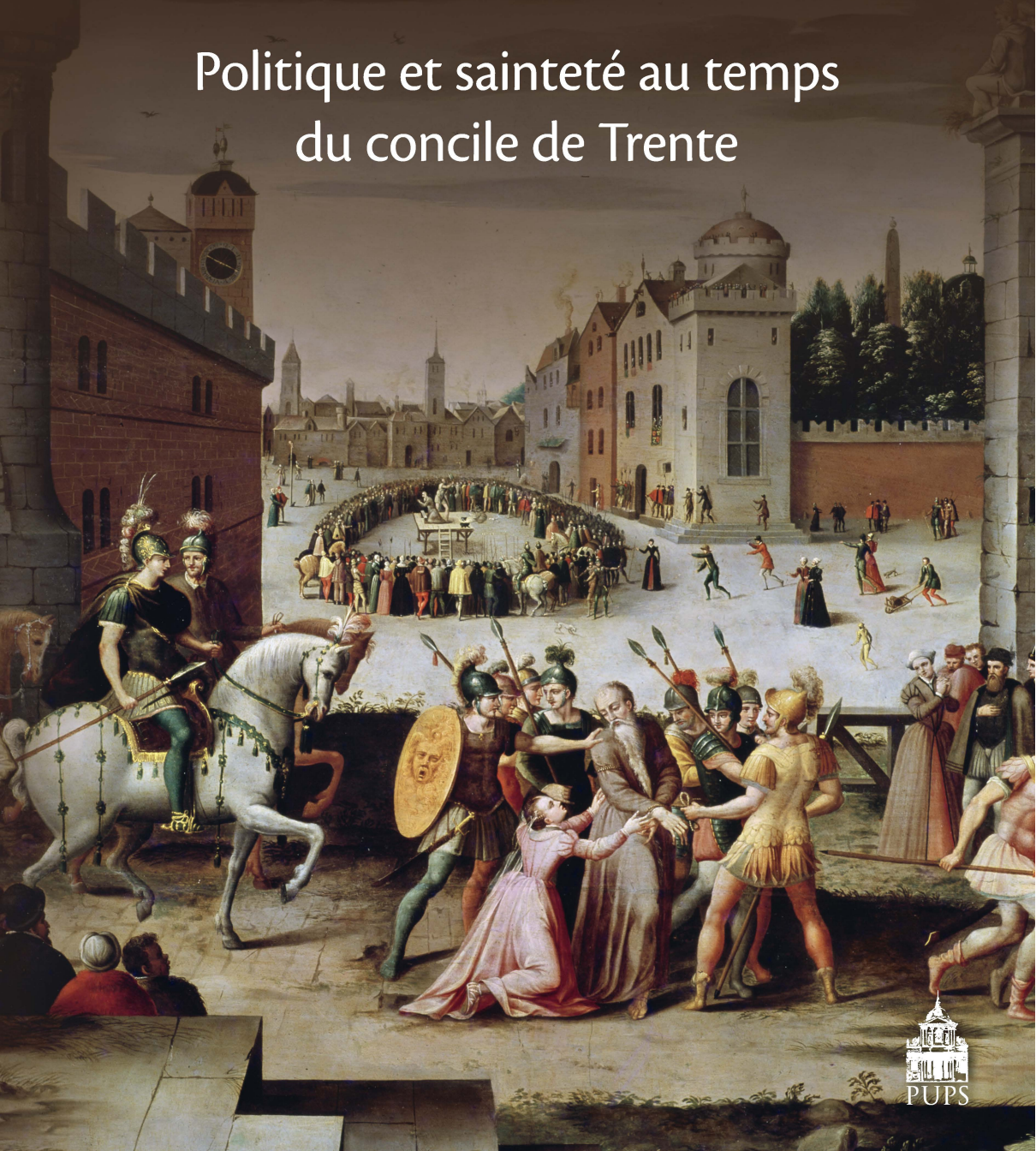


Florence Buttay & Axelle Guillausseau (dir.)

Des saints d'État ?

Politique et sainteté au temps
du concile de Trente



DES SAINTS D'ÉTAT ?

DANS LA MÊME COLLECTION

- Histoire des familles, des démographies
et des comportements*
En hommage à Jean-Pierre Bardet
Jean-Pierre Poussou &
Isabelle Robin-Romero (dir.)
- La Voirie bordelaise au XIX^e siècle*
Sylvain Schoonbaert
- Fortuna. Usages politiques d'une allégorie
morale à la Renaissance*
Florence Buttay-Jutier
- Des paysans attachés à la terre ?
Familles, marchés et patrimoine
dans la région de Vernon (1750-1830)*
Fabrice Boudjaaba
- La Défense du travail national ?
L'incidence du protectionnisme
sur l'industrie en Europe (1870-1914)*
Jean-Pierre Dormois
- L'Informatique en France
de la seconde guerre mondiale au Plan Calcul,
L'émergence d'une science*
Pierre-Éric Mounier-Kuhn
- In Nature We Trust*
Les paysages anglais à l'ère industrielle
Charles-François Mathis
- Les Passions d'un historien.*
*Mélanges en l'honneur de Jean-Pierre
Poussou*
- Respublica academica.*
*Rituels universitaires et genres du savoir
(XVII^e-XXI^e siècle)*
Françoise Waquet
- L'Ingénieur entrepreneur.*
Les Centraliens et l'industrie
Jean-Louis Bordes, Pascal Desabres et
Annie Champion (dir.)
- Lorette aux XVI^e et XVII^e siècles.*
*Histoire du plus grand pèlerinage des
Temps modernes*
Yves-Marie Bercé
- La Grâce du roi.*
*Les lettres de clémence de la Grande
Chancellerie au XVIII^e siècle*
Reynald Abad
- La Guerre de Sept Ans en Nouvelle-
France*
Bertrand Fonck et Laurent Veysièrre
(dir.)
- Le Champagne. Une histoire franco-
allemande*
Claire Desbois-Thibault, Werner
Paravicini et Jean-Pierre Poussou (dir.)
- Introduction aux discours coloniaux*
Norbert Dodille
- Histoire, écologie et anthropologie.*
*Trois générations face à l'œuvre
d'Emmanuel Le Roy Ladurie*
Francine-Dominique Liechtenham
(dir.)
- « C'est moy que je peins ». *Figures de soi à
l'automne de la Renaissance*
Marie-Clarté Lagrée
- L'Union du Trône et de l'Autel ?
Politique et religion sous la Restauration*
Matthieu Brejon de Lavergnée et
Olivier Tort (dir.)
- Représenter le Roi ou la Nation ?
Les parlementaires dans la diplomatie
anglaise (1660-1702)*
Stéphane Jettot

Florence Buttay et Axelle Guillausseau (dir.)

Des saints d'État ?

Politique et sainteté au temps
du concile de Trente



AVANT-PROPOS

Ce volume vient à son heure dans un paysage historiographique sur la sainteté moderne, où les études récentes intègrent les interrogations nouvelles qui depuis quelques décennies maintenant modifient la compréhension globale du catholicisme post-tridentin. Il ne s'agit pas de revenir sur la fécondité d'une approche anthropologique, mais de la coupler avec une approche politique de la sainteté comme enjeu de pouvoir au sein des Églises, comprises non pas comme la seule structure ecclésiastique, mais bien comme la *res publica christiana* où les princes et les États jouent tout leur rôle et prétendent autant, voire mieux que le pouvoir clérical, fût-il pontifical, définir les normes de la sacralité, présenter des modèles chrétiens, s'approprier leurs mérites et leur rayonnement universel. Le mode simpliste d'interprétation de ce rôle des États dans l'Église, en terme d'opposition ou de domination, n'a bien sûr plus lieu d'être, mais pour autant la sainteté est un bon révélateur de la complexité du jeu des divers pouvoirs dans les Églises issues de la crise religieuse du premier xvi^e siècle.

Cette approche politique de la sainteté moderne est moins courante en France que dans d'autres historiographies nationales. De façon significative, le livre de Marina Caffiero sur Benoît Labre, paru en 1996 sous le titre *La politica della santità*, a été traduit en français sous le titre *La Fabrique d'un saint*¹. Les politiques eux-mêmes sont pourtant encore aujourd'hui attentifs à cet aspect : un rapport d'information de parlementaires français, publié le 2 novembre 2009, regrettait la perte d'influence de la France au Vatican, mais se réjouissait des nombreuses béatifications et canonisations de Français ces dernières années². Le prestige politique de la sainteté reste cependant polysémique, car ce charisme ne peut se réduire à sa reconnaissance par une institution, même si les processus de discipline sociale et de professionnalisation, tant mis en avant par l'historiographie récente, poussent à un contrôle nettement plus rigide par les pouvoirs ecclésiastiques ou laïques. La sainteté subversive et prophétique, sur le modèle de Savonarole, demeure, mais fait l'objet de répression ou de dévalorisation, sur le thème de la simulation. Ce phénomène peut conduire dans certains cas à proposer la sainteté comme alternative au politique : c'est ainsi que la figure de saint Louis exterminateur des hérétiques est opposée par

1 Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

2 <<http://www.assemblee-nationale.fr/13/rap-dian/diano79-2009.asp>>.

les catholiques intransigeants des années 1560 et 1570 à Catherine de Médicis et Charles IX, soupçonnés d'accepter trop facilement des concessions pour des objectifs purement temporels. La sainteté comme inversion des valeurs politiques, comme « l'anti-machiavélisme » par excellence, peut cependant retrouver sa place au cœur du politique, par une sorte de phénomène d'attraction des contraires. Les égéries mystiques des souverains du XVI^e et du XVII^e siècles poursuivent les « *sante vive* » des cours italiennes de la Renaissance. Dans la France du premier XVII^e siècle, la familiarité de François de Sales ou de Monsieur Vincent avec les souverains et les puissants donne une image du « saint de cour » qui est largement diffusée. Le contraste entre la modestie du saint et la splendeur princière est un lieu commun hagiographique. L'opposition est cependant factice et le saint de cour est intégré dans un jeu factionnel où il peut parfois se perdre : Pierre de Bérulle est un bon exemple de cette sainteté qui lui donne un poids politique certain dans la monarchie dévote des Bourbons, mais qui finit au hasard des luttes entre clans par manquer la reconnaissance institutionnelle de la béatification et de la canonisation.

La crise profonde de la sainteté au début du XVI^e siècle, qui provoque une redéfinition radicale dans le monde protestant et une sorte de paralysie dans le camp catholique, a aussi ses implications politiques. La sainteté royale, par exemple, thème que les souverains de la Renaissance avaient revisité par une *christomimesis* des plus appuyées – François I^{er} n'hésite pas ainsi à se faire représenter en saint Jean-Baptiste – connaît elle aussi cette remise en cause. L'échec d'Henri III à effacer les divisions de ses sujets dans l'unanimité d'une sainteté pénitente en est le sommet. Il contraste avec le patient effort du véritable restaurateur de la sainteté catholique au XVI^e siècle, Philippe II. On connaît la frénésie collectionneuse de reliques destinées à l'Escorial, la captation de saints nationaux comme saint Louis, la longue insistance auprès des papes pour la reprise des canonisations, au bénéfice principalement de saints espagnols. Le lien entre cette politique de la sainteté et l'aspiration à la monarchie universelle est dénoncé par les adversaires du roi catholique. Ajoutée à ses prétentions juridictionnelles, son incursion dans le domaine de la sainteté irrite les papes. L'agent français à Rome de Catherine de Médicis peut lui rapporter les propos de Pie V, déjà mécontent du refus de l'Espagne de laisser l'Inquisition romaine juger l'archevêque de Tolède Bartolomé Carranza, quand le cardinal Morone vient lui faire part du désir de Philippe II de voir canoniser le franciscain Diego de Alcalá, « ce personnage de Tollede qu'ilz tiennent saint en Espagne, ce que par sa priere et oraison leur prince en ceste syenne derniere et si griefve maladie ayt esté guery. Sa dicte Sainteté luy fit responce que pour non autre raison elle ne le vouloit faire, synon qu'elle estoit resolute de n'user aucune demonstration a l'endroit du dict Roy catholique ny luy accorder chose quelconque qu'il

demandât jusques à ce qu'elle se fut esclaircye s'il vouloit estre pape ou laisser que celluy la le fust qui avoit esté esleu de Dieu »³. Philippe II doit attendre 1588 pour voir cette canonisation, la première depuis 1523. Les craintes des papes devant l'appétit des rois catholiques en matière de promotion de saints espagnols ou patronnés par l'Espagne expliquent aussi les modalités de contrôle de plus en plus rigides que Rome met en place pour ces procédures dans la première moitié du XVII^e siècle. La maîtrise romaine de la reconnaissance de la sainteté ne relève pas seulement de la discipline des pratiques religieuses ou de la lutte contre l'hétérodoxie, mais aussi de l'importance politique de ce monopole.

Ce souci romain peut aussi transparaître dans l'absence de saints royaux sous l'Ancien Régime. Henri VI d'Angleterre, activement promu par Henri VIII quand il était encore pour Rome le *fidei defensor*, fut victime du schisme. Dans le catholicisme post-tridentin, les souverains dévots ne manquent pourtant pas, mais de façon significative, même les éloges les plus hyperboliques de leurs vertus n'ont jamais évoqué la possibilité d'une reconnaissance sur les autels et les rares exemples de la sainteté dynastique se réfugient désormais dans un passé lointain : Ferdinand III de Castille, cousin de saint Louis, obtient ainsi les honneurs des autels en 1671 après un très long lobbying des rois catholiques à Rome. La béatification de Jeanne de France en 1742 relève d'une autre logique que celle de la sainteté dynastique. Il en est de même pour la sainteté pontificale qui renaît au XVIII^e siècle avec la canonisation de Pie V en 1712 et celle de Grégoire VII en 1728 (préparée par son entrée dès 1584 dans le Martyrologe romain et la proclamation de la licéité de son culte en 1606). On peut y voir les prémices de la sainteté intransigeante de la papauté contemporaine, qui prend le relais de l'attente du pape angélique qui s'était épuisée au XVI^e siècle.

