuvent le savoir celui qui en a bénéficié et celui qui y a assisté²⁵ : à eux revient l'obligation morale de le divulguer, première forme de remerciement pour la grâce reçue, créant et alimentant ainsi la réputation de l'auteur de l'événement. Là réside la contradiction principale des procès de canonisation : la réputation du miracle met en branle le mécanisme qui sert à l'attester, de même que la dévotion envers un saint présumé est

24. BCP, ms. 3QqE40, *op. cit.*, 9 février 1626, c. 91.

25. KLANICZAY G., « I miracoli e i loro testimoni. La prova del soprannaturale », in GOLINELLI P. (dir.), *Il Pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, Rome, Viella, 2000.

indispensable à l'instruction d'un procès et, simultanément, est regardée avec suspicion voire stigmatisée par l'autorité ecclésiastique. Une pléthore de témoins (quatre-vingt-dix-sept au procès de 1594, soixante-huit à Palerme et soixante-trois à San Fratello en 1620, deux cent vingt-trois à Palerme et soixante-dix-sept à San Fratello en 1625-1626) se prononce en faveur de la sainteté du frère noir et crée une réputation centrée certes sur la possession des vertus cardinales et théologiques à un degré suréminent – ce dont témoignent par excellence les confrères en religion –, mais surtout sur les miracles, principalement de guérison. Nous avons là le premier moteur de l'affaire, le détonateur d'une réaction en chaîne qui a besoin d'autres acteurs pour que la mèche ne s'éteigne pas.

L'INTERVENTION DES INSTITUTIONS

Le troisième facteur, essentiel, dans la définition de la sainteté est l'approbation ecclésiastique qui, justement dans l'année qui précède la mort de Benoît, voit ses modalités changer radicalement. Avec le rattachement des canonisations à la Sacrée Congrégation des Rites, instituée le 22 janvier 1588 par la constitution *Immensa* de Sixte Quint, dans le cadre d'une réforme d'ensemble de la curie romaine, puis avec les interventions normatives d'Urbain VIII (1623-1644), la procédure se dote d'un règlement minutieux et rigoureux. Les décrets promulgués par Urbain VIII le 13 mars et le 2 octobre 1625, ainsi que le bref *Caelestis Hierusalem cives* du 5 juillet 1634²⁶, établissent l'interdiction du culte public, autrement dit, qu'aucun serviteur de Dieu ne peut faire l'objet d'une vénération publique sans l'autorisation préalable du Saint-Siège ; seul un culte existant *ab immemorabili* ou au moins antérieur de cent ans aux dispositions pontificales peut être éventuellement autorisé. En outre, les décrets distinguent la béatification de la canonisation. La chronologie de l'histoire de la canonisation, loin d'être dépourvue de « dates décisives » ou constituée d'« une série de petits pas, faits au hasard ou sans y penser²⁷ », montre à l'évidence le rôle central de la codification urbanienne et du principe de la réserve pontificale sur cette question²⁸, moment charnière dans l'histoire générale de la sainteté catholique.

26. Le même pape prend soin de rassembler les décrets et leurs clarifications ultérieures afin de fournir une réglementation générale sur les canonisations. Voir URBANO VIII Pont. O. M., *Decreta servanda in canonizatione et beatificatione sanctorum. Accedunt instructiones et declarationes quas E. mi et R. mi S. R. E. cardinales praesulesque Romanae Curiae ad id muneris congregati ex eiusdem Sancti Pontificis mandato condiderunt*, Rome, 1642.

27. HERTLING L., « Materiali per la storia del processo di canonizzazione », *Gregorianum*, n° 16, 1935, p. 191.

28. « *Illum ergo non praesumat de caetero colere: cum etiam si per eum miracula fierent, non licere vobis ipsum pro sancto absque auctoritate Romanae Ecclesiae venerari* ». Cit. dans DALLA TORRE G., « Processo di beatificazione e canonizzazione », in *Enciclopedia del diritto*, XXXVI, Milan, Giuffrè, 1987, p. 934. La périodisation retenue plus haut remonte à cet auteur. Un tel droit, inséré dans les *Decretales Gregorii IX*, trouva une application universelle et s'enrichit de formes spécifiques, telle la création du *promotor fidei* par Léon X (1513-1521), afin de garantir la tutelle papale en matière de foi et d'observance du droit.

D'un enjeu considérable est la partie qui se joue autour de la canonisation quant aux prérogatives laissées aux curés, aux abbés des monastères et aux évêques, et quant à la fonction-pivot qu'exercent ces derniers par rapport au Siège pontifical. Contrastant avec la décision du concile du Latran de 1215 de renvoyer au Saint-Siège l'autorisation de vénérer publiquement de nouvelles reliques, le concile de Trente en 1563 avait reconnu la prééminence de l'évêque, à qui était dévolue l'autorité d'accepter dans les églises les corps saints, les nouvelles images ou les reliques (*nisi recognoscente et approbante episcopo*). Devant les incertitudes de l'évêque, les cas douteux ou les éventuels abus à extirper devaient être soumis à un concile provincial, et en troisième instance seulement, au Saint-Siège. Avec les décisions sixtines d'abord puis clémentines, malgré les mesures de Paul V (1605-1621) pour sauvegarder les droits de l'Ordinaire dans la reconnaissance des cultes propres aux différents diocèses, et plus encore avec l'axe peu à peu mis en place entre le pape et le Saint-Office, le rôle des inquisiteurs locaux s'amplifie, tandis que celui de l'évêque s'affaiblit.

Au départ, les compétences de la Congrégation des Rites étaient établies de façon sommaire, et pendant plus d'une trentaine d'années, la Congrégation de l'Inquisition, qui s'occupe d'office de la sainteté simulée et des cultes non autorisés, a en cette matière des compétences normatives et judiciaires. Et même lorsque la première Congrégation entre en pleine possession de ses attributions, un lien demeure entre les deux dicastères en la personne de l'assesseur du Saint-Office, défini comme *consultore nato* de la Congrégation des Rites.