Aux mutations des saintetés dynastiques et pontificales s'ajoute le développement d'une conception nationale de la sainteté, indissociable de la construction des mythes nationaux de l'âge moderne. Sa contradiction même avec la conception universelle de la sainteté en fait sa fécondité, permettant à la nation concernée de revendiquer cette universalité. Lors de la canonisation de Diego de Alcalá en 1588, l'ambassadeur français, le marquis de Pisany, put avec esprit souligner ce rapport tendu entre nationalité, sainteté et universalisme. Prié de ne pas paraître à la cérémonie pour ne pas relancer l'interminable querelle de préséance entre France et Espagne, l'ambassadeur d'une monarchie française en grande difficulté ne veut pour rien au monde laisser l'Espagne triompher et rappelle, suivant sa lettre au roi, « que cet acte estoit public et non particulier des Espagnols..., que les François honoroient les saints approuvés

3 Abbé Niquet à Catherine de Médicis, Rome, 2 septembre 1566. BnF, Nvllc acq. fr. 20597, fol. 167.

de l'Église indifféremment, fussent d'Espagne ou d'autre nation, mais que si les Espagnols vouloient rendre cestuicy particulier à eux, les autres nations se devoient opposer qu'il ne fust mis au calendrier des saints estant la charité, qui est la principale chose qui sanctifie, une vertu universelle qui ne se restreint à rien de particulier, mais embrasse generally tout le monde, que partant pour faire cestuy cy commun et monstrier que les François ayment les bons de toutes nations, j'estois résolu de me trouver à sa canonisation »⁴. Pour autant, dépasse-t-on le simple cadre de l'affrontement diplomatique ? Quel écho ont eu ces canonisations censées accroître le prestige d'une monarchie ? Il n'est pas rare que les saints de la Réforme catholique rencontrent une adhésion populaire inversement proportionnelle à l'investissement politique que leur canonisation a pu mobiliser. Ignace de Loyola en est le plus éclatant exemple, malgré toute l'efficacité de la Compagnie de Jésus.

10 Ces quelques considérations décousues ont pour seul but de faire part au lecteur de tout l'intérêt de ce volume et des multiples thèmes qui y sont abordés. Il faut en féliciter les auteurs et en remercier très chaleureusement les éditeurs, qui ont su construire autour d'un thème essentiel pour l'Europe moderne un échange des plus fructueux.

Alain Tallon, Paris-Sorbonne

4 Pisany à Henri III, Rome, 28 juin 1588. BnF, Fr. 16046, fol. 196-196 v.

INTRODUCTION

Le 14 octobre 2010, alors qu'en Australie se préparaient les festivités accompagnant la canonisation de la première sainte australienne, Mary MacKillop (1842-1909), l'éditorialiste du *Sydney Morning Herald*, David Marr, écrivait : « Peut-être était-ce ce dont nous avions besoin pour devenir la nation que nous n'avons jamais vraiment eu l'impression d'être : une sainte ». Il ajoutait, précisant sa pensée : « Une flotte navale et une fédération ne suffisent pas. Deux guerres mondiales et une poignée de prix Nobel n'y arrivent pas tout à fait non plus. Grâce au pape, nous avons maintenant une véritable amie au paradis, l'équivalent australien d'un saint Patrick, d'une Jeanne d'Arc et d'un Wenceslas »¹. Au début du XXI^e siècle, dans un pays occidental où les catholiques ne représentent qu'une minorité de la population, une telle analyse, qui établit la production nationale de sainteté comme une étape nécessaire à la construction et à la légitimation de la communauté politique, a de quoi surprendre. La mise en perspective avec les saints médiévaux archétypaux que sont Jeanne d'Arc, Wenceslas et saint Patrick, immédiatement identifiables de l'Atlantique au Pacifique, rappelle au lecteur occidental à quel point un saint peut encore personnifier un territoire, la communauté de ses habitants et le régime politique qui l'organise. On songe aux disputes autour de la figure de Jeanne d'Arc qui ont éclaté en France dans les années 1990, à l'instigation d'un parti qui prétendait revenir à l'essence de la nation France. Loin des rivages de la fille aînée de l'Église, l'éditorialiste du *Sydney Morning Herald* voit lui aussi un lien fort entre la possession d'une figure autochtone de sainteté et le statut de nation. Selon lui, la communauté politique se doit d'être définie par un projet qui la dépasse, par une inscription dans un destin universel et spirituel : en un mot, la nation doit être aussi une communauté de fidèles en marche vers un salut et un accomplissement religieux.

Une telle interprétation de la canonisation de Mary MacKillop pose de façon très actuelle le rapport entre le projet de construction nationale et la dimension

¹ David Marr, « Mary quite contrary, how miracles grow », *Sydney Morning Herald*, 14 octobre 2010. « *Perhaps it's what we've needed all along to become the nation we've never quite felt we are: a saint. A navy and a federation aren't enough. A couple of world wars and a sheaf of Nobel prizes don't quite do the trick. Courtesy of the Pope we now have a special friend in heaven: Australia's Patrick, our own Joan of Arc, our Wenceslas* ». Nous reprenons la traduction de l'AFP.



Cinq jours avant sa canonisation par le pape Benoît XVI, le 17 octobre 2010, des images de sainte Mary MacKillop (1842-1909), qui fonda les Sœurs de Saint-Joseph du Sacré-Cœur, furent projetées sur le pont du port de Sydney (voir pl. I)

universelle de l'aspiration religieuse, alors même que l'historiographie a longtemps présenté une ligne d'évolution de l'État et de ses projets marquée du sceau de la sécularisation. Les travaux des historiens du politique ont beaucoup dépendu de la sociologie de Max Weber, qui esquisse en 1917 le schéma du processus de « *Entzauberung der Welt* », que l'on peut traduire par l'expression « désenchantement du monde » qui est sans doute celle qui rend le mieux sa vision². Ce processus de « démagification » est permis d'abord par l'affirmation du christianisme occidental, religion qui met au premier plan la transcendance de Dieu, restituant au monde une autonomie par rapport à la sphère du sacré. C'est le culte des saints qui permet d'abord, selon Weber, de libérer le monde de la présence encombrante des démons et des esprits, les miracles étant

² Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1917. On pourra se reporter à la traduction de Catherine Colliot-Thélène, *Le Savant et le Politique*, Paris, La Découverte, 2003. – Sur le problème des traductions de l'expression « *Entzauberung der Welt* », voir François-André Isambert, « Max Weber désenchanté », *L'Année sociologique*, 1993, vol. 43, p. 357-397.

les exceptions confirmant les règles de la nature. Le sacré se limite alors au sacrement, sur lequel l'Église affirme son strict monopole³. Le culte des saints est pour Weber la ligne de démarcation qui donne au xv^e siècle la modernité en partage au protestantisme. En effet, dans le processus de « désenchantement » du monde, l'abandon du culte des saints représente une étape essentielle dans ce processus de rationalisation religieuse. Le « Dieu du calvinisme » devient le « Dieu de la modernité, hors du monde, souverain, indisponible »⁴, permettant ainsi à l'activité mondaine et à ses valeurs rationnelles de se déployer, loin de « l'assystémique fuite hors du monde » dont les saints catholiques donnaient l'exemple. Dans ce contexte de désenchantement du monde, émerge l'État moderne, caractérisé essentiellement par le monopole de la violence légitime sur un territoire donné. Le développement d'une bureaucratie centralisée accompagne ce mouvement. Dans l'ordre social, ce temps est marqué par la définition d'une séparation entre sphère privée et sphère publique⁵. En dehors de cette analyse sociologique, des études de droit et de philosophie politique élaborent également leur chronologie d'un processus de sécularisation. En 1956 par exemple, Carl Schmitt s'appuie sur l'étude de Jean Bodin pour formuler l'hypothèse selon laquelle les guerres de religion européennes auraient contribué à l'affirmation de l'État centralisé moderne. Il écrit ainsi, dans *Hamlet oder Hekuba*, que « [d]e la neutralisation des guerres civiles confessionnelles est né un nouvel ordre politique, celui de l'État souverain »⁶.

Dans les années 1980, dans un paysage historiographique français où, contrairement aux écoles anglo-saxonnes⁷, l'histoire politique intéresse peu,

3 Ce développement reprend largement le bon résumé de la pensée de Weber que fait Paolo Prodi dans *Introduzione allo studio della storia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 61-63.

4 Werner Freitag, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 29, Paderborn, 1991, p. 19 sq. et 84 sq., cité par Peter Burschel, « "Imitatio sanctorum". Ovvero: quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino? », dans Paolo Prodi et Wolfgang Reinhard (dir.), *Il concilio di Trento e il moderno, Annali dell'Istituto storico italo-germanico in trento*, Quaderno 45, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 309-334, ici p. 312.

5 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922. On pourra se reporter à la traduction de Catherine Colliot-Thélène et Françoise Laroche, *Économie et société dans l'Antiquité*, Paris, La Découverte, 2001.

6 Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, Düsseldorf/Köln, Diederichs, 1956 ; cité par Olivier Christin dans « Sortir des guerres de religion. L'autonomisation de la raison politique au milieu du xvi^e siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 116-117, 1997, p. 24-38, ici p. 24.

7 Voir François-Joseph Ruggiu, « Tendances récentes de l'histoire de l'État en Angleterre (xvii^e-xix^e siècles) », compte rendu du séminaire « Dynamiques de l'État dans l'Europe médiévale, moderne et contemporaine », organisé par Sandro Landi, François-Joseph Ruggiu et Florence Buttay, Université Bordeaux III, MSHA, 19 novembre 2007 (<http://eee.aquitaine.cnrs.fr/articles/FJ_RUGGIUS.pdf>).

Jean-Philippe Genet s'inspire du paradigme wébérien pour ses propres recherches sur l'État moderne. À côté du monopole de la violence et en relation avec lui, Genet insiste sur l'importance de la fiscalité. L'État moderne est une « forme d'organisation sociale qui, au nom de sa propre légitimité, garantit sa sécurité et celle de ses membres/sujets »⁸ et où une fiscalité acceptée assure la pérennité de l'organisation. Ses travaux sont ensuite repris au niveau européen par des études menées de 1988 à 1992 avec le soutien de la Fondation européenne pour la science. Ce programme de recherche se développe selon sept axes⁹, dans la formulation desquels, significativement, l'Église et la religion n'apparaissent pas bien que plusieurs publications en traitent.

14

Pourtant, dans ces mêmes années, des historiens européens – qui contribuent d'ailleurs à ces rencontres – transforment la vision des rapports entre Églises et État. En particulier, aux confins de deux ensembles qui ont connu des dynamiques de l'État bien différentes de celles des grandes monarchies anglaise ou française, les chercheurs de l'Institut historique italo-germanique de Trente reviennent sur les rapports entre Églises et État, individu et Dieu au moment du développement des structures étatiques. Le titre de certains cycles de séminaires témoigne de cette volonté de lier des questions trop souvent séparées par les historiens. Par exemple, en 1987, Paolo Prodi et Hermann Kellenbenz organisent un séminaire intitulé « Fisco religione Stato nell'età confessionale »¹⁰. Un thème essentiel de l'histoire de l'État, la fiscalité, est associé à la religion. En effet, les contributeurs insistent sur l'existence d'un « âge confessionnel », premier moment de la genèse de l'État moderne au cours duquel se vérifient selon eux la connexion entre construction étatique et nouvelles Églises territoriales, l'extension, avant même la Réforme, du contrôle de l'État sur l'appareil ecclésiastique et surtout l'hypothèse selon laquelle ce contrôle n'est pas externe, « mais que l'État en voie de confessionnalisation se fait, en quelque sorte, Église, en ce qu'il ne fait pas que s'approprier et exploiter des biens mais, d'une certaine manière, assume une nouvelle entité dans la théorie et la pratique politique, tandis qu'à l'inverse, l'Église se sécularise par un

8 Jean-Philippe Genet, « La genèse de l'État moderne. Les enjeux d'un programme de recherche », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1997, n° 118, p. 3-18, ici p. 4. Dans cet article, Jean-Philippe Genet dresse le bilan des recherches menées dans le cadre du programme dont il est question ci-après.

9 « Origins of the Modern State », programme de recherche sous la direction de Wim Blockmans, Jean-Philippe Genet et Christophe Muhlberg. Les sept thèmes retenus sont : la guerre et la compétition entre les États, le système économique et financier de l'État, les instruments légaux du pouvoir, classes dirigeantes et agents de l'État, représentation, résistance et sens de la communauté, l'individu dans la théorie politique et la pratique, iconographie, propagande et légitimation.

10 Paolo Prodi et Hermann Kellenbenz (dir.), *Fisco religione Stato nell'età confessionale*, Bologna, Il Mulino, 1989.

processus d'osmose qui englobe les fonctions plus internes de la vie économique et de la vie politique et étatique »¹¹.

Ces recherches font écho à celles de l'historiographie allemande des années 1980 sur la confessionnalisation. Héritier d'une topographie très confessionnalisée de l'histoire et de la sociologie allemande des religions du début du siècle, Wolfgang Reinhard reprend par exemple cette idée de rupture et d'émergence de la modernité en la déplaçant vers le monde catholique (« *Gegenreformation als Modernisierung* »)¹². Dans le sillage des travaux de Hubert Jedin, il récuse l'idée d'une Contre-Réforme comme mouvement réactionnaire et conservateur ; il préfère parler d'un « âge des confessions » pendant lequel calvinisme, luthéranisme et catholicisme peuvent être analysés comme des développements parallèles. À l'instar donc des rivales, la Contre-Réforme aurait, elle aussi, mis en œuvre un mouvement de « modernisation » terme sous lequel il subsume les mesures de rétablissement de la discipline ecclésiastique, la reconquête catholique des territoires frontières de l'Europe, les réformes de l'administration ecclésiastique, le bouleversement de l'ethnocentrisme européen par des missions, la rénovation du système pédagogique et la mise en valeur d'une nouvelle éthique en politique. La confessionnalisation des Églises opposées – et notamment celle de l'Église romaine – aurait impulsé cette « modernisation » étatique et sociale.

De là, la nécessité de transcender les frontières confessionnelles, comme en témoignent les travaux récents d'historiens qui, comme Olivier Christin, veulent à la fois porter leur regard sur l'Europe entière – et non plus uniquement sur les mondes catholique ou protestant, considérés comme inégaux devant la modernité – et repenser à partir des pratiques et des agents cette question de

11 *Ibid.*, p. 9. « [...] *ma che lo Stato confessionalizzandosi si faccia, in qualche modo, Chiesa in quanto non si limita ad un rapporto esterno di appropriazione o di sfruttamento di beni, ma, in qualche modo, assume una nuova entità nella teoria e nella prassi politica, mentre all'inverso e contemporaneamente la Chiesa si secolarizza con un processo di osmosi che ingloba le funzioni più interne della vita economica e della vita politica e statale* ». Ici, comme par la suite, nous traduisons. Paolo Prodi renvoie sur ce point aux actes d'un colloque de 1984 publiés par Jean-Philippe Genet et Bernard Vincent, *État et Église dans la genèse de l'État moderne* (Madrid, Casa de Velázquez, 1986), dont plusieurs contributeurs ont cherché à explorer ces thèmes.

12 Wolfgang Reinhard, « Konfession und Konfessionalisierung in Europa », dans Wolfgang Reinhard (dir.), *Bekennntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, Munich, Ernst Vogel Verlag, 1981, p. 165-190. Une partie des articles les plus importants de Wolfgang Reinhard a été traduite et rassemblée dans Wolfgang Reinhard, *Papauté, confession, modernité*, Paris, EHESS, 1998. – On pourra aussi se reporter à Heinz Schilling, « Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 et 1620 », *Historische Zeitschrift*, 246, 1988, p. 1-45 et *id.* (dir.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der « zweiten Reformation »*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1986.

la sécularisation. Celui-ci, par exemple, reprend l'intuition de Carl Schmitt et relit à sa lumière les manières de faire la paix au temps des troubles de religion. Il remarque à la fois le phénomène de renforcement de l'autorité de l'État et de ses agents et la prépondérance du religieux comme terrain politique de cette affirmation. « Imposées, rappelle-t-il, faute de mieux par les pouvoirs centraux à des partis politico-confessionnels réticents mais exsangues, les pacifications du milieu du xvi^e constituent par conséquent un moment décisif dans l'affirmation de l'État moderne : par leur nature même de règlement laïcisé et politique du conflit religieux, par la part prépondérante qu'y prirent les juristes et les techniciens du droit, par le développement soudain qu'elles imprimèrent aux institutions de l'État central »¹³. Revenant, sans les rejeter, sur les concepts de modernisation et de sécularisation, Olivier Christin souligne qu'ils doivent être éprouvés dans des études de cas précis et non à l'aune d'une vision téléologique de l'avènement de l'État nation¹⁴. La sécularisation du traitement de certains problèmes religieux peut ainsi se conjuguer avec la sacralisation de l'État.

De nombreux historiens s'inscrivent aujourd'hui dans ces perspectives nouvelles, partant du principe, pour reprendre une expression imagée et efficace d'Alain Tallon, que « faire une analyse distinguant nettement religieux et politique serait appliquer au xvi^e siècle une certaine schizophrénie... »¹⁵. La façon dont l'histoire politique de la péninsule Ibérique a été renouvelée ces dernières années en fournit un bon exemple. Dynamisée par le recours au concept de « Monarchie composite » forgé par John H. Elliott¹⁶, la réflexion sur la construction du pouvoir et des communautés politiques accorde aujourd'hui une place importante aux enjeux religieux comme en témoignent les recherches de Christine Aguilar¹⁷ ou de Erin Kathleen

13 Olivier Christin, « Sortir des guerres de religion... », art. cit., p. 38.

14 *Ibid.*

15 Alain Tallon, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au xvi^e siècle*, Paris, PUF, coll. « Le nœud gordien », 2002, Introduction, p. 6.

16 John H. Elliott, *Imperial Spain 1469-1716* [1963], London, Penguin, 2002 ; *id.*, « A Europe of composite monarchies », *Past & Present*, n°137, 1992, p. 48-71. – Sur ce concept, on pourra aussi se reporter à l'article de Pablo Fernández Albaladejo, « El problema de la "Composite Monarchy" en España », dans Isabel Burdiel et James Casey (dir.), *Identities: Nations, Provinces and Regions, 1550-1900. Proceedings of the III Anglo-Spanish Historical Studies Seminar held at the University of East Anglia, 25-26 October 1996*, Norwich, University of East Anglia, School of History, 1999, p. 185-201.

17 Christine Aguilar-Adan, « D'une polémique baroque et de ses effets : patronage de l'Espagne et représentation du corps social (1616-1631) », dans Patrick Fournier, Jean-Philippe Luis, Luis P. Martin et Natividad Planas (dir.), *Institutions et représentations du politique. Espagne-France-Italie, xvi^e-xx^e siècles*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2006, p. 25-43.

Rowe¹⁸ sur le patronage de Thérèse de Jésus. Des considérations semblables peuvent être formulées à propos des études centrées sur le monde protestant, à l'image des travaux de Matthias Langensteiner sur le duc Christoph de Wurtemberg¹⁹. Il montre combien la politique du duc entrelace souci de consolidation financière et renforcement de l'unité luthérienne du territoire. Pourtant, bien que ce nouveau positionnement ait largement restructuré l'historiographie politique de l'époque moderne depuis maintenant presque trente ans, Simon Ditchfield remarque dans les présupposés de l'ouvrage d'Eric Hobsbawm *Nations and Nationalism since 1780: programme, myth, reality*, publié en 1990, la persistance d'un regard historique qui sépare et oppose sentiment national et sentiment religieux²⁰. La périodisation même d'Hobsbawm, souligne-t-il, « révèle à quel point on continue à associer de façon simpliste le nationalisme et les valeurs laïcisantes de la modernisation »²¹.

Ce constat de la nécessité de dépasser les clivages couramment admis entre politique et religieux, entre monde catholique et monde protestant, mais aussi de mettre au jour la complexité des relations qui unissent le plan local et l'universel à l'époque moderne, a guidé dès ses origines le projet dont cet ouvrage collectif est l'aboutissement. L'idée en est née en mars 2009 lors d'une séance du séminaire « État, confessions et conflits religieux en Europe de l'Antiquité tardive à l'époque contemporaine » organisé à l'université Bordeaux III-Michel de Montaigne par Florence Buttay et Sandro Landi, laquelle était intitulée « État et religion à l'époque moderne : les saints d'État »²². Le concept proposé aux deux intervenants, Axelle Guillausseau et François-Joseph Ruggiu, était conçu comme un cadre opératoire pour présenter les évolutions de l'historiographie de l'époque moderne dans le champ du politique et du religieux, son caractère paradoxal constituant un postulat de départ. Pourtant, les débats nés à la fin de la séance montraient

18 Erin Kathleen Rowe, « St. Teresa and Olivares: Patron Sainthood, Royal Favorites, and the Politics of Plurality in Seventeenth-Century Spain », *Sixteenth Century Journal*, XXXVII, n°3, 2006, p. 721-37 et *id*, *Saint and Nation. Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2011.

19 Matthias Langensteiner, *Für Land und Luthertum. Die Politik Herzog Christophs von Württemberg (1550-1568)*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2008.

20 Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

21 Simon Ditchfield, « *Historia Sacra* between Local and Universal Church », dans Sofia Boesch Gajano et Raimondo Michetti (dir.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Carocci, 2002, p. 405-409, ici p. 405.

22 Un certain nombre de compte rendus des séances de la première année de ce séminaire sont disponibles sur le site de l'UMR Europe, Européanité, Européanisation (<<http://eee.aquitaine.cnrs.fr/modeles/Productions%20scientifiques/dynamiquesEtat20072008.htm>>).

que cette expression était loin d'être consensuelle et soulignaient son caractère exploratoire, faisant ainsi surgir l'idée de ce livre.

18 Une journée d'étude a été organisée au centre Roland Mousnier (Paris-Sorbonne) en mars 2010 pour préciser cette intuition originelle. Les intervenants, dont un certain nombre de contributions sont réunies ici, ont été invités à soumettre à leur tour le paradigme wébérien à l'épreuve de la fabrique concrète des saints dans l'Europe tridentine. Mais, alors que la sainteté était selon lui la ligne qui départageait catholiques et protestants sur la voie de la sécularisation modernisatrice, il paraissait possible au contraire de la considérer comme un sujet traversant les confessions occidentales. Il sembla dès lors intéressant d'aborder cette problématique non pas de part et d'autre des frontières confessionnelles, mais à travers le prisme commun des communautés (communautés de fidèles, communautés de sujets). En effet, partout ces communautés ont un ancrage local mais aussi une visée universelle qui peut s'incarner dans l'idée de sainteté. Un regard centré sur la communauté devait en somme permettre de transcender les oppositions confessionnelles (et cela, y compris à l'intérieur du monde protestant), mais aussi de dépasser la distinction entre sphère religieuse et sphère politique.

Ainsi le point de départ de ce livre est-il une réflexion sur l'affirmation juridique de la sainteté dans les mondes catholique et protestant, de laquelle se dégage l'idée que cet universalisme est porté progressivement par les États, même les plus petits. Cette analyse révèle une évolution du politique et des échelles du politique : s'impose d'une part le constat que la communauté des sujets doit être une communauté de fidèles, toujours et plus que jamais, et d'autre part le fait que l'État et ses princes tendent à jouer davantage le rôle de guide spirituel. En ce sens, de même que l'engouement pour Mary MacKillop dans une Australie où le catholicisme est minoritaire, ces contributions rappellent que les rapports entre sainteté et identité collective ne sont réservés ni au Moyen Âge ni aux pays de tradition romaine.

Florence Buttay (Université Bordeaux III-Michel de Montaigne)
et Axelle Guillausseau (CPGE, Lycée Thiers, Marseille)

TROISIÈME PARTIE

L'État producteur de figures de sainteté
(XVI^e- XVII^e siècles)

Étudier les patronages nationaux permet d'éclairer une concurrence entre les saints universels et des saints locaux, mais surtout de mettre au jour la figure du prince conçu comme un saint guide, remettant ainsi partiellement en cause la mainmise pontificale dans le domaine des dévotions. De là, l'idée d'un troisième temps de réflexion posant la question de savoir dans quelle mesure l'homme politique guidant une sainte communauté peut accéder au rang de saint guide d'une communauté politique. L'analyse des figures de sainteté produites par l'État permet de transcender les frontières confessionnelles et d'aborder sous un angle nouveau les relations entre communion des saints, communauté de fidèles et communautés de sujets. La reconnaissance et la légitimation de la figure du saint (homme) « politique » conduisent en effet à redéfinir la médiation entre les sphères terrestre et céleste tout autant que les rapports entre sacré et profane et entre universalisme et localisme.

THOMAS MORE, SAINT OU CHANCELIER ?

Cédric Michon

Université du Maine CERHIO / Institut universitaire de France

INTRODUCTION. SAINT THOMAS MORE, ENTRE ICÔNE ET ARCHIVES

À la fin des années 1960, parmi les films qui écrasent le box-office américain, on n'est pas surpris de trouver des productions comme *Les 12 Salopards*, *Le Livre de la Jungle* ou *Casino royale*. Plus surprenante en revanche est la présence, en cinquième position pour l'année 1966, de *A Man for All Seasons*, un film qui raconte la fin de la vie de Thomas More. Cette année 1966 constitue ainsi un moment pivot dans l'histoire de la place de saint Thomas More dans l'imaginaire occidental sans que l'on puisse déterminer avec certitude si ce fut pour les études moriennes une bénédiction ou une malédiction.

Jusqu'alors relativement méconnu, Thomas More tombe, du jour au lendemain, dans le grand public. Le film est traduit dans plusieurs dizaines de langues et touche plusieurs dizaines de millions de spectateurs. L'image de Thomas More qui était déjà recouverte d'une brume hagiographique assez épaisse, s'alourdit encore davantage.

Car, plus qu'un personnage historique, saint Thomas More (1478-1535) est une icône, une référence absolue en matière de foi, de morale et de politique. Sa légende s'articule autour de quelques thèmes soigneusement choisis : le père de famille aimant, le bon chrétien, le promoteur de la femme, le courtisan réticent – qui fait une carrière tout à fait exceptionnelle, bien malgré lui –, l'homme d'État intègre, l'humaniste, l'ami d'Érasme et le martyr. Deux événements structurent le discours que l'on tient sur lui : la publication de l'*Utopie* en 1516 ; sa mort héroïque sur l'échafaud en 1535. Entre les deux, le parcours exemplaire d'un fils d'avocat londonien, qui gravit toutes les marches du service royal comme conseiller, puis *King's Secretary* et enfin chancelier avant de démissionner en 1532 et de s'acheminer inexorablement vers son destin. On lit donc la vie de Thomas More à l'envers, en partant de sa mort, exemplaire, comme si, d'une manière indiscutable, elle donnait sens à l'ensemble de sa vie. À partir de cette mort héroïque, on déroule tout ce qui a précédé en le présentant comme une série d'actions cohérentes qui conduisent

naturellement et presque dramatiquement au martyr final. Pèse sur le destin de Thomas More une sorte de *fatum* contre lequel il ne peut rien.