Face à la prolifération incessante de nouveaux cultes, fruits de la vénération spontanée et très étendue de saints sur lesquels aucune décision de l'autorité ecclésiastique n'était intervenue, le décret de la Congrégation du Saint-Office daté du 13 mars 1625 « interdit d'un coup tout nouveau culte ecclésiastique; l'existence d'un culte récent devait même constituer désormais un empêchement à la procédure canonique. Ainsi beaucoup de cultes récents furent alors brisés, d'autres s'éteignant d'eux-mêmes. De cette manière, toute impulsion indisciplinée et dangereuse vers la canonisation cessa²⁹. » Dans ces circonstances, on interdit en effet de publier des écrits sur la vie, les miracles et les révélations de personnes mortes en odeur de sainteté, de déposer sur les sépultures une quelconque marque de culte, de représenter les candidats aux autels avec des auréoles, des rayons, des nimbes – interrompant en cela la tradition médiévale de la « canonisation picturale³⁰ » –, d'exposer plaques de bois, ex-voto d'argent, portraits, cierges. On décida dans le même temps que les cultes formés « *per communem Ecclesiae consensum vel immemorabilis temporis scientia, ac tolerantia Sedis Apostolicae, vel Ordinarii* », autrement dit les *casus excepti*, restaient saufs. La première conséquence du décret fut que de nombreux cultes jusqu'alors admis furent considérés comme illégitimes, et que les Ordinaires furent contraints de recourir au Saint-Siège pour toute décision à ce sujet, ce qui leur enleva une prérogative qu'une tradition pluriséculaire, confirmée par

29. LÖW G., « Canonizzazione », in *Enciclopedia cattolica*, vol. III, Florence, Sansoni, 1949, col. 592.

30. VAUCHEZ A., *La santità nel Medioevo*, Bologne, Il Mulino, 1989, p. 55.

le concile de Trente, reconnaissait comme de leur compétence. Les contrevenants étaient suspens *a divinis*, les clercs se voyant privés de l'administration des sacrements, et les laïcs (libraires, peintres, sculpteurs, imprimeurs, etc.) soumis à des peines pécuniaires et corporelles.

Le second décret du 2 octobre 1625 ajoute au précédent un paragraphe (*Admodum*) qui en atténue la rigueur : il précise en effet que le rassemblement des images, ex-voto et dons des fidèles ne doit pas s'arrêter, mais se poursuivre *in secreto*, dans l'attente de la décision apostolique d'ouvrir ou pas un procès de canonisation. S'il avait été appliqué scrupuleusement, le décret de mars 1625 aurait étouffé dans l'œuf toute forme de dévotion.

En effet, en l'espace de deux générations, la mémoire des futurs candidats à la sainteté se serait inévitablement éteinte et le fonctionnement des procès de canonisation aurait connu un coup d'arrêt décisif³¹.

LA MAGNA CARTA DE LA CANONISATION

Par le bref *Cælestis Hierusalem cives* du 5 juillet 1634, le pape confirme les prescriptions de l'Inquisition de 1625 en interdisant la compilation d'*informazioni* privées sur la vie, les vertus ou les miracles du serviteur de Dieu, et faisant précéder toute initiative en vue d'une canonisation de l'examen de l'obéissance aux décrets relatifs à l'absence de culte (*non cultu*), exception faite (*casus exceptus*) des cultes antérieurs d'un siècle à 1634. Autre obligation fondamentale : l'interdiction de lancer une procédure « *ad effectum canonizationis seu beatificationis, aut declarationis martyrii, nisi lapsis 50 annis ab obitu illius*³² » et même après cinquante ans, seulement sur autorisation expresse du pape. Il est permis néanmoins d'entreprendre des procès ordinaires avant le délai de cinquante ans « *ne pereant testes* », à condition qu'ils restent scellés pendant le temps prescrit. Benoît étant mort en 1589, les cinquante ans de rigueur prévus par la norme urbanienne n'étaient pas achevés en 1634.

Dorénavant, l'autorisation d'introduire une cause nécessite trois éléments indispensables, y compris pour l'ouverture des procès ordinaires : la pureté de la doctrine exprimée dans les écrits éventuels du candidat, afin d'éviter le risque d'une approbation pontificale d'erreurs doctrinales et en conséquence une désorientation des fidèles en matière de doctrine ; l'existence d'une réputation de sainteté et de miracles ; l'absence d'obstacles liés à un « culte indu ».

Ces deux derniers points risquent pourtant d'entrer en conflit : la réputation, provenant des vertus héroïques – qui tendent de plus en plus à cette époque à devenir le mètre étalon de la sainteté – doit être spontanée et ne pas provenir de parents, alliés, amis proches, membres du même ordre religieux, ou en général de personnes « *affectis, vel suspectis, vel interessatis* » ; elle doit en

31. GOTOR M., *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Florence, Leo Olschki, 2002, p. 295.

32. URBANO VIII, *op. cit.*, p. 27.

outre être durable, sans interruptions et en progression continue. La réputation commence à l'emporter même sur les miracles, dont la fonction thaumaturgique ne décline pas encore au xvii^e siècle³³. Si le miracle est « la clé de voûte du système au Moyen Âge³⁴ », on peut estimer que le xvii^e siècle, le « siècle des saints », connaît encore une foi diffuse dans la capacité thaumaturgique des serviteurs de Dieu, et que le miracle de guérison demeure toujours le miracle par antonomase.