Le discours sur Thomas More tient donc très largement du discours légendaire, hagiographique. Pourtant, Thomas More est l'un des personnages les mieux documentés de l'histoire de l'Angleterre, tout au moins de l'histoire de l'Angleterre de la Renaissance. On dispose d'une grosse dizaine de représentations de Thomas More et de sa famille grâce à des portraits réalisés par l'un des plus grands portraitistes de l'époque, Hans Holbein. On dispose également de ses œuvres, près de trente titres, qui ont fait l'objet d'une édition complète chez Yale University Press en une vingtaine de volumes dont l'ampleur et la qualité sont tout à fait exceptionnelles à tel point que l'entreprise est parfois comparée aux *Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII*. On dispose ensuite d'une revue, *Moreana* qui, depuis 1963, est un lieu de publication des recherches universitaires du monde entier, du Japon aux États-Unis, de la France à la Nouvelle-Zélande, diffusée dans quarante pays. Indiscutablement, Thomas More est le personnage le plus documenté et le plus travaillé du règne d'Henri VIII, davantage même que le monarque. Comment expliquer alors les errements des discours que l'on tient sur lui ?

154

D'abord, parce que Thomas More est un personnage d'une richesse exceptionnelle. Il connaît une réussite comme avocat, comme homme d'État, comme théologien, comme humaniste et en même temps, il est riche des failles, des espoirs, des ambitions, des secrets, des échecs de tout être humain. La biographie comme genre historique consiste à essayer, sans forcer les causalités, de saisir les logiques ou les processus à l'œuvre dans une trajectoire¹. Dans le cas de Thomas More, cela exige de faire plusieurs biographies en une seule. Pour se cantonner aux contemporains de Thomas More, il faudrait s'imaginer quelqu'un capable de comprendre la trajectoire d'un humaniste comme Érasme, d'un juriste comme Jean Bodin, d'un théologien comme Luther, d'un homme d'État comme Thomas Cromwell et d'un saint comme saint François de Paule. Or, chacune de ces trajectoires est difficile à saisir. Elles donnent lieu à de copieuses biographies. Pour Thomas More, la possibilité de saisir et de rendre cohérente une telle trajectoire, plurielle, semble du domaine de l'impossible. D'ailleurs, les plus grands spécialistes de Thomas More, Germain Marc'hadour en France, Richard Sylvester, Richard Shoek, Edward Surtz aux États-Unis, plus conscients que quiconque de la quasi impossibilité de la tâche, ne se sont jamais risqués à la grande biographie dont on aurait besoin. Car Thomas More est un saint entre « Église et État », mais aussi entre

1 Sur la difficulté de l'exercice, voir André Malraux, *Les Voix du silence*, III, 6, dans *Écrits sur l'art I*, éd. dirigée par J.-Y. Tadié [t. IV des *Œuvres complètes*], Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. 637-707.

« philosophie et théologie », « humanisme et histoire », « morale et économie », « linguistique et sociologie ». Qui oserait s'attaquer à la synthèse d'une bibliographie qui, rien que pour les années 1935-1997, compte plus de 1 650 titres² ?

Seconde raison, expliquant les raisons de la production historiographique sur Thomas More, outre la richesse du personnage, sa sainteté précisément. Lorsque l'histoire devient programme, le programme tue l'histoire, que l'on souhaite faire l'hagiographie de Thomas More ou, au contraire, en esprit fort, que l'on souhaite souligner ses faiblesses et ses contradictions.

LA FABRIQUE D'UN SAINT : UN PAS EN AVANT, DEUX PAS EN ARRIÈRE OU LA DURE VIE POSTHUME D'UN MARTYR CATHOLIQUE EN TERRE ANGLICANE

La fabrique du saint avant son martyre : témoignages contemporains et auto-écriture de sa vie par Thomas More

Pour faire un saint, il est besoin à la fois d'un rayonnement spirituel et d'un martyre. Or, l'un des points d'appui de la légende de Thomas More se trouve sous la plume d'Érasme dès le début du xvi^e siècle. Tout d'abord, dans sa dédicace de l'*Éloge de la folie*, il lui dit : « tu es capable d'être pour tous un ami de tous les moments », en empruntant à Ennius l'expression *omnium horarum homo*. Puis il reprend cet éloge dans une lettre à Ulrich Von Hutten de 1519 dans laquelle il présente Thomas More comme un *family man*, construisant de lui et de sa famille (qu'il n'avait pas vus depuis dix ans) une image idéalisée³. Le témoignage d'Érasme, en quête de mécène, ne peut être retenu sans réserve.

Thomas More lui-même n'est pas en reste dans la construction de son image de bon chrétien. Dans ses dernières lettres et dans celles écrites par Margaret Roper à Alice Alington, il est procédé à une sorte de réécriture des faits⁴. Le dessin d'Holbein donne l'image d'une maisonnée qui serait un centre de culture, de piété et de bonheur familial. On a sur le dessin original des indications précisant que Lady Alice devait être assise et non pas agenouillée, sans doute une intervention de Thomas More qui souligne le souci de mise en scène de l'image qu'il souhaitait donner de sa famille. Ce dessin donne l'impression d'une famille réduite d'une dizaine de personnes. En fait, il y avait à ce moment là dans la maison de Thomas More une centaine de personnes au total⁵.

2 Albert J. Geritz, *Thomas More. An Annotated Bibliography of Criticism, 1935-1997*, Westport, Greenwood Press, 1998.

3 John Guy, *Thomas More*, London, Arnold, 2000, notamment chap. 2 (« Action or contemplation »), chap. 3 (« Reluctant Courtier? ») et chap. 4 (« Happy families? »).

4 *Ibid.*, notamment chap. 8 (« Politician? »), chap. 9 (« Acquiescence or resistance? »), chap. 10 (« Whose conscience? »).

5 *Ibid.*, p. 78.



Hans Holbein, dit le Jeune, *Sir Thomas More et sa famille*, 1527, dessin à la plume, 38,5 x 52,5 cm, Bâle, Cabinet des Estampes (voir pl. III)

De même Thomas More explique, sur le modèle de piété de l'époque, qu'il est réticent à faire carrière, puis qu'il démissionne pour se consacrer à la prière et à la méditation. Il ne s'agit pas de remettre forcément en cause la complexité de la nature humaine et l'écartèlement de certains croyants, habités par une foi intense, entre l'action et la contemplation. Il s'agit au minimum d'observer ce qu'a été la vie temporelle de Thomas More et de ne pas réduire à néant son ambition temporelle. On ne peut savoir avec certitude ce que Thomas More avait dans le cœur. On peut connaître en revanche avec certitude ce qu'il a fait. Est-il vraiment possible de réussir une carrière exceptionnelle, d'arriver au sommet de la pyramide si on ne l'a pas voulu ? C'est une question de sociologie politique plus que de psychologie. Dans des univers aussi concurrentiels que ceux de la cour, du gouvernement et de l'administration, est-il possible de parvenir, *malgré soi* ?

Les premières biographies ou l'écriture immédiate du saint-martyre

Les trois premières biographies « catholiques » de Thomas More lui sont très favorables et entérinent l'image du laïc pieux dont la vie fait penser à celle d'un saint. Il s'agit d'abord de celle de William Roper, gendre de Thomas More, *Life of Sir Thomas More* (1557). Il y a ensuite celle de Nicholas Harpsfield, *Life and Death of Sir Thomas More* (vers 1560). Il y a enfin celle de Thomas Stapleton, *Life of Thomas More* (1588). Thomas Stapleton (1535-1598) explique que Thomas

More a suivi sa conscience jusqu'à la mort, mais qu'il n'était pas un rebelle. Il n'a pas résisté à Henri VIII, il fut la victime d'une Loi qu'il n'avait violée « *neither by word or deed* ». Et il poursuit « *this law, moreover, concerned religion and not the policy of the State* »⁶. D'entrée de jeu, là encore, l'argumentaire de Thomas Stapleton s'efforce de concilier l'ordre et la foi. On n'aime pas ceux qui désobéissent. Il fallait donc bien insister sur le fait que Thomas More n'avait pas désobéi. Il était simplement soucieux d'une seule chose : la vérité. Quand il vit que ce n'était pas la préoccupation du roi, il démissionna. Mais il était surtout modeste, juste et sans ambition temporelle.

Affrontements confessionnels et construction identitaire nationale : Thomas More repoussoir, de John Foxe à la *whig history*

On a des précédents de saints qui s'imposent rapidement, comme saint Louis ou saint Thomas Becket, ce dernier partageant avec Thomas More le fait de devoir son martyre à la résistance qu'il opposait à son monarque⁷. Le personnage de Thomas More est particulièrement intéressant dans la perspective qui est la nôtre au sein de ce livre. Il est en effet quasi saint dans l'imaginaire catholique depuis son exécution en 1535 et les discours qui ont été tenus sur lui, d'Érasme à son gendre. En même temps, à la différence de saint Thomas Becket par exemple, il n'a pas pu être récupéré par son pays, l'Angleterre, qui rompt avec la papauté précisément au moment où il est exécuté, puis qui évolue vers l'anglicanisme peu de temps après sa mort. On ne sera donc pas surpris que cette vision catholique, hagiographique avant l'heure, des trois premières biographies, ne représente pas la totalité de l'historiographie anglaise du XVI^e siècle sur Thomas More.

En effet, comme chancelier, Thomas More a dû se prononcer sur des cas d'hérésie. John Foxe, dans ses *Acts and Monuments* (1563), ouvrage de référence pour le protestantisme et la martyrologie anglaise, insiste sur cet aspect. Pour lui, les choses sont claires : Thomas More est un chasseur d'hérétiques. Dans les éditions ultérieures (notamment en 1570), John Foxe reconnaît que certaines de ses accusations sont infondées, mais l'interprétation globale reste inchangée. La situation de Thomas More est donc très différente de celle d'autres saints nationaux comme saint Louis ou Jeanne d'Arc pour la France et même, pour l'Angleterre, que saint Thomas Becket.

⁶ Thomas Stapleton, cité par John Guy, *Thomas More, op. cit.*, p. XX.

⁷ Il partage également avec lui le fait d'être le héros d'au moins deux pièces à succès du XX^e siècle (T. S. Eliot, *Meurtre dans la cathédrale* [1935], Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1995 et Jean Anouilh, *Becket ou l'honneur de Dieu* [1959], dans *Théâtre*, éd. Bernard Beugnot, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 2007, p. 371-471).

Cette situation particulière n'a pas été sans poser problème pour positionner Thomas More dans un culte national, qu'il soit de nature profane ou sacrée. Le problème est d'autant plus compliqué que Thomas More forme un couple implicite avec Henri VIII. Or, dans tout couple dont la relation se termine mal, on cherche un coupable et une victime. Et Thomas More a longtemps été le « vilain » dans l'Angleterre anglicane, cette approche étant par la suite prolongée par la *whig history*. Cette dernière voit l'histoire de l'Angleterre comme une longue marche vers la liberté et la modernité, répartissant les forces entre le bien et le mal. Or, parmi le mal (forces régressives), on trouve le catholicisme, la papauté et l'intolérance religieuse et, parmi le bien (les forces positives), le protestantisme. De ce point de vue, Thomas More a longtemps été le perdant alors qu'Henri VIII faisait partie des quelques personnages qui lançaient l'Angleterre dans l'ère moderne. C'est le cas par exemple dans l'histoire de J. A. Froude, *History of England from the Fall of Wolsey to the Defeat of the Spanish Armada* (1856), considérée comme la première histoire un peu sérieuse du règne d'Henri VIII. Lorsqu'il parle de Thomas More, J. A. Froude aborde « *his horror of heresy* », « *his disregard of law* », « *his cruelty* »⁸.

Ce qui est intéressant c'est que, dans cette perspective, Thomas More personnifie le mal par la persécution religieuse dont il se serait rendu coupable en tant que chancelier et qui serait opposée à la tolérance religieuse caractérisant l'Angleterre moderne. Et pourtant, Thomas More, même dans cette perspective, n'est pas dépourvu de munitions, puisque le mal, selon la *whig history*, réside dans l'intolérance religieuse, mais aussi dans la monarchie absolue. Or, Thomas More est une victime de la monarchie absolue. De surcroît, il a prôné la tolérance dans l'*Utopie*. De ce point de vue, on perçoit la richesse de Thomas More et sa *capacité à occuper tous les champs*. Malgré une exclusion précoce d'une certaine légende nationale, Thomas More avait le potentiel pour être intégré à l'histoire anglaise. Le chemin fut toutefois assez long.

BÉATIFICATION ET CANONISATION

Mort pour ses convictions en 1535, Thomas More doit attendre trois siècles et demi pour être béatifié en 1886 et quatre siècles pour être canonisé à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort, en 1935.

⁸ James Anthony Froude, *History of England from the Fall of Wolsey to the Defeat of the Spanish Armada*, New York, AMS, 1969 [reprint de l'édition de 1862-1870], t. I, p. 173 ; t. II, p. 76, 83 et 86.

À partir de la fin du xvii^e siècle, l'image de Thomas More a commencé à changer grâce à Gilbert Burnet (1643-1715), théologien écossais, historien et évêque de Salisbury, qui propose en 1684 une nouvelle traduction de l'*Utopie*. Dans le troisième volume de son *History of the Reformation* (1679-1714), il affirme que Thomas More était en fait un réformateur *avant la lettre* au moment où il écrit l'*Utopie*. Cela le rend plus acceptable aux yeux de beaucoup. Que Gilbert Burnet ouvre une brèche qui permet l'acceptation de Thomas More par un peuple anglican n'a aucune incidence, on le comprend bien, sur une éventuelle canonisation ou même béatification.