À la même période néanmoins, le saint est de plus en plus envisagé comme un modèle à imiter en raison de ses vertus³⁵. La dévotion provoquée par les vertus et les miracles assume des formes qui d'un côté peuvent exclure la canonisation parce qu'elles constituent par anticipation un culte pas encore autorisé, et de l'autre se révèlent indispensables pour mobiliser à l'échelle locale l'initiative à partir de laquelle lancer un procès ordinaire. Pour cette raison, Urbain VIII intervient à nouveau sur la question, complétant pour ainsi dire ses décrets précédents, en autorisant le rassemblement des marques dévotionnelles loin du tombeau, en un lieu de dépôt à l'écart. On peut dire en substance que la norme édictée est aussitôt tempérée par une possible dérogation sous conditions.

La centralisation des actes de la procédure près le Saint-Siège et le contrôle qu'il exerce sur les éléments développés au niveau diocésain, sans compter les empêchements relatifs aux dévotions spontanées, finissent par « soustraire [les causes de canonisation] aux ingérences des Ordinaires³⁶ ». Ce long processus, entamé avec les décrétales de Grégoire IX (1234), qui réservaient au seul pape le droit de canoniser, s'était heurté à la résistance des évêques, qui n'en avaient tenu compte que partiellement. À travers la réserve papale, les décrets urbaniens, s'ils sont d'une part en mesure de contrecarrer le danger de prolifération des cultes civiques et dynastiques liés aux mouvements en faveur de l'affirmation des Églises nationales, interviennent aussi, d'autre part, dans le contrôle de la piété populaire. Il n'est pas douteux que le fondement de la sainteté réside dans la perception qu'en a une partie de la population croyante. Mais cette perception, élément déterminant sans lequel l'autorité ecclésiastique ne peut rien, est insuffisante : elle a besoin d'être associée à une pression dirigée vers cette même autorité ecclésiastique qui seule peut donner à un culte spontané le caractère d'un culte public et officiel. Après Urbain VIII, ce qui était

33. Contrairement à ce qu'écrivait G. Dalla Torre : « Nous savons bien que le déclin de la fonction thaumaturgique des saints prend son départ au xiv^e siècle et que déjà au siècle précédent, de nouveaux modèles de sainteté font leur chemin. [...] Le miracle constitue la clé de voûte du système à l'époque médiévale. » DALLA TORRE G., « Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV », in ZARRI G. (dir.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1989, p. 236.

34. VAUCHEZ A., *op. cit.*, p. 489 et suiv.

35. SODANO G., « I processi di canonizzazione a Napoli. Miracoli o virtù? Struttura dei processi, strategie e contenuti », *Archivio Storico per le Province Napoletane*, n. CXVI, 1998 ; *id.*, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna : tra santi, guaritrici e medici*, Naples, Guida, 2010.

36. LÖW G., « Canonizzazione », *op. cit.*, col. 594.

une qualité requise – le culte antérieur – devient objet d'interdiction voire un motif de refus de la canonisation, un obstacle, un empêchement à part entière.

Les mesures urbaniennes, qui peuvent être considérées à juste titre comme la seconde et dernière intervention pontificale pour affirmer la réserve papale, [...] ont en substance pour effet de soustraire la béatification, en tant que culte local, à la compétence épiscopale, [...] avec une accentuation du moment institutionnel qui voit se développer le souci préventif de sauvegarder le peuple chrétien des *illusiones dæmonum*³⁷.

« À qui sert la canonisation ? », se demande de façon polémique Pierre Delooz.

La canonisation sert toujours à affirmer l'autorité du « canonisateur ». [...] La curie pontificale visait, d'un point de vue négatif, à empêcher que les évêques décidassent eux-mêmes qui pouvait être vénéré publiquement, et surtout, d'un point de vue positif, à contrôler la piété populaire. [...] Ce n'est pas n'importe quel serviteur de Dieu qui est canonisé, mais celui dont l'autorité romaine a défini à l'avance la possibilité d'être agréé, au point d'interdire, dans la mesure du possible, toute perception non conforme³⁸.

Se déroule ainsi sous nos yeux le processus qui conduit « de la canonisation comme action conclusive d'un mouvement du peuple chrétien pour produire ses propres modèles de sainteté, à la canonisation comme modèle imposé d'en haut et instrument de contrôle social ; de la sainteté canonisée comme résultat de l'activité – au moins tendanciellement – synodale, à la sainteté canonisée comme expression des contrôles institutionnels. [...] Indubitablement, la sainteté canonisée compte parmi ses effets l'affaiblissement du rôle du peuple chrétien dans la production de ses propres moments de sainteté³⁹. » Et pourtant, c'est justement le *populus fidelis* qui exprime le premier jugement sur la sainteté – par là « il exerce une fonction publique qu'on pourrait dire juridico-constitutionnelle, dans la production des modèles de sainteté⁴⁰ » – à travers la réputation que l'institution doit examiner, vérifiant et confirmant ainsi le jugement populaire.

La béatification est « un acte par lequel le souverain pontife permet qu'un serviteur de Dieu en quelque région, ville, diocèse, famille religieuse, soit publiquement vénéré sous le titre de bienheureux [...]. Il s'agit d'un culte permissif et non prescriptif, limité et non étendu à toute l'Église⁴¹. » La canonisation en revanche est la mesure par laquelle « la même autorité ecclésiastique décrète qu'un serviteur de Dieu déjà compté au nombre des bienheureux soit inscrit au catalogue des saints et vénéré dans toute l'Église. [...] Seule la canonisation est un acte définitif, infaillible, irrévocable, tandis que la béatification est privative de ces caractères⁴². » Si le premier acte a un caractère permissif et concessif,

37. DALLA TORRE G., « Santità ed economia processuale... », *op. cit.*, p. 245.

38. DELOOZ P., « La canonizzazione dei santi e la sua utilizzazione sociale », *Concilium*, a. XV, fasc. 9, 1979, p. 1500, 1505-1506.

39. DALLA TORRE G., « Santità ed economia processuale... », *op. cit.*, p. 250 et 251.

40. *Ibid.*, p. 252.

41. LÖW G., « Beatificazione », in *Enciclopedia cattolica*, vol. II, Florence, Sansoni, 1949, col. 1090.

42. DALLA TORRE G., « Processo di beatificazione e canonizzazione », *op. cit.*, p. 932.

comme un indult, le second a un caractère prescriptif et impose le culte du saint dans l'ensemble du monde catholique et à tous les chrétiens. Sur la béatification plus que sur la canonisation, se joue la partie entre centre et périphérie, entre autorité épiscopale et autorité papale au tournant des dernières décennies du XVI^e siècle et des premières du XVII^e.

BENOÎT ENTRE PRATIQUE ANCIENNE ET NOUVELLES RÈGLES

La canonisation du frère noir subit le contrecoup du nouveau système normatif. S'il y eut bien un processus de centralisation conduisant à retirer à l'autorité de l'Ordinaire des compétences traditionnelles, comment cette dialectique prit-elle forme dans le cas qui nous occupe ? Pour répondre à cette question, on peut s'appuyer en particulier sur une hagiographie restée inédite jusqu'à il y a quelques d'années⁴³, œuvre d'Antonino de Randazzo, qui fut postulateur de la cause en 1620 et 1625.

Notre procès se révèle une parfaite et précoce application des nouvelles règles. Il apparaît comme une tentative virtuose de dépassement des défauts inhérents à la mise en place des nouvelles procédures, et de mobilisation dans ce but de toutes les figures institutionnelles, au plus haut niveau : coagulation d'initiative franciscaine (de la part du ministre général et du protecteur de l'Ordre, à l'opposé des négligences des confrères de Benoît), animée par la spiritualité foisonnante de l'Ordre en Sicile⁴⁴, par une dévotion envers le frère noir diffuse et toujours plus grande, et par le désir des deux archevêques Diego de Haedo (1589-1608) et Giannettino Doria (1608-1642) de s'adapter aux nouvelles règles adoptées par le Saint-Siège. L'entente produit des fruits immédiats : un procès ordinaire en 1594, deux autres en 1620, deux procès apostoliques en 1625, jusqu'au moment où les décrets d'Urbain VIII s'abattent sur le procès.

Parcourons derechef les différentes étapes au cours desquelles la chronologie des procès du saint More s'entremêle inextricablement avec celle du nouveau système normatif sur la canonisation, et le place dans un grand écart incommode entre pratique ancienne et nouvelles règles.

Mort le 4 avril 1589, Benoît est inhumé par ses confrères à la hâte dans la fosse commune du couvent. Bien entendu, ceux-ci n'ont pas idée de sa future destinée de saint et « après sa mort, ses frères en religion ne se préoccupant pas des miracles et prodiges que le Seigneur opérerait par son intermédiaire, ne faisant pas en sorte de préparer quelque procès ni d'exhumer le corps de sa sépulture, tout se déroulait de leur part dans l'ignorance de la volonté de Dieu⁴⁵ ». La volonté de Dieu en revanche inspira l'œuvre d'un marchand, qui avait eu

43. FIUME G. et MODICA M., *San Benedetto il Moro. Santità, agiografia e primi processi di canonizzazione*, Palerme, Biblioteca comunale, 1998.

44. TOGNOLETTI P., *Paradiso serafico del fertilissimo Regno di Sicilia*, Palerme, 1667.

45. BCP, ms. 3QqC36 (ANTONINO DA RANDAZZO, *Vita et miracoli del beato Benedetto di San Fradello*), n. 19, c. 306v.

l'occasion de connaître le frère au cours de longues rencontres. Le « Magnifique Seigneur » Giovan Domenico Rubbiano « travailla de façon désintéressée à organiser les procès, à faire exhumer le corps hors de sa sépulture, à le déposer dans une châsse d'argent pour le transférer ensuite dans l'église⁴⁶ ». Un particulier s'arroge ici la légitimité d'une série d'actions et d'attributions appelée sous peu à être la prérogative exclusive de l'autorité ecclésiastique.

« Il travailla à organiser les procès » : réunissant de sa propre initiative dès juin 1591 les premiers témoignages, il collationna un dossier sur *La vita, l'operi et miracoli fatti cum la grazia d'Iddio per lo venerando Patri Benedetto di San Fradello ad informando l'Illustrissimo et Reverendissimo Archiepiscopo Panormitano, pro capiendis Informationibus*⁴⁷ - l'initiative privée de recueillir des *Informazioni* sera interdite en 1625 par le Saint-Office et en 1634 par le pape. Les miracles dont il est porté témoignage, oral et quelquefois écrit, sont « corroborés » par un groupe de frères, qui sont souvent des témoins oculaires faisant autorité. Le marchand a entretenu avec Benoît une grande familiarité ; il a accueilli chez lui une enfant, fille de la sœur du frère noir, orpheline de ses deux parents, devenue « moniale de ladite réforme [franciscaine] » ; il se soucie de trouver un sépulcre honorable pour le corps du serviteur de Dieu ; il écrit aux autorités laïques et ecclésiastiques, et même au roi d'Espagne pour lui demander une *caxia de plata* où il puisse déposer honorablement le corps de Benoît qui ne montre aucun signe de corruption, « pour le salut de l'âme et du corps de Votre Majesté et de la Majesté de la Reine et de vos enfants⁴⁸ ». Il se sent ainsi de plein droit « agent de l'affaire du bienheureux Benoît de San Fratello », pour lequel il a « à ses frais et avec un immense effort œuvré pendant de nombreuses années et organisé le procès sur la vie et les miracles⁴⁹ ». De cela il peut évidemment revendiquer le mérite, bien qu'en 1613, date de sa mort, il n'ait pas encore réussi à faire débloquent par le vice-roi les six cents onces promises par le roi pour l'urne d'argent destinée à abriter le corps du frère.