Béatification et canonisation

En effet, l'initiative de la canonisation ne peut pas venir de Rome et nécessite une *vox populi* ou une initiative cléricale qui appelle à la canonisation. Dans ce contexte, le projet de canonisation de Thomas More et de John Fisher est lié longtemps à celui des autres martyrs anglais morts entre 1535 et 1583. Dès 1640, le pape Urbain VIII nomme une commission pour étudier leur cas. Mais l'Angleterre anglicane n'est pas en mesure d'exercer cette pression populaire ou cléricale jusqu'aux années 1850, où, sous la triple conjonction d'une bourgeoisie catholique anglaise dynamique en expansion, de l'arrivée d'émigrants irlandais qui font passer la population catholique anglaise de 80 000 à la fin du xviii^e siècle à 700 000 en 1851, et enfin de la restauration de la hiérarchie catholique en Angleterre et au pays de Galles en 1850, s'installe un climat nouveau. De surcroît, les travaux du père John Lingard (1771-1851) et notamment son *History Of England, From the First Invasion by the Romans to the Accession of Henry VIII*, qu'il publie dans la première moitié du siècle, font progresser l'idée du martyr de Thomas More et de John Fisher.

Ainsi, au xix^e siècle, en Angleterre, près de 230 publications sur Thomas More voient le jour⁹. Jusqu'en 1830, ceux qui s'intéressent à lui envisagent les choses sous l'angle de la politique et de la religion. Ensuite, jusqu'à la fin des années 1860, la démarche est celle d'historiens qui s'efforcent de contextualiser le personnage et cette démarche s'affine dans le contexte de la béatification, à partir de 1886. En 1891, le père T. E. Bridgett publie ainsi son *Life and Writings of Blessed Thomas More*.

9 Russell M. Wyland, « Thomas More's reputation in nineteenth-century England », *Moreana*, 1996, vol. 33, p. 37-56.

C'est ainsi que, le 29 décembre 1886, jour de la saint Thomas Becket, Léon XIII béatifie les deux martyrs, avec 52 autres catholiques anglais morts pour leur foi. Le décret de la Congrégation isole toutefois Fisher et More pour attirer l'attention sur eux¹⁰. Pendant 45 ans, rien ne bouge puis, le 18 juin 1930, la cause pour la canonisation est ouverte, au lendemain de la béatification en décembre 1929 de 136 martyrs anglais et gallois. Durant les cinq années qui suivent, près de 170 000 signatures sont rassemblées et présentées à Pie XI le 13 avril 1934. Devant l'ampleur de la pétition, le pape se serait exclamé : « C'est monumental ! C'est magnifique ! »¹¹. Le 29 janvier 1935, les résultats de l'enquête sont soumis à la Sacrée Congrégation des Rites. Le 10 février, Pie XI donne la dispense pour l'absence de miracles prouvés. Le 3 mars, la décrétale *tuto* qui affirme que l'on peut procéder à la canonisation est lue publiquement devant le Saint Père. Suivent alors trois consistoires, l'un privé (1^{er} avril), l'autre public (4 avril), le dernier semi-public (9 mai). Dans son allocution au cours du consistoire privé, Pie XI affirme que la canonisation sera un honneur pour le peuple anglais qui célèbre les 25 ans de l'accession au trône de Georges V. Au cours du dernier consistoire, semi-privé, la décision est unanime pour la canonisation des deux hommes. Le dimanche 19 mai 1935, la cérémonie a lieu. Dans son homélie, Pie XI évoque les multiples talents de Thomas More, son désir de perfection chrétienne et les pénitences qu'il s'infligeait. Puis il insiste sur le fait que Thomas More est mort par fidélité à son Dieu et à son Église.

L'étude de Thomas More comme saint ne s'arrête pas au processus qui conduit à sa canonisation. L'une des caractéristiques des saints est d'avoir des reliques. Thomas More n'échappe pas à la règle, même si ces reliques ne sont pas constituées par les restes de son corps sur l'emplacement desquels on n'a pas de certitude. En revanche, font office de reliques les éditions originales ou presque originales de ses œuvres. De ce point de vue, les États-Unis sont une terre de *moreana*.

Reliques et dédicaces : l'exemple américain

Ainsi, Thomas More est présent par 58 éditions du xvi^e siècle, rien que dans Washington D. C.¹². Il est presque plus confortable de travailler sur Thomas More aux États-Unis qu'en Angleterre, avec des éditions originales de ses œuvres

¹⁰ James Perrin Warren, « The Canonization of Fisher and More », *Moreana*, 1979, vol. 63, t. 2, p. 49.

¹¹ « Further tributes to Fisher and More » [article anonyme], *Moreana*, 1979, vol. 63, t. 2, p. 55.

¹² *Variety*, 29 novembre 1961, p. 64 cité par David G. Hunter, « Thomas More in Washington, D.C. », *Moreana*, 1976, vol. 51, p. 74-76.



Hans Holbein, dit le Jeune, *Sir Thomas More*, détrempe à la résine sur bois, 1527, New York, Frick Collection

aux bibliothèques Folger de Washington, Newberry de Chicago, Gleeson de San Francisco, Huntington de San Marino (Californie)¹³.

Autres reliques, les portraits contemporains. Le plus célèbre est évidemment celui de la Frick Collection à New York qu'Henry Clay Frick acquit en 1912 pour 50 000 £. Il est intéressant de voir ce qu'en dehors de considérations artistiques, Henry Clay Frick trouvait à ce portrait et comment il lui plaisait, semble-t-il, de s'identifier à un homme chez lequel il mettait en avant le respect de la loi et comment, à l'inverse, il identifiait Thomas Cromwell, qui pourrait être un modèle d'homme d'État et de modernisateur, à son ancien associé, Andrew Carnegie, mais pour ne retenir que petitesse et ridicule. Helen Frick racontait ainsi aux arrières-petits enfants de son père comment Henry Clay Frick commentait la manière dont Holbein avait peint les « *greedy little hands* » de Cromwell¹⁴.

Autre témoignage de l'importance d'un saint, le nombre d'établissements religieux qui lui ont été dédiés dans les décennies qui ont suivi sa canonisation. Ainsi, un décompte aux États-Unis, pour l'année 1976, comptabilisait

13 Germain Marc'hadour, « A Man for All States: New-World Notes of an Old-World Pilgrim », *Moreana*, 1976, vol. 51, p. 53-66.

14 Martha Frick Symington Sanger, *Henry Clay Frick. An Intimate portrait*, New York, Abbeville Press, 1998, p. 273-276.

80 institutions parmi lesquelles 66 églises (dont 2 cathédrales), 1 hôpital et 13 universités¹⁵. Dès 1938, une chapelle de Yale était dédiée à Thomas More.

Les biographies de Thomas More depuis 1935

Les biographies consacrées à Thomas More ont été très nombreuses depuis sa canonisation en 1935. On n'en compte pas moins de 39 (dont huit publiées au cours de la seule année 1935).

L'approche biographique par la thématique de la sainteté reste minoritaire, tout au moins si l'on s'en tient aux titres. Toutefois, elle est essentielle dans la plupart des biographies. Ainsi, la meilleure biographie de Thomas More est sans doute encore aujourd'hui celle de Richard Marius, *Thomas More*¹⁶. C'est une biographie révisionniste dans laquelle l'auteur affirme par exemple que l'amitié entre More et Érasme n'a jamais été intime ; que More durant toute sa vie a joué des rôles pour être admiré ; qu'il a été écartelé entre un appétit sexuel très fort et un sentiment de culpabilité à ce sujet ; qu'il a été contre les hérétiques d'une violence qui était « *almost the essence of the man* ». Six ans plus tard, Louis L. Martz lui répond dans *Thomas More: The Search for the Inner Man*¹⁷. Son idée est notamment que les écrits de controverse ne constituent pas une clé d'entrée pour le *real* Thomas More. Pour lui, le vrai Thomas More est celui des écrits de la Tour et des dessins et peintures d'Holbein qui rendent l'atmosphère familière et dévote de la famille More.

162

A MAN FOR ALL SEASONS ? L'UNIVERSALITÉ DE THOMAS MORE HORS DE TOUTE RÉFÉRENCE NATIONALE

L'énorme succès de la pièce de Robert Bolt

Dès sa première au théâtre du Globe, le 1^{er} juillet 1960, la pièce de Robert Bolt est un succès sans précédent. Le programme s'efforçait de le vendre en le présentant comme une réussite humaine incomparable : « *He was a pivot of English life at the time when England was negotiating the sharpest corner in her spiritual history* »¹⁸. La pièce est un énorme succès en Angleterre et est rapidement traduite en 17 langues (tchèque, danois, hollandais, finnois, français, allemand,

15 Victor J. LoPinto, « A Preliminary List of Churches and Other Institutions in the U.S. Bearing the Name of St. Thomas More », *Moreana*, 1976, vol. 51, p. 67-69.

16 Richard Marius, *Thomas More*, London, Phenix Giant, 1984.

17 Louis L. Martz, *Thomas More: The Search for the Inner Man*, Yale, Yale University Press, 1990.

18 Cité par Germain Marc'Hadour, « Saint Thomas More, patron des libres-penseurs ? », *Moreana*, 1965, vol. 8, p. 28-42, ici p. 29.

hébreu, italien, japonais, serbo-coate, norvégien, polonais, portugais, russe, suédois et turc)¹⁹. Comment expliquer le succès d'une pièce consacrée à un *englishman*, catholique parmi les catholiques, mort quatre cents ans plus tôt pour une histoire de suprématie pontificale dans le contexte d'annulation de mariage d'un roi anglais ? Comment s'intéresser à une histoire de divorce vieille de quatre siècles et à une histoire de suprématie pontificale lorsque l'on est bouddhiste, musulman, juif, communiste ou tout simplement très largement dépris de la religion²⁰ ?

D'ailleurs, *Variety*, dans son article du 29 novembre 1961, une semaine après son lancement sur Broadway, est franchement dubitatif sur son succès²¹. Et pourtant, la pièce donna 637 représentations sur quatre-vingts semaines et dégagea un bénéfice net de 400 000 \$ pour un investissement de 60 000 \$²². De surcroît, la pièce connut le succès lors de sa tournée aux États-Unis, près de 50 000 personnes allant la voir en quelques semaines à Los Angeles. Il n'y a pas, pourtant, 50 000 intellectuels ou spécialistes de l'histoire des Tudor à Los Angeles.

Lors de la sortie du film, on retrouve les mêmes prédictions. Un critique anonyme de *Variety* écrit alors que le film est « *for class situations using sophisticated roadshow sell [...] primary market is the class audience [...] subsequent general payoff may be spotty* » (14 décembre 1966).

Plusieurs interprétations sont données dans les différentes versions de la pièce. Jean Vilar par sa coupe de cheveu

confère à More une allure spartiate, ou romaine, qui lui est étrangère ; son ton durcit parfois en ironie l'humour débonnaire et détaché du héros, serene jusque dans sa résistance, tendu sans roideur, ferme sans rien de rêchement doctrinaire. Scofield traduit mieux l'essentielle douceur de More, avec un brin

19 Ernest Edwin Reynolds, « The Significance of *A Man for All Seasons* », *Moreana*, 1969, vol. 23, p. 34-39.

20 On peut citer des pièces comme le *Galilée* de Brecht ou le *Becket* de Jean Anouilh qui rencontrèrent un grand succès.

21 « *Although A Man for All Seasons which opened last week at the ANTA Theatre, is a distinguished drama, it is questionable as popular entertainment for Broadway. On the strength of the enthusiastic reviews and the probably favourable word of mouth, the Robert Bolt play should find a moderate audience of serious playgoers and seems likely to payoff its modest stake. Neither the drama itself nor the subject matter is the sort to appeal to a mass public, however. For A Man for All Seasons is a talky piece with little action. It has a primarily intellectual theme and a hero virtually unknown to average American audiences* » (cité par James R. Nicholl, « More Captivates America: The Popular Success of *A Man for All Seasons* », *Moreana*, 1976, vol. 51, p. 139).

22 *Ibid.*

de nonchalance qui souligne l'urbaine souplesse de son caractère, et parfois des inflexions bourruées qui révèlent, tout en le masquant le chagrin d'un homme à qui rien ne coûte plus que de contrarier tout le monde, de se singulariser, de paraître buté alors qu'il est simplement acculé²³.

Sens et contresens de la pièce

164

Robert Bolt a pris un saint catholique, un martyr, pour en faire un héros du « moi », ce qui est pour le moins paradoxal puisque la sainteté implique *a priori* une abnégation de soi (sauf à considérer que ce qui compte pour le salut, c'est uniquement l'âme et que c'est donc uniquement elle qu'il faut protéger). Le Thomas More de Robert Bolt est un héros des années 1950, il incarne le conflit entre la conscience individuelle et la tyrannie de l'État, qu'il s'agisse des fascismes des années 1930, du communisme des années 1950 ou de manière générale de l'affirmation de l'État moderne. Ce qui a plu dans la pièce est, vraisemblablement, non pas le problème théologique de la fidélité à la tradition, aux conciles et à l'autorité de l'institution ecclésiastique, *non pas donc le domaine de la résistance, mais la résistance elle-même*. C'est là un contresens complet sur l'acte de Thomas More : Thomas More n'est pas mort pour la liberté de pensée ; il est mort « *in and for the faith of the Catholic Church* ».

De ce point de vue, le cœur du contresens intervient dans la pièce au moment où le duc de Norfolk vient annoncer à Thomas More que la rupture avec Rome est consommée à la suite de la capitulation du clergé anglais devant les exigences d'Henri VIII. Thomas More discute alors de la question de la suprématie pontificale puis conclut en affirmant : « *What matters to me is not whether it's true or not, but that I believe it to be true, or rather not that I believe it, but that I believe* »²⁴. Or, ce qui importe pour le vrai Thomas More, c'est la vérité et non pas ce qu'il croit être la vérité. Ou, pour être encore plus précis, ce qui compte pour lui, c'est de découvrir ce que croit l'Église, et de s'incliner devant cette vérité de l'Église.