Si Rubbiano est un des promoteurs de la sainteté de Benoît les plus actifs, nombreux sont ceux qui, une fois connue la nouvelle de la mort de ce dernier, « venaient visiter sa sépulture, où on voyait le peuple des campagnes comme à la foire se rendre pendant beaucoup de jours et vénérer son tombeau, où le Seigneur opéra maints miracles pour ses dévots⁵⁰ » ; et ceux-ci de réclamer une relique du défunt à ses confrères. L'*incipit* du procès est donc bien la vénération populaire, quoique entravée au départ par les religieux de Santa Maria di Gesù, qui ne l'avaient certes pas prévue ; vénération dont Rubbiano, avec résolution et ténacité, prend la tête.

46. *Ibid.* Une lettre encyclique aux patriarches, archevêques et évêques (*De processibus rite faciendis*, 12 mars 1631) interdisait aux particuliers de promouvoir des *Informationes*. Voir LAURI L., *Codex pro postulatoribus*, Rome, 1929 (quatrième édition), p. 293-294.

47. BCP, ms. 3QqE40, *op. cit.*, c. non num.

48. La lettre de Rubbiano du 27 juin 1607 au roi d'Espagne se trouve dans : Archivo General de Simancas, *Papeles de Estado*, Sicile, dossier 1162, doc. 195r.

49. BCP, ms. 3QqE43, lettre de Rubbiano du 19 mai 1610, c. 63r.-v.

50. Antonino DA RANDAZZO, *op. cit.*, c. 155.

Après Rubbiano, la deuxième impulsion est donnée par les franciscains : le 26 décembre 1591, le cardinal Mattei, protecteur de l'Ordre, écrit de Rome au frère gardien du couvent de Santa Maria di Gesù :

Que ledit corps [de Benoît] soit élevé hors du lieu où reposent d'ordinaire les corps des frères et placé en quelque lieu particulier ; je vous en donne par la présente la pleine faculté, en vous avertissant toutefois que cela ne doit pas être fait d'une manière qui puisse créer quelque occasion d'adoration, puisque [Benoît] n'a pas été canonisé par le Saint-Siège, duquel dépend la canonisation⁵¹.

Le cardinal Mattei interprète donc correctement l'orientation qu'était en train de prendre la question, tout de suite après l'institution de la Congrégation des Rites et bien avant les décrets du Saint-Office et d'Urbain VIII contrecarrant le culte des serviteurs de Dieu morts en odeur de sainteté mais pas encore canonisés.

Le frère visiteur Lorenzo Galantino, ministre de la province de Sicile des frères mineurs observants, ayant montré au notaire et aux témoins la lettre de Mattei, le 7 mai 1592, le corps de Benoît est retiré de la fosse commune et transféré dans la sacristie du couvent, « *et fuit positum in loco particulari in eadem sacristia in latere sinistro*⁵² ». L'année d'après, Rubbiano transmet à l'archevêque de Palerme, le cardinal Diego de Haedo, une missive du cardinal Mattei de la teneur suivante :

Je désire qu'on fasse le procès de la vie et des miracles du bienheureux Benoît de San Fratello [...]; on pourra recourir à l'archevêque du lieu, à qui revient cet office, et comme je le lui [à Haedo] fais savoir, je vous assure qu'il [vous] [Rubbiano] écouterà, et il se chargera de cette affaire d'autant plus volontiers pour me complaire⁵³.

Comme on peut le lire, Benoît dès 1593 était qualifié de bienheureux, quand quelque procès que ce soit restait encore à venir.

Haedo se laisse convaincre aussitôt, peut-être à cause de sa connaissance directe du futur saint, et ouvre en 1594 l'*ordinaria inquisitio*, grâce une fois encore à l'insistance de Rubbiano auprès du roi d'Espagne, qui ordonne en 1608 au vice-roi de Sicile d'exaucer son désir et en informe l'archevêque de Palerme, Giannettino Doria, l'invitant à placer la dépouille du bienheureux dans la sacristie. Le désir du roi, qui l'a poussé à écrire à Rome que « le peuple et tous les citoyens se lamentent, et en raison de tant de miracles évidents, le [Benoît] veulent à l'intérieur de l'église⁵⁴ », est partagé par le cardinal Doria, le Sénat de Palerme, le vice-roi et la *Deputazione del Regno*, qui « tous demandaient au Saint-Siège que le corps du bienheureux Benoît fût transporté dans l'église, ce qui leur fut accordé⁵⁵ ».

51. *Ibid.*, c. non num.

52. *Ibid.*, c. non num.

53. Le 8 mai, Rubbiano transmet à Haedo la lettre de Mattei. BCP, ms. 3QqE42, *op. cit.*, c. 9r-v. Pour l'authentification de l'original, voir *ibid.*, c. 11r-12v.

54. ANTONINO DA RANDAZZO, *op. cit.*, c. 305v.

55. *Ibid.*

Dans la lettre du 11 mars 1611, le cardinal Pinelli, de la Congrégation des Rites, exprime un avis favorable sur le déplacement de la dépouille du bienheureux de la sacristie à l'intérieur de l'église de Santa Maria di Gesù, et donne les consignes pour la translation. Celle-ci doit se passer « en privé et sans aucune sorte de procession [...], dans le plus grand secret et sans aucune sorte d'ostentation ou démonstration publique⁵⁶ ». Les choses se passèrent ainsi, en juin 1612, et le vicaire général, don Francesco Bisso, en informe Giannettino Doria. Le tombeau se remplit alors de plaques, de cierges, de torches et d'ex-voto d'argent.