Une autre scène montre le roi venant voir Thomas More pour essayer de le convaincre de l'illégitimité de son mariage avec Catherine d'Aragon. Après le départ du roi, Dame Alice critique Thomas More d'avoir refusé de dire « oui » à son souverain. Ce à quoi Thomas More répond :

I neither could nor would rule my king. But there's a little... little area... where I must rule myself. It's very little-less to him than a tennis court.

²³ Germain Marc'Hadour, « Saint Thomas More, patron des libres-penseurs ? », art. cit., p. 30.

²⁴ « Ce qui importe pour moi, ce n'est pas tant que cela soit vrai ou faux, mais que je le croie vrai ; ou plutôt, non pas que je le croie, mais que *moi, je le croie* ». Nous soulignons.

Progressivement, Thomas More s'impose comme une référence. Au moment du cinquième centenaire de sa naissance, l'éditeur du *Times* écrit : « *If the English people were to be set a test to justify their history and civilization by the example of one man, then it is Sir Thomas More whom they would perhaps choose* ». Parmi ses concurrents, on compte Élisabeth I^{re}, Shakespeare, Gladstone et Sir Winston Churchill, mais c'est Thomas More qui est élu (*The Times*, 7 février 1978). Vingt ans plus tard, le 14 janvier 1999, un représentant du Congrès américain qui intervient dans la procédure d'*impeachment* lancée à l'encontre du président Bill Clinton s'exclame : « Sir Thomas More, le plus brillant juriste de sa génération [...] préféra mourir plutôt que de prêter un serment contre ce qu'il considérait être la vérité ». Un an plus tard, le 31 octobre 2000, Thomas More est proclamé patron des responsables de gouvernement et des hommes politiques par Jean-Paul II. Dans sa lettre apostolique en forme de *motu proprio*, le pape met en avant quelques éléments :

De la vie et du martyre de saint Thomas More se dégage un message qui traverse les siècles et qui parle aux hommes de tous temps de la dignité inaliénable de la conscience, dans laquelle, comme le rappelle le concile Vatican II, réside « le centre le plus secret de l'homme et le sanctuaire où il est seul avec Dieu dont la voix se fait entendre dans ce lieu le plus intime » (*Gaudium et spes*, n. 16). Quand l'homme et la femme écoutent le rappel de la vérité, la conscience oriente avec sûreté leurs actes vers le bien. C'est précisément pour son témoignage de la primauté de la vérité sur le pouvoir, rendu jusqu'à l'effusion du sang, que saint Thomas More est vénéré comme exemple permanent de cohérence morale. Même en dehors de l'Église, particulièrement parmi ceux qui sont appelés à guider les destinées des peuples, sa figure est reconnue comme source d'inspiration pour une politique qui se donne comme fin suprême le service de la personne humaine.

Certains chefs d'État et de gouvernement, de nombreux responsables politiques, quelques conférences épiscopales et des évêques individuellement m'ont récemment adressé des pétitions en faveur de la proclamation de saint Thomas More comme patron des responsables de gouvernement et des hommes politiques. Parmi les signataires de la demande, on trouve des personnalités de diverses provenances politiques, culturelles et religieuses, ce qui témoigne d'un intérêt à la fois vif et très répandu pour la pensée et le comportement de cet insigne homme de gouvernement.

[...] Sa sensibilité religieuse le conduisit à rechercher la vie vertueuse à travers une pratique ascétique assidue [...]. Durant toute sa vie, il fut un mari et un père affectueux et fidèle, veillant avec soin à l'éducation religieuse, morale et intellectuelle de ses enfants.

[...] Universellement estimé pour son indéfectible intégrité morale, pour la finesse de son intelligence, pour son caractère ouvert et enjoué, pour son érudition extraordinaire, en 1529, à une époque de crise politique et économique dans le pays, il fut nommé par le roi Chancelier du Royaume. [...] En 1532, ne voulant pas donner son appui au projet d'Henri VIII qui voulait prendre le contrôle de l'Église en Angleterre, il présenta sa démission.

[...] Constatant la fermeté inébranlable avec laquelle il refusait tout compromis avec sa conscience, le roi le fit emprisonner en 1534 dans la Tour de Londres, où il fut soumis à diverses formes de pression psychologique. Thomas More ne se laissa pas impressionner et refusa de prêter le serment qu'on lui demandait parce qu'il comportait l'acceptation d'une plate-forme politique et ecclésiastique qui préparait le terrain à un despotisme sans contrôle. Au cours du procès intenté contre lui, il prononça une apologie passionnée de ses convictions sur l'indissolubilité du mariage, le respect du patrimoine juridique inspiré par les valeurs chrétiennes, la liberté de l'Église face à l'État. Condamné par le tribunal, il fut décapité.

[...] De nombreuses raisons militent en faveur de la proclamation de saint Thomas More comme patron des responsables de gouvernement et des hommes politiques. Entre autres, le besoin ressenti par le monde politique et administratif d'avoir des modèles crédibles qui indiquent le chemin de la vérité en une période historique où se multiplient de lourds défis et de graves responsabilités. Aujourd'hui, en effet, des phénomènes économiques fortement innovateurs sont en train de modifier les structures sociales ; d'autre part, les conquêtes scientifiques dans le secteur des biotechnologies renforcent la nécessité de défendre la vie humaine sous toutes ses formes, tandis que les promesses d'une société nouvelle, proposées avec succès à une opinion publique déconcertée, requièrent d'urgence des choix politiques clairs en faveur de la famille, des jeunes, des personnes âgées et des marginaux.

Dans ce contexte, il est bon de revenir à l'exemple de saint Thomas More, qui se distingua par sa constante fidélité à l'autorité et aux institutions légitimes, précisément parce qu'il entendait servir en elles non le pouvoir mais l'idéal suprême de la justice. Sa vie nous enseigne que le gouvernement est avant tout un exercice de vertus.

[...] Et c'est précisément dans la défense des droits de la conscience que l'exemple de Thomas More brilla d'une lumière intense. On peut dire qu'il vécut d'une manière singulière la valeur d'une conscience morale qui est « témoignage de Dieu lui-même, dont la voix et le jugement pénètrent l'intime de l'homme jusqu'aux racines de son âme » (Encyclique *Veritatis splendor*, n. 58), même si, en ce qui concerne l'action contre les hérétiques, il fut tributaire des limites de la culture de son temps.

CONCLUSION

La geste et la sainteté de Thomas More ont donc été, au cours des siècles, l'objet de multiples lectures. Ainsi, tandis que la littérature catholique du XVI^e siècle a mis le martyr en avant, les XVII^e et XVIII^e siècles se sont assez peu intéressés à Thomas More. Dans le cadre des affrontements confessionnels et de la construction identitaire nationale, il est plutôt un repoussoir et n'est plus qu'un martyr apatride. Au XIX^e et au début du XX^e siècle, en revanche, dans le contexte du renouveau du catholicisme anglais, il retrouve les devants de la scène, jusqu'à sa béatification puis à sa canonisation. L'Église perd alors progressivement le contrôle de l'image du saint qu'elle doit partager avec une approche qui n'est plus exclusivement religieuse, mais aussi politique et morale. Il importe donc au terme de cette réflexion d'analyser les dynamiques qui, partant de la trajectoire de Thomas More, ont mené à sa canonisation, puis à sa popularisation dans le monde anglo-saxon au point qu'il s'est imposé comme une référence absolue en matière de morale.

Il convient de faire la part des faits et du discours performatif. Dans le processus de fabrication d'un saint on relève toujours un ou plusieurs épisodes remarquables qui peuvent être identifiés comme des modèles de conduite exemplaire. Une fois ces faits établis, le discours hagiographique s'efforce de donner une cohérence à l'ensemble du parcours du saint. Dans le cas de Thomas More, l'événement fondateur est sa mort sur l'échafaud, provoquée par son refus de sacrifier à la volonté de son souverain ce qu'il considère comme la vérité. Cet événement est envisagé comme l'aboutissement logique du parcours d'un homme présenté comme une incarnation du bon père de famille, du courtisan réticent, de l'homme d'État honnête, en un mot, du bon chrétien.

Là où les choses s'enrichissent et se complexifient dans son cas, c'est que l'on a affaire à un chrétien à la conduite exemplaire certes, mais aussi à un humaniste auteur d'une œuvre considérable, en volume et en qualité, dans de nombreux genres (essai, poésie, histoire, pamphlet, traité théologique). L'analyse de son action essentielle – avoir résisté au prix de sa propre vie à la volonté de son souverain alors qu'il était l'un de ses principaux conseillers – est donc amenée naturellement à dépasser l'exposé religieux traditionnel du type martyrologe. Il n'est pas possible, lorsque l'on s'intéresse à Thomas More et à son action, de se dispenser d'un détour par son œuvre (et notamment par l'*Utopie* et son passage très connu sur la tolérance religieuse). Travailler sur Thomas More consiste donc aussi bien à aborder l'histoire des idées du point de vue de leur formulation que de leur mise en œuvre.

L'événement matriciel qui mène à la canonisation de Thomas More est un exemple de l'irréductibilité d'une volonté à l'oppression d'un pouvoir politique

prêt à condamner à la mort qui lui résiste. D'entrée de jeu donc, la figure et le parcours de Thomas More dépassent l'approche catholique pour atteindre à l'universel. Il n'est ainsi paradoxal qu'en apparence que la fortune publique de Thomas More soit intervenue dans un contexte de déchristianisation. Par son engagement inflexible en faveur d'une conviction, Thomas More parle à tous, au-delà des enjeux conjoncturels des années 1530 ou de l'Église catholique. Il incarne la liberté irréductible de l'homme²⁵. Il est celui qui dit non, celui qui maintient « cette vie intérieure sans laquelle l'humanité se dégradera jusqu'à périr »²⁶.

À côté du martyr de la foi, on a donc voulu voir en Thomas More, plus généralement, un martyr de la conscience libre face à un État oppresseur. Et dans le cas de ce chancelier exécuté il y a près de cinq cents ans, l'usage politique de la sainteté a largement dépassé une approche strictement religieuse pour, précisément, s'imposer dans l'espace politique par le biais de la question de la tyrannie et de la résistance à la tyrannie. Or, face à l'injustice et à l'oppression dont peuvent être victimes les hommes à travers les âges, on peut envisager, avec Octavio Paz, trois formes de résistance : la révolte, la religion et l'esprit²⁷. À sa manière, Thomas More relève des trois registres de résistance. La révolte : il se cabre, il refuse, il proteste (y compris par écrit). La religion : c'est pour elle qu'il se révolte et elle reconnaît comme telle cette révolte, *a posteriori*, par la canonisation. L'esprit : c'est particulièrement parlant si l'on envisage ici la démarche intellectuelle de Thomas More comme une pensée

25 Il importe de signaler que son attitude est exceptionnelle. À ce niveau de responsabilité politique, il est le seul à l'avoir adoptée. L'évêque, puis brièvement cardinal, John Fisher est un homme d'Église, qui est dans son rôle, si l'on ose dire, dans le refus de renier son serment. Et d'ailleurs, si l'Angleterre compte au XVI^e siècle des dizaines de martyrs religieux (théologiens et/ou hommes d'Église), tant protestants que catholiques, on ne compte qu'un homme d'État mourant pour une conviction religieuse, Thomas More. Cela ne veut pas dire que personne d'autre n'a protesté. Le vieil archevêque de Cantorbéry William Warham, ancien chancelier, a protesté au moment de la Convocation de 1532. D'autres prélats d'État âgés comme John Clerk ou Cuthbert Tunstall ont également offert une résistance qui les a exposés à des brimades, des menaces d'arrestations, des destitutions, des fouilles de leurs domiciles. Plus significatif, le jeune loup Stephen Gardiner a fait de même et a brisé une carrière prometteuse, pour cependant finir par rentrer dans le rang (sur ces questions, voir Jean-Pierre Moreau, *Rome ou l'Angleterre ? Les réactions politiques des catholiques anglais au moment du schisme (1529-1553)*, Paris, PUF, 1984 et Cédric Michon, *La Crosse et le Sceptre. Les prélats d'État sous François I^{er} et Henri VIII*, Paris, Tallandier, 2008).

26 Georges Bernanos, « Nos amis les saints », dans *La liberté pour quoi faire ? (1953) ; Essais et écrits de combat*, éd. dirigée par Michel Estène, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1995, p. 1382.

27 Voir les analyses d'Octavio Paz, dans *L'Autre voix. Poésie et fin de siècle (1990)* (*Œuvres*, éd. Jean-Claude Masson, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, notamment p. 1213), où il écrit, pour être précis, « entre la révolution et la religion, la poésie est l'autre voix ».

spéculative, notamment illustrée par son œuvre la plus célèbre, l'*Utopie*, qui peut-être comprise comme une défense de l'ouverture d'esprit, de l'aptitude à l'expérimentation et à la discussion pour améliorer la société, le contraire donc de la volonté oppressante du tyran²⁸.

L'apôtre de la liberté de conscience, le martyr, le saint, il y a dans ce trio autant de raisons de succès, et autant d'entrées pour les contresens et les anachronismes qui expliquent, en plein et en creux, que Thomas More soit, véritablement, un homme pour toutes les saisons et un exemple invoqué aussi bien par Lénine que par Jean-Paul II ou les républicains américains.

²⁸ Voir Cédric Michon, « L'*Utopie* de Thomas More », dans Patrick Boucheron (dir.), *Histoire du monde au xv^e siècle*, Paris, Fayard, 2009, p. 539-546.