L'implication unanime des institutions locales sous le haut patronage de la monarchie espagnole rend possible un acte d'une grande valeur symbolique : le transport du corps, habillé d'un vêtement de soie couleur de cendre, de la sacristie à l'église et son installation sous ou à côté d'un autel aussi important que celui consacré à la Vierge, le tombeau étant fermé par des grilles de fer. En un certain sens, la cérémonie équivaut – et c'est ainsi que les fidèles l'interprètent – à une béatification ; elle rappelle la pratique ancienne qui l'assignait à l'évêque plutôt qu'au Saint-Siège, et revêt une signification politique forte, en lien avec la recherche anxieuse de saints espagnols menée alors par la monarchie.

À cette date en effet, le sanctoral espagnol est particulièrement pauvre : entre 1198 et 1431, seul avait été canonisé Dominique de Guzmán, le fondateur de l'Ordre des frères prêcheurs ; en 1588, grâce à l'investissement personnel de Philippe II, avait été canonisé le franciscain Diego d'Alcalá, unique saint à cette date du royaume du très catholique Habsbourg – prélude aux futures canonisations en 1601 de Raymond de Peñafort et, en 1622, de pas moins de quatre saints espagnols : Thérèse d'Avila (1515-1582), Ignace de Loyola (1491-1556), Isidore le Laboureur (1070-1130) et François Xavier (1506-1552). « Le XVII^e siècle a été le siècle des canonisations espagnoles⁵⁷ », démonstrations de la *splendor d'Iberia* et de la bienveillance divine pour ses rois très catholiques⁵⁸. Dans les premières décennies du XVII^e siècle, la monarchie et l'Église espagnole, à la recherche d'avocats célestes et donc de candidats à mettre sur les autels, vont s'arrêter sur le cas du franciscain noir.

C'est ainsi que l'introduction du tombeau de Benoît, enfermé alors dans un caisson de bois, dans l'église près de l'autel dédié à la Madone, en position surélevée, avec toutes les approbations dérivant de l'accord entre l'Ordre franciscain, l'Ordinaire diocésain et la Congrégation des Rites, est interprétée durablement comme la béatification du frère. Nous savons pourtant qu'il ne s'agit pas de cela, même si, au fur et à mesure que s'imposent les nouvelles normes pour la canonisation des « saints modernes », des doutes surgissent sur la régularité du procès ordinaire de 1594.

56. *Ibid.*

57. DELCOZ P., *Sociologie et Canonisations*, La Haye, 1969, p. 252.

58. DANDELET T., « "Celestiali eroi" e lo "splendor d'Iberia". La canonizzazione di santi spagnoli in età moderna », in Fiume G. (dir.), *Il Santo patrono e la città...*, *op. cit.*, p. 183-198 ; *id.*, *La Roma spagnola, 1500-1700*, Barcelone, Catedra, 2002.

« *Ad instantiam et supplicationem* » de Philippe III, de l'archevêque de Palerme et du ministre général de l'Ordre franciscain, la Congrégation des Rites décrète « *sufficienter constare de sanctitate fratris Benedicti* » ; elle lance la recherche des « *informationes de puritate vitæ, fidei et moris, miraculis et fama* » et envoie les lettres rémissoriales et compulsoriales qui accordent à Doria le droit de nommer et déléguer les juges pour la formation de la cause.

En 1620, Benigno de Gênes, ministre général de l'Ordre, vint à Palerme pour la réunion du chapitre au couvent de Santa Maria di Gesù : il constata d'une part la vénération dont le bienheureux était devenu l'objet du fait des nombreux miracles qui continuaient de se produire, et d'autre part, « que les vieux procès présentaient quelques défauts au regard de l'organisation du rite romain ». [...] « Il voulut que de nouveaux procès fussent tenus pour confirmation, institua un procureur pour le représenter devant tous les prélats selon les besoins [...] et confia cette charge au Père frère Antonino de Randazzo, gardien provincial⁵⁹. »

Le frère se met aussitôt à la tâche et, après l'obtention des lettres patentes, se présente devant Giannettino Doria, l'archevêque de Palerme, pour lui demander officiellement que soient réunis les témoignages sur la vie et les miracles opérés par Benoît. Le cardinal acquiesce à cette requête et nomme le maître notaire curial *notarium et actuarium in causa*, ainsi que les curateurs et autres notaires pour recevoir et examiner les témoins.

Les préliminaires de rigueur achevés, le procès palermitain de 1620 démarre et corrige les défauts de celui de 1594. Les mêmes formalités sont accomplies pour le procès contemporain de San Fratello. Après avoir reçu les actes de ces deux procès, la Congrégation des Rites le 18 mars 1623 se prononce positivement et décrète « *sufficienter constare de Sanctitate ad effectum de quo agitur* ». Comme entre-temps arrivent les lettres de postulation avec les pressantes requêtes en faveur de la canonisation du frère noir présentées par Philippe IV, par le cardinal Doria, par le vice-roi de Sicile, par les *Deputati del Regno*, par la ville de Palerme, par l'Inquisition et par différents aristocrates et prélats, le père général de la réforme, Bernardino de Sienna, qui avait été secrétaire de Benigno de Gênes avant d'en occuper le poste, confirme Antonino de Randazzo dans sa charge de procureur de la cause.

En vertu des lettres rémissoriales du 24 janvier 1624, on décide de lancer deux *Apostolicæ inquisitiones*, l'une à Palerme et l'autre à San Fratello, qui se déroulent en 1625 et 1626, au lendemain de la flambée de peste qui avait frappé la Sicile. Les dossiers sont envoyés ensuite à la Congrégation des Rites, qui reçoit une série de suppliques afin que ne soit pas appliqué le décret d'Urbain VIII obligeant à attendre cinquante ans après la mort du postulant avant d'engager la procédure. Le 20 mai 1627, la Congrégation décide de « *servari decretum* » et ouvre en même temps le procès chargé d'examiner les vices éventuels et de se prononcer sur la validité de ce qui a été fait jusqu'à cette date.

59. ANTONINO DA RANDAZZO, *op. cit.*, c. 307r.

La doctrine dit : « *Si Dei servus aliquos annos decesserit post 1535 [le délai urbain de cent ans] non ideo cultus prohibendus aut causa negligenda est. Peti namque potest, vel ante post Processum Informativum, dispensatio a sex annis qui desunt ad complementum centenariæ*⁶⁰. » Mais un délai aussi court ne suffit pas dans le cas de Benoît, si bien que la cause est suspendue et n'est ensuite reproposée qu'en 1697, avec pour effet une réouverture en 1715.

Sans se soucier de toute cette procédure, le Sénat de Palerme le 24 avril 1652 « élit et nomme Benoît intercesseur spécial, et ordonne qu'il soit compté au nombre des Patrons de cette ville conformément à l'action en vigueur, et le même Sénat élit et nomme ce même Benoît Patron et Intercesseur ». Dans les décennies suivantes, le culte décline à Palerme, restant circonscrit à la bourgade suburbaine de Santa Maria di Gesù, alors qu'il prend un essor imprévu et éclatant dans la péninsule ibérique et, à partir de là, aux Amériques, où, par l'intermédiaire de l'action évangélisatrice des franciscains⁶¹, les esclaves africains assurent sa vitalité⁶². Dans le Nouveau Monde, Benoît est publiquement appelé bienheureux ou saint ; « *ab antiquissimo tempore* » sont peintes, sculptées ou imprimées des images le représentant avec rayons, luminescences et auréole sur la tête, images installées dans les lieux publics ou privés ; on lui érige des autels et des chapelles (*sacella*) dans les églises, où on célèbre des messes en son honneur, y compris solennelles. Ces mêmes statues et images sont portées en procession et vénérées par les fidèles. Avec la permission des Ordinaires diocésains, de nombreuses confréries sont instituées et placées sous l'invocation et le patronage de Benoît, approuvées et confirmées par l'autorité ecclésiastique, qui leur donne le droit de quêter et de célébrer une fête annuelle ; y entrent surtout *Mauri vel Nigri*, qui nourrissent une dévotion particulière pour un saint de la même couleur qu'eux. La dévotion au saint noir (*são Benedito o preto* – plus familièrement au Brésil, *são Ditinho* –, *san Benito de Palermo, el Negrito de Palermo*) non seulement est bien enracinée chez les esclaves, mais produit aussi des effets bénéfiques en suscitant un certain respect à leur égard :

[...] leurs propriétaires les traitent avec une certaine affabilité et une plus grande humanité en raison de cette dévotion, et les esclaves réciproquement supportent avec une plus grande patience leur faiblesse et pénible condition, stimulés par l'honneur qui est rendu et les pratiques qui sont faites à l'endroit de leur saint, en la compagnie duquel ils gardent confiance de pouvoir s'approcher du Paradis par la voie des souffrances⁶³.

Si on considère qu'au moment où, dans le procès de 1715, on recense les manifestations du culte public de Benoît dans les colonies espagnoles et portugaises,

60. LAURI L., *op. cit.*, p. 243.

61. Fiume G., « Antonio Etiope e Benedito o mouro : o escravinho santo e o preto eremita », *Afro-Asia*, n° 40, 2009, p. 51-105.

62. Fiume G., « St Benedict the Moor. From Sicily to the New World », in CORMACK M. (dir.), *Saints and their Cults in the Atlantic World*, Charleston, University of South Carolina Press, 2007, p. 16-51 ; Ead., *Schiavitù mediterranea. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Milan, Bruno Mondadori, 2009.

63. ASV, SCCS, vol. 2179, c. 238v et 279v, témoignage du franciscain Giovanni Fernandez, 60 ans, résidant à Mexico, lors du procès romain de 1715.

notre frère n'est même pas encore bienheureux, il est clair qu'il n'aurait pas dû faire l'objet d'une quelconque dévotion, et que toute manifestation en ce sens aurait dû être empêchée voire sanctionnée par l'Ordinaire. On comprend dès lors la crainte des témoins : crainte des conséquences pour soi-même, mais crainte surtout que Benoît puisse être descendu des autels, au risque de répandre la défiance parmi les dévots, de provoquer l'ironie des voisins protestants voire de susciter des effets catastrophiques sur les relations sociales entre propriétaires blancs et esclaves noirs aux Amériques, et même des émeutes raciales chez les esclaves, potentiellement belliqueux⁶⁴. Ici éclate de manière exemplaire la difficulté à concilier dévotion populaire et légitimation ecclésiastique.

UN CASUS EXCEPTUS ?

Après le procès de 1715 sur la dévotion et les cultes rendus à Benoît dans l'Amérique hispano-portugaise et celui de 1733 *super cultu immemorabili in Urbe constructus*, la Sacrée Congrégation de l'Inquisition en 1742 demande une nouvelle fois « *an constet de casu excepto a Decretis S. M. Urbani VIII* » et après avoir récapitulé et réaffirmé la validité et du procès romain mené par la Congrégation des Rites en 1715 sur le culte rendu à Benoît dans les Amériques *sive casu excepto*⁶⁵, et du procès apostolique de Palerme de 1734, opère le virage nécessaire pour dépasser la contradiction dans laquelle s'enlise depuis longtemps la question.

Afin que sur les points susdits aucun doute ne puisse retomber, nous en venons à démontrer la justesse de qui et d'où provient notre requête, et parce que la justesse ainsi avérée s'appuie tout entière sur le culte et la vénération publique dont jouit sereinement depuis longtemps le bienheureux Benoît, vu le bref synopsis susmentionné sur sa très sainte vie d'où la vénération qu'on lui porte tire son origine, nous entreprenons l'examen du ci-devant culte public et vénération, dont nous évaluerons les formes une par une⁶⁶.