DU « SAINT DYNASTIQUE » AU « SAINT D'ÉTAT »

Éric Suire

Université Bordeaux III-Michel de Montaigne

L'histoire de la sainteté à l'époque moderne a pris deux virages successifs au cours du dernier demi-siècle. À partir des années 1960, elle s'est démarquée de l'étude de la spiritualité pour adopter les méthodes des nouvelles sciences sociales. Lucia Bergamasco a signalé les conséquences de cette mutation sur l'intelligence des textes édifiants : « À la lumière de l'anthropologie et de la sémiotique, on a renouvelé les approches dans l'analyse de la formation, de la transformation et des multiples fonctions de la littérature hagiographique »¹. Dès lors, cette dernière cessait de servir de source directe pour être utilisée comme un véhicule des représentations culturelles. Pionnier de la démarche d'« ethnohistoire », Jean-Michel Sallmann a pu établir un parallèle entre le saint et le chaman, l'un et l'autre assurant la fonction de pôle d'équilibre au sein de leur communauté². Loin d'être abandonnée, cette voie a bénéficié de prolongements récents, illustrés par les travaux d'Albrecht Burkardt sur les miracles accomplis par les saints du XVII^e siècle, ou de Pierre Ragon sur la sainteté de la Nouvelle-Espagne³. Autre marque d'un élargissement des perspectives de l'histoire religieuse, l'étude de la sainteté s'inscrit résolument, depuis une dizaine d'années environ, dans le champ des études politiques. En témoignant la problématique des recherches consacrées par Jean-Marie Le Gall au culte

- 1 Lucia Bergamasco, « Hagiographie et sainteté en Angleterre aux XVI^e-XVII^e siècles », *Annales E.S.C.*, juillet-août 1993, n° 4, p. 1053-1085, ici p. 1053.
- 2 Jean-Michel Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, PUF, 1994 ; *id.*, « Image et fonction du saint dans la région de Naples à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle », *MEFRM*, t. 91, 1979-2, p. 827-874 ; *id.* et Serge Gruzinski, « Une source d'ethnohistoire : les vies de "vénérables" dans l'Italie méridionale et le Mexique baroques », *MEFRM*, t. 88, 1976-2, p. 789-822.
- 3 Albrecht Burkardt, *Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII^e siècle en France*, Rome, École française de Rome, 2004 ; Pierre Ragon, *Les Saints et les images du Mexique (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, L'Harmattan, 2003.

de saint Denis⁴ ou encore certains aspects de la thèse d'Axelle Guillausseau, laquelle démontre comment les transferts spirituels entre l'Espagne et la France se sont heurtés, au début du XVII^e siècle, à l'affirmation des États monarchiques⁵.

Cette réorientation n'est pas un retour aux origines parce qu'elle s'appuie sur les acquis des sciences sociales. Elle accompagne la réhabilitation de l'histoire politique au sens large, y compris d'une histoire « événementielle » naguère discréditée. Celle-ci se voit maintenant revendiquée par des chercheurs qui, rouvrant le dossier de l'opposition parlementaire, dépoussièrent par exemple le vieux concept d'absolutisme⁶. S'agissant de l'histoire des saints, l'intérêt porté à la dimension politique relève probablement aussi des préoccupations qui traversent notre société. Les interrogations actuelles autour des notions de laïcité, de tolérance ou d'identité incitent à reprendre à nouveaux frais le dossier des relations que le temporel et le spirituel ont nouées sous l'Ancien Régime. Stéphane-Marie Morgain estime que le « pouvoir a congédié la sainteté, qu'elle soit canonisée ou non, l'abandonnant au domaine purement privé ». Cependant, il nuance les effets de ce divorce en rappelant que l'indépendance a été « difficilement gagnée face à l'imprégnation séculaire du modèle chrétien défenseur du lien entre le pouvoir et la sainteté »⁷.

174

L'ouvrage élaboré à partir des points de vue échangés lors de la journée d'étude organisée à Paris le samedi 27 mars 2010 relève de cette réflexion renouvelée sur le rapport de la sainteté chrétienne avec l'autorité publique. La plage chronologique couverte par ces travaux s'est avérée propice à la promotion de ceux que Florence Buttay et Axelle Guillausseau proposent d'appeler des « saints d'État ». L'inflation subite de concepts voisins pourrait accréditer l'idée d'un effet de mode, car la formule n'est guère éloignée des « prélats d'État » et

4 Jean-Marie Le Gall, *Le Mythe de saint Denis, entre Renaissance et Révolution*, Seyssel, Champ Vallon, 2007. Voir également, du même auteur, « Vieux saints et grande noblesse à l'âge moderne : saint Denis, les Montmorency et les Guise », *RHMC*, 50-3, juillet-septembre 2003, p. 7-33 et « Saint-Denis, les Guise et Paris sous la Ligue, 1588-1590 », *French Historical Studies*, vol. 24, 2, 2001, p. 157-184.

5 Axelle Guillausseau, *Sainteté et miracles dans les royaumes de France et d'Espagne des lendemains du concile de Trente aux décrets d'Urbain VIII*, thèse sous la direction de Gérard Chaix, Université de Tours, 2007 [inédit]; *id.*, « Unanimité ou uniformité ? Les hagiographies espagnoles post-tridentines : des modèles de sainteté aux modèles d'écriture », dans Hélène Beauchamp, Anne-Cécile Druet et Axelle Guillausseau (dir.), *Transferts culturels dans le monde hispanique*, dossier publié dans les *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 38/2, novembre 2008, p. 15-37.

6 Caroline Le Mao, *Parlement et parlementaires. Bordeaux au Grand Siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 2007 ; Gauthier Aubert, Olivier Chaline (dir.), *Les Parlements de Louis XIV. Opposition, coopération, autonomisation ?*, Rennes, PUR, 2010.

7 Stéphane-Marie Morgain (dir.), *Pouvoir et sainteté. Modèles et figures*, [Paris], Parole et Silence, 2008, Avant-propos, p. 7.

autres « prélats de cour » désormais installés dans l'historiographie française⁸. Le saint d'État ne serait-il qu'un avatar moderne du « saint dynastique » campé par les travaux des historiens médiévistes⁹ ? La période 1540-1650, encadrée en amont par l'ouverture du concile de Trente et en aval par la paix de Westphalie, constitue sans conteste un moment particulier dans le dialogue entre l'Église et l'État. Ce sont alors les puissances catholiques qui conduisent les réformes religieuses, impulsées par la papauté à partir du pontificat de Paul III. En Espagne, Philippe II n'accepte les décisions conciliaires que dans la mesure où il les subordonne à son autorité¹⁰. Ce contexte accroît le caractère « politique » du choix des candidats aux autels, surtout à partir de la création de la Sacrée Congrégation des Rites en 1588 qu'évoque Miguel Gotor. La promotion de la reine Élisabeth de Portugal en offre une illustration. Le décès de l'épouse de Denis I^{er} à Estremoz remontait au 4 juillet 1336. En 1516, le pape Léon X avait cédé aux sollicitations du roi Manuel I^{er} en accordant un office à la bienheureuse. Néanmoins, cette concession était limitée au diocèse de Coimbra. L'accession des Habsbourg au trône portugais modifia la donne. Au terme d'une brève enquête engagée en 1612, la sainteté d'Élisabeth fut finalement proclamée par Urbain VIII en 1625¹¹.

L'épiscopat sort perdant des réformes de la canonisation menées par la Curie au début du XVII^e siècle, malgré l'intervention du cardinal Bellarmin, soulignée par Miguel Gotor, qui souhaitait laisser l'initiative des béatifications aux évêques. Jusque-là compétents pour la reconnaissance des bienheureux, ces derniers se retrouvent cantonnés au rôle d'informateurs du Saint-Siège. En revanche, la fabrique des saints s'associe plus étroitement le pouvoir temporel. La législation du pape Urbain VIII reconnaît aux princes catholiques un rôle dans le lancement

- 8 Cédric Michon, *La Crosse et le sceptre. Les prélats d'État sous François I^{er} et Henri VIII*, Paris, Taillandier, 2008 ; Benoist Pierre, *Les Prélats de cour en France de Louis XI à Louis XIV*, HDR sous la direction de Denis Crouzet, Paris-Sorbonne, 2010.
- 9 Robert Folz, *Les Saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelles, Société des bollandistes, 1984, 248 p. ; *id.*, *Les Saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1992 ; Claire Thielle, *Femmes, reines et saintes (V^e-XI^e siècles)*, Paris, PUPS, 2004.
- 10 Christian Hermann, *L'Église d'Espagne sous le patronage royal, 1746-1834 : essai d'ecclésiologie politique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1988 ; Ignasi Fernandez Terricabras, *Philippe II et la Contre-Réforme. L'Église espagnole à l'heure du Concile de Trente*, Paris, Publisud, 2001.
- 11 Jean-Robert Armogathe, « La fabrique des saints. Causes espagnoles et procédures romaines d'Urbain VIII à Benoît XIV (XVII^e-XVIII^e siècles) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33 (2), 2003, p. 15-31, ici p. 18-19. *L'Index ac Status Causarum*, Città del Vaticano, 1988, p. 399, donne comme date de la canonisation de cette sainte, également connue sous le nom d'Isabelle d'Aragon, le 24 juin 1626.

des procédures¹². Les souverains ne manquent pas de tirer un intérêt personnel du prestige entourant les nouveaux intercesseurs, qu'ils contribuent à promouvoir. Au lendemain de la canonisation de François de Sales, célébrée le 19 avril 1665, l'évêque d'Évreux, Henri de Maupas du Tour, annonça avec fierté à Louis XIV que ses armes avaient « paru avec éclat dans les endroits les plus apparents de l'église de Saint-Pierre »¹³. Dépêché à Rome par le roi en octobre 1664, pour hâter le dénouement du procès de l'évêque de Genève, le prélat avait participé au financement de la somptueuse célébration. Il se targua de ce succès dans la correspondance échangée avec Hugues de Lionne¹⁴.

176

Ces éléments étaient connus. L'un des apports de cet ouvrage collectif est de montrer l'implication du politique dans le domaine de la dévotion et du dogme. Soulignant que la figure de saint Michel fonctionne, après la chute d'Olivares, comme un substitut du *privado* déchu, Cécile-Vincent Cassy renverse ainsi une équation couramment admise en montrant que la sphère du politique envahit, au début du XVII^e siècle, celle de la dévotion, et non (uniquement) l'inverse. Les travaux réunis montrent également que les princes ont pesé sur les orientations théologiques de l'Église contre-réformée. Annick Delfosse retrace l'intense activité de lobbying des Habsbourg d'Espagne en faveur de la définition dogmatique de l'Immaculée Conception, passant par la création de *juntas* et l'envoi d'ambassades à Rome. Tandis que l'épiscopat flamand se divise et que les jésuites se heurtent aux dominicains, la persévérance de Philippe IV aboutit au vœu immaculiste prononcé à Bruxelles le 8 décembre 1659. Miguel Gotor remarque, et le détail n'est pas insignifiant, que le néologisme « béatification » se rencontre pour la première fois le 7 octobre 1585 dans une lettre de Philippe II adressée à Enrico de Guzmán, comte d'Olivares, à propos du dominicain Luis Bertrán. Certes, le terme ne devint d'usage courant qu'après sa définition par la Sacrée Congrégation des Rites au début du XVII^e siècle. Il se trouve néanmoins que la béatification, dans sa forme habituelle ou sous le mode équivalent de la confirmation de culte, allait servir la glorification des membres des dynasties princières, le pape réservant la canonisation aux grandes figures de l'Église. Ferdinand III de Castille en bénéficia le 31 mai 1655, l'apocryphe Félix de Valois le 21 octobre 1666, Amédée IX de Savoie le 3 mars 1677, Jeanne de France,

12 Bernard Ardura rappelle que les Décrets d'Urbain VIII promulgués le 12 mars 1642 exigeaient, avant tout début d'enquête, la signature de suppliques par les rois et les personnes de qualité (« Les procès de béatification et de canonisation de sainte Marguerite-Marie », dans Raymond Darricau et Bernard Peyrous (dir.), *Sainte Marguerite-Marie et le message de Paray-le-Monial*, Paris, Desclée, 1993, p. 461-500, ici p. 462).

13 Francis Trochu, *Saint François de Sales, évêque et prince de Genève*, Lyon/Paris, E. Vitte, 1942, t. II, p. 736. Rappelons que le saint était sujet du duc de Savoie.

14 Ernestine Lecouturier, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au XVII^e siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1933, p. 405.

fondatrice de l'Annonciade, le 21 avril 1742¹⁵. Miguel Gotor le constate : la cérémonie de béatification fut à l'âge moderne « une occasion de célébrer la rencontre confessionnelle entre l'Église et l'État ». Le cas de Thomas More démontre par l'absurde qu'un procès ne pouvait aboutir sans un minimum de collaboration entre les deux pouvoirs. Le chancelier d'Henri VIII fut reconnu comme un saint dans l'imaginaire catholique dès son « martyre » en 1535, mais sa cause ne fut pas défendue dans son pays qui coupait, à cette date, les liens avec Rome. Cédric Michon a exhumé tout un courant de l'historiographie anglaise du xvi^e siècle hostile à Thomas More. John Foxe le présente comme un « chasseur d'hérétiques », une vision reprise par la *whig history* du siècle suivant. Urbain VIII a beau faire enquêter sur les martyrs d'Angleterre dès 1640, il faut attendre le climat apaisé des années 1850 pour que la cause soit véritablement lancée. Bien que le succès d'une pièce de théâtre créée par Robert Bolt ait permis au saint d'accéder à une notoriété universelle en 1960, cette consécration tardive le situe significativement en dehors de toute référence nationale.

Une spécificité de ce projet collectif coordonné par Florence Buttay et Axelle Guillausseau tient à la place exceptionnelle accordée à la sainteté dans le monde protestant, évoquée par trois contributeurs. Ce choix découle du constat, fait par exemple par Marc Lienhard, que le rejet du culte des saints par les protestants n'avait pas été aussi brutal qu'on le dit souvent. Si Luther ne supportait pas la glorification de personnages « mythiques », comme Anne, Joachim et Joseph, devenus omniprésents dans les livres de piété à la fin du xv^e siècle, il croyait à la communion des saints et ne mit pas en doute la question de leur invocation avant les années 1522-1523¹⁶. Cornel Zwierlein évoque les différents vestiges du culte des intercesseurs ayant subsisté après la Réformation, à la fois dans le calendrier et le patronage des églises. Naïma Ghermani mentionne également les premières ordonnances ecclésiastiques prises par les luthériens, qui attestent la survivance des invocations clandestines lors des naissances ou des maladies. Dès 1523 toutefois, la vénération des martyrs s'était officiellement substituée aux anciens rites. La redéfinition de la sainteté devint la clé de voûte d'un nouvel éthos protestant, et les pratiques idolâtres cédèrent la place à une sainteté exemplaire, dépeinte avec réalisme dans le martyrologe de Ludwig von Rabus. La sainteté luthérienne se construisait ainsi dans une mémoire collective de la Réformation.