On confirme par conséquent la pertinence des procès sur le culte ecclésiastique qui lui est rendu depuis le moment de sa mort ; de l'exhibition du corps dans une châsse par autorisation du cardinal Mattei, protecteur de l'Ordre ; de la précédente translation, par licence de la Congrégation des Rites, du tombeau dans l'église, où il fut exposé à la vénération publique à partir de 1611 ; de la fête du *dies natalis*, avec oraison-panégyrique et procession de la statue de

64. FIUME G., *Il Santo moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, Milan, Franco Angeli, 2008 (II éd.), p. 220-222.

65. Le procès se termine par la *Sententia definitiva super cultu*, prononcée à Rome le 3 octobre 1733, dans laquelle la Sacrée Congrégation des Rites affirme que « *ab antiquissimo tempore fuisse exhibitum publicum cultum, et venerationem, et ad præsens exhiberi in Regnis Peruano, Mexicano, Brasilensi, Portugallensi, et Hispano scientibus, videntibus et tolerantibus Ordinariis pro tempore dictorum locorum* ». La *Sententia* est imprimée.

66. Sacra Rituum Congregatione, *Panormitana canonizationis [sic] B. Benedictus a S. Philadelphia, Positio super dubio an constet de casu excepto a Decretis Sa. Me. Urbani VIII, in casu et ad effectum de quo agitur*, Rome, 1742, p. 9.

Benoît faite par les frères franciscains et les confréries fondées sous son patronage avec l'accord des Ordinaires du lieu. Autant d'éléments qui deviennent ici les prérequis du futur développement du culte.

On dresse aussi la liste des « livres des historiens » qui décrivent la vie, les vertus et les miracles de Benoît. On rappelle que son culte fut toujours toléré, permis et approuvé par les Ordinaires à partir de l'indult de 1611. Les *articuli* du procès apostolique de 1625, dans lesquels sont explicitement énoncées les formes de vénération dont les fidèles entourent la sépulture (cierges, plaques, ex-voto d'argent, images, etc.), deviennent ainsi des précédents qui fondent la légitimité des décisions ultérieures.

Rien n'interdit au final de considérer la cause « *nostri Beati inter illas excepta ab Urbani VIII decretis et propterea Dubio quod proponitur affirmative repondendum venit*⁶⁷ ». Cette conclusion ne tient pas compte de l'ignorance des témoins quant à l'indult de 1611 et ne parle que de l'approbation du culte par le cardinal Doria.

Les autorités ont désormais établi que l'affaire Benoît le More relève du *casus exceptus*, dont l'existence remonte *ab immemorabili*, ignorant qu'il n'en avait pas été ainsi au moment de la promulgation des décrets d'Urbain VIII, lorsqu'un temps suffisant ne s'était pas encore écoulé pour qu'on puisse le considérer tel. En réalité, la présence d'un culte aurait dû empêcher la poursuite du procès, arrêter la course de Benoît vers les autels. Mais la dévotion diffuse, bien qu'abusive voire punissable, et son approbation officielle par les Ordinaires qui l'ont prolongée dans le temps, l'emportent sur les réglementations. Le temps écoulé est devenu un facteur légitimant : si le culte est ancien, très ancien même, et remonte *ab immemorabili*, il n'entre pas dans les limites imposées par les décrets urbaniens et permet que le procès soit subsumé dans la catégorie des *casus excepti*, ce qui rend possible la proclamation de la béatification qui n'avait pu évidemment intervenir jusque-là.

En 1743, le nouveau bienheureux se voit accorder un office et une messe avec oraison propre au jour de sa fête, fixée au 4 avril. Deux ans plus tard, on ordonne de transférer son corps « *in decentiorem locum* », abandonnant le vieux cercueil dans la sacristie. Pour un personnage vénéré comme un saint depuis sa mort, le décret de béatification, au bout d'un siècle et demi, apparaît comme une nécessaire régularisation.

67. Sacra Rituum Congregatione, [...] *Positio super dubio, op. cit.*, p. 19.

Table des matières

Philippe CASTAGNETTI

Introduction 9

PREMIÈRE PARTIE

La construction d'une source

Jean-Philippe PLEZ

Canonisation et production documentaire.
Le corps archivistique de la sainteté :
constitution, développement, exploitation 27

Bernard PEYROUS

Canonisation et pastorale.
Les facteurs d'introduction et d'aboutissement
des causes de béatification et de canonisation, 1963-2008 43

DEUXIÈME PARTIE

La piété des dévots face à la normativité des clercs

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* 65

Philippe CASTAGNETTI

Canonisation et expertise.
Les témoins *ex officio* dans les *positiones* des procès de canonisation
dans les deux derniers tiers du XVIII^e siècle 87

TROISIÈME PARTIE

Dire l'indicible dans un cadre judiciaire**Albrecht BURKARDT**

- Des mentalités immuables?
 Les attitudes face au miracle au fil de l'avancement
 du procès de canonisation de Vincent de Paul:
 continuités et ruptures 115

Christian RENOUX

- La mystique dans les procès de canonisation
 au XVII^e siècle 141

QUATRIÈME PARTIE

L'au-delà du monde ecclésiastique**Serena SPANÒ MARTINELLI**

- Canonisation et identité citadine.
 Une ville œuvrant pour la reconnaissance de ses saints:
 Bologne au XVII^e siècle 151

Marina CAFFIERO

- Sainteté et conversions.
 Les procès de canonisation comme source pour l'histoire
 des rapports entre juifs et chrétiens* 167

** Traduit de l'italien par Philippe Castagnetti.*

- Orientation bibliographique* 181

- Index* 187

Ouvrage composé par Natacha Faverjon
Publications de l'Université de Saint-Étienne

Achévé d'imprimer
sur les presses de Espace Repro,
03200 - Vichy

Dépôt légal : octobre 2016
IMPRIMÉ EN FRANCE