Pour autant, analysant les diverses conceptions de la communion des saints dans le monde protestant, Cornel Zwierlein met en évidence des différences

¹⁵ Ces dates sont tirées de l'*Index ac Status Causarum*, *op. cit.*, p. 305, 319, 329, 425.

¹⁶ Marc Lienhard, « La sainteté et les saints chez Luther », *La Vie spirituelle*, septembre-octobre 1989, 69^e année, n° 686, t. 143, p. 521-532, ici p. 524-525.

importantes entre réformés et luthériens. Relisant à la lumière de ce dogme la problématique des alliances conclues au temps de la première guerre de religion, il met au jour le fait que la conception théologique de la communion n'a pas seulement sa place dans la pratique religieuse. Celle-ci fonde en effet la politique internationaliste d'alliance des calvinistes, s'opposant en cela à une pensée luthérienne qui exclut souveraineté et transnationalité théologico-politique.

178

Renouvelant elle aussi les approches classiques, Naïma Ghermani étudie le problème politique que posait à la société allemande la suppression du culte des saints. Partant du constat que, avant Luther, la communauté chrétienne et la communauté civique ne formaient qu'un seul corps, unies dans la communion des morts et des vivants, elle montre que la disparition des saints protecteurs des territoires laissa un vide que les princes s'empressèrent de combler. La « mission sacrificielle » du prince fut ainsi mise en scène dans certains tombeaux édifiés au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle. Placés dans le chœur de l'église, ces monuments figurent les princes saxons dans une attitude chevaleresque de soumission à Dieu et de don de soi. On assiste, dès lors, à une sanctification de la fonction princière qui va au-delà de l'éthos exigé par le réformateur.

Une chronologie se dégage des différents textes présentés. Le « saint d'État » apparaît précocement dans le monde protestant. Naïma Ghermani indique que les princes allemands font l'objet de biographies qui les présentent, dès les années 1540, comme autant de figures agissantes de la Réformation. Philippe de Hesse manipule habilement l'image d'Élisabeth de Thuringe, canonisée en 1235. Elle est désignée comme l'ancêtre de la maison de Hesse sur un édifice de 1542. Dans le même temps, le landgrave fait déplacer les reliques de l'église Sainte-Élisabeth de Marbourg qui accueillait un important pèlerinage. Tout en la privant d'un culte, Philippe de Hesse récupérait la gloire de la sainte à son profit personnel. Dans les pays catholiques, si les cultes princiers sont réactivés à la fin du XVI^e siècle, le « saint d'État » semble surtout vivre un âge d'or entre 1610 et 1650. L'étude minutieuse de Michel Merle met en lumière l'impulsion en deux temps donnée à la cause du bienheureux Amédée IX de Savoie. Les *vitae* commandées dans les années 1550 aux historiographes de la cour brossent une sainteté proverbiale, autour du lieu hagiographique du prince charitable. Le duché est alors repris en main par le duc Emmanuel-Philibert. Puis, aux alentours des années 1610, Charles-Emmanuel I^{er} abandonne l'emblème du centaure et la devise « opportune » qui symbolisait sa virtuosité politique, pour adopter l'image du bienheureux Amédée, protecteur de la dynastie. Il engage résolument la cause avec le soutien, à Rome, du cardinal Maurice de Savoie. Les contraintes financières liées au conflit de la Succession de Mantoue entraînent la suspension provisoire de la procédure.

En revanche, les campagnes militaires encouragèrent le recours au patronage de puissances tutélaires. Cécile Vincent-Cassy replace ainsi l'invocation de la protection de saint Michel par la Monarchie hispanique dans le contexte de l'affrontement avec la Catalogne et avec le Portugal. De la même façon, les chapitres de Damien Tricoire et d'Annick Delfosse insistent tous deux sur le rôle moteur de la guerre dans l'adoption des patronages mariaux. Dans les Flandres espagnoles, la crainte de l'avancée des armées françaises favorise l'invocation de l'Immaculée Conception. En Bavière, le patronage marial perd son statut de fête dynastique et connaît une étatisation croissante au cours de la guerre de Trente ans. Il envahit la symbolique politique : un concert de publications, d'estampes, de blasons, de drapeaux, de médailles et de pièces de monnaie se réclament de la Vierge protectrice de la Bavière. La dimension étatique du patronage marial français n'est pas moins forte. Le « vœu de Louis XIII » est précédé d'une lettre patente, signée le 10 février, qui exige la consécration d'une chapelle principale à la Vierge dans toutes les églises du royaume¹⁷.

Damien Tricoire défend une thèse importante et novatrice. Prenant le contre-pied des analyses de Jean Delumeau, il assimile la Réforme catholique du début du XVII^e siècle à une entreprise de désangoissement eschatologique, dont le patronage marial, sous l'égide du prince, serait un élément central. Le reflux de l'iconographie de la *Mater dolorosa* au bénéfique du Couronnement de la Vierge ou de sa Conception immaculée suggère que Marie n'offre plus une protection contre un Dieu terrible et lointain. Elle participe désormais à sa puissance divine. La piété mariale du souverain provoque le rapprochement de son royaume et du Ciel. Cette interprétation a le mérite de rappeler que le temporel et le spirituel sont, à l'époque moderne, distincts mais non séparés. Elle exagère peut-être le caractère harmonieux des relations entre les deux sphères, en un temps où l'autorité publique revendique l'arbitrage exclusif des conflits religieux contre les prétentions romaines¹⁸.

David El Kenz rappelle que la compétence juridique des tribunaux royaux en matière d'hérésie a suscité des résistances en France, dans toutes les Églises. Certes, la sainteté catholique et le martyr protestant divergent sur la question de la médiation : les martyrs huguenots n'ont pas d'autre modèle et guide que le Christ, tandis que les pères du concile de Trente réaffirment la centralité

17 La généalogie du vœu de 1638 montre toutefois que l'initiative ne provient pas de la monarchie mais du Père Joseph et des prières des bénédictines du Calvaire, redoublées par les défaites de 1635. Voir Benoist Pierre, *Le Père Joseph. L'éminence grise de Richelieu*, Paris, Perrin, 2007, p. 299.

18 Voir la synthèse récente de Sylvio de Franceschi, « L'État peut-il surmonter les affrontements religieux ? », dans Michel Figeac (dir.), *Les Affrontements religieux en Europe. Du début du XVI^e siècle au milieu du XVII^e siècle*, Paris, Cned-Sedes, 2008, p. 77-100.

de la médiation ecclésiale. Cependant, les uns et les autres se rejoignent paradoxalement sur un point : l'aspiration à l'autonomie face à la mainmise royale sur les affaires religieuses.

Ajoutons que la reconnaissance de la sainteté princière au cours de la première moitié du XVII^e siècle peut aussi être regardée comme une leçon, sinon une mise en garde adressée par l'Église à la monarchie. Évoquons par exemple une béatification éloquente survenue en 1585, celle du prince Herménégilde, suivie de sa canonisation par Urbain VIII en 1639. La légende de ce chef wisigoth du VI^e siècle se prête à diverses interprétations, plus ou moins compatibles avec les prétentions absolutistes¹⁹. Herménégilde avait été mis à mort sur l'ordre de son père, le roi arien Léovigilde, en raison de sa conversion au « catholicisme ». L'évocation de ce martyr, souvent mis en scène dans les collèges jésuites d'Allemagne et de France, souleva des questions redoutables aussi longtemps que le souvenir des thèses tyrannicides demeura vivace.

180

Par ailleurs, quand on l'envisage sur la longue durée, l'histoire mêlée de la sainteté et de l'État s'apparente à une succession de divorces, de retours en grâce et d'équivoques. Marie-Céline Isaïa l'a récemment montré à travers l'exemple de saint Remi, dont l'hagiographie fut tour à tour exploitée au bénéfice des aristocrates, d'un projet politique de monarchie contractuelle, et enfin, passé l'an Mil, des prétentions du clergé local²⁰. Pour l'Ancien Régime, Jean-Marie Le Gall a souligné l'embarras causé par le culte de saint Denis aux partisans de l'absolutisme. L'apôtre de la Gaule rappelait fâcheusement aux rois de France l'antériorité de la christianisation du pays sur l'avènement de la monarchie, en un temps où l'ancienneté avait valeur de légitimité. L'échec du procès de béatification de Jacques II Stuart, au début du XVIII^e siècle, suggère que l'âge d'or du saint d'État fut une parenthèse assez vite refermée. La cause, poussée par les jésuites vers 1702-1703, fut mollement défendue à Versailles où la bigoterie du défunt agaçait les courtisans²¹. N'est-ce pas le triomphe des tendances absolutistes qui avait entraîné le dépassement, puis la répudiation d'un modèle de sainteté ?

19 La version théâtrale du jésuite Nicolas Caussin, publiée à Paris en 1620, conteste l'image d'un Herménégilde révolté et met l'accent sur sa force de caractère. Le martyr refuse de se rebeller contre les lois du sang et du trône. Un des chefs d'accusation porté contre lui est sa liaison avec une puissance extérieure. Jean-Marie Valentin y voit une allusion au maintien de l'alliance espagnole, dont Caussin était partisan (*Les Jésuites et le théâtre (1554-1680). Contribution à l'histoire culturelle dans le Saint-Empire romain germanique*, Paris, Desjonquères, 2001, p. 489-494).

20 Marie-Céline Isaïa, *Remi de Reims. Mémoire d'un saint, mémoire d'une Église*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

21 Bernard Cottret, « La sainteté de Jacques II Stuart et les miracles d'un roi défunt », *Revue de la Bibliothèque nationale*, n° 46, 1972, p. 23-81.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	7
Alain Tallon	

Introduction	11
Florence Buttay & Axelle Guillausseau	

Première partie

SAINTETÉS ET COMMUNION DES SAINTS DANS L'EUROPE DU XVI^e SIÈCLE

Le théâtre des saints modernes : la canonisation à l'âge baroque	23
Miguel Gotor	

Les saints de la communion avec le Christ : hybridations entre Églises et États dans le monde calviniste dans les années 1560	35
Cornel Zwierlein	

Les martyrs protestants du royaume de France face au concile de Trente : affrontement et convergence	51
David El Kenz	

Deuxième partie

LES PATRONAGES NATIONAUX (XVI^e-XVII^e SIÈCLES)

À la quête de l'universel : constructions étatiques et patronages mariaux en Bavière et en France (de 1600 à 1660 environ)	75
Damien Tricoire	

Saint Michel et la Monarchie hispanique. L'invocation de la protection angélique en 1643	91
Cécile Vincent-Cassy	

Le patronage immaculiste des Pays-Bas : une consécration manquée	107
Annick Delfosse	

Troisième partie

L'ÉTAT PRODUCTEUR DE FIGURES DE SAINTETÉ (XVI^e-XVII^e SIÈCLES)

Des princes plutôt que des saints ? Protestantisme, pouvoir politique et sainteté dans l'Allemagne du XVI ^e siècle	123
Naïma Ghermani	

Le portait du saint prince : les représentations du bienheureux Amédée IX de Savoie durant la seconde moitié du règne de Charles-Emmanuel I ^{er} (1612-1630) ..	137
Michel Merle	

184

Thomas More, saint ou chancelier ?	153
Cédric Michon	

CONTRE-POINT

Du « saint dynastique » au « saint d'État »	173
Éric Suire	

Crédits photographiques	181
Table des matières	183

Lorsque Mary MacKillop a été canonisée en octobre 2010, la presse de Sydney s'est félicitée de cette première sainte : il manquait un saint à l'Australie pour être une véritable nation. Ce très récent exemple, dans un pays où le catholicisme n'est pas majoritaire, montre la force et la persistance étonnante des rapports entre politique et sainteté. C'est cette idée de « saint d'État », paradoxale et, dans une certaine mesure, provocatrice, qu'ont été invités à soumettre à leur grille d'analyse les historiens qui ont participé à ce livre : il s'agissait d'interroger l'appropriation et la production de figures de sainteté par les États dans l'Europe tridentine en transcendant les frontières confessionnelles.

Partant de la redéfinition de la sainteté au temps du concile de Trente, cet ouvrage souligne à quel point les enjeux théologiques et politiques s'entremêlent. La réflexion porte à la fois sur les fonctions des saints, sur les autorités capables de reconnaître les signes de l'élection divine, mais aussi sur la portée des modèles et des figures de la sainteté. En effet, s'impose le constat que, malgré les divergences et quelles que soient les spécificités des conceptions de la sainteté, la dimension universelle du saint est partout renforcée. Ainsi, les patronages étatiques sont choisis plutôt dans le panthéon de l'Église universelle que dans les figures locales ou nationales. Cependant, cet universalisme est davantage porté par les États quitte, dans le monde catholique, à contester les règles fixées par Rome ou à s'en jouer. Au temps du concile de Trente, la communauté des sujets doit être plus que jamais une communauté de fidèles, mais dont l'État et, surtout, les princes tendent à assumer davantage le rôle de guide spirituel face à la « monarchie pontificale ».

Illustration de couverture : Antoine Caron (1520-1599), *L'Arrestation et l'exécution de Sir Thomas More en 1535*, détail, huile sur toile, Musée de Blois © Giraudon/The Bridgeman Art Library