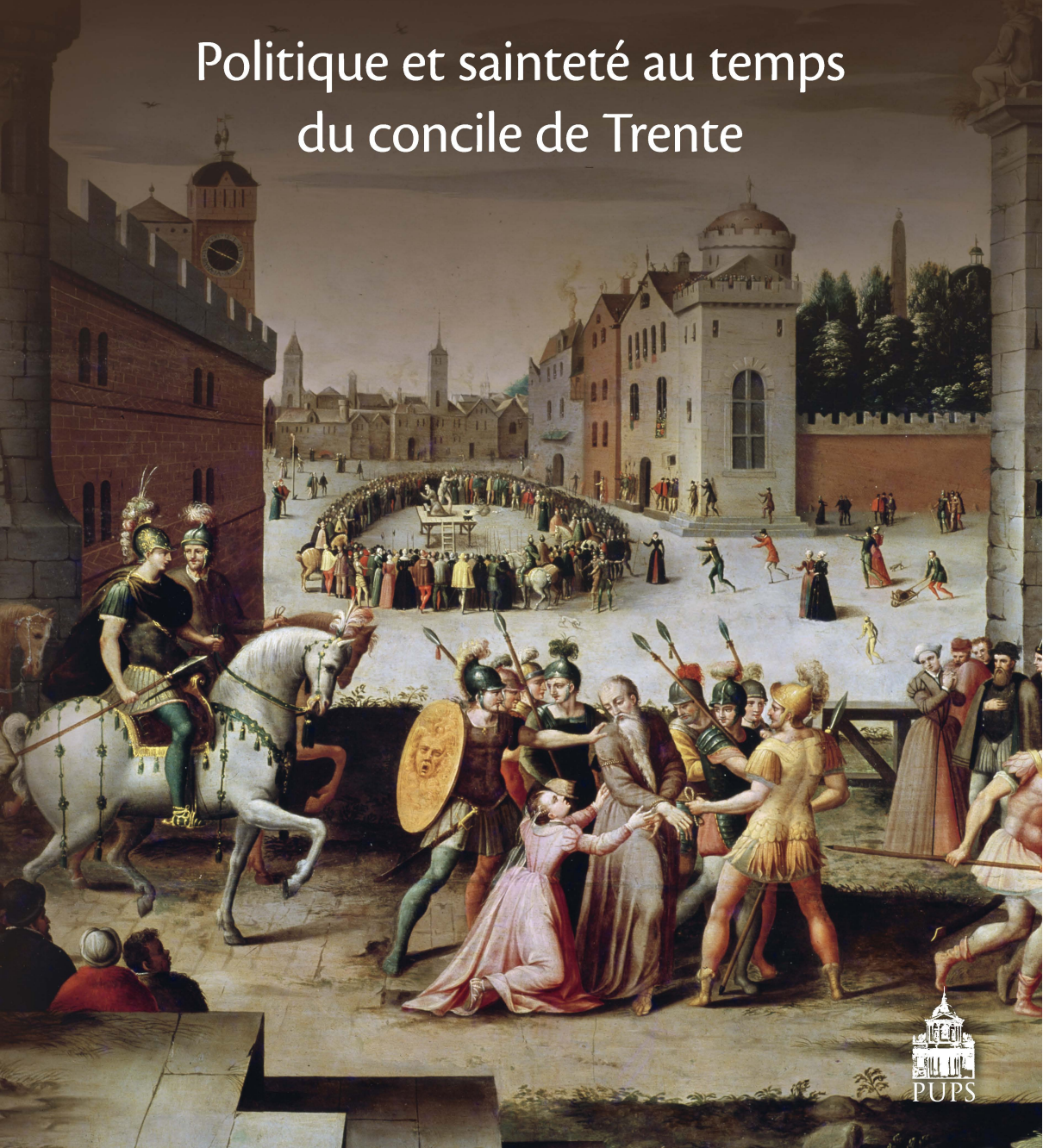


Florence Buttay & Axelle Guillausseau (dir.)

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 monstret 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'appropriier 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.), *Bekanntnis 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, xvii^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)

DEUXIÈME PARTIE

Les patronages nationaux
(XVI^e- XVII^e siècles)

L'étude de la « fabrique des saints » dans le monde catholique à l'époque moderne conduit à souligner une centralisation romaine qui s'accompagne d'une mise en valeur de la dimension universelle des saints. Le pouvoir pontifical réaffirme en effet son rôle exclusif dans l'élévation aux honneurs des autels et s'attache à promouvoir des figures qui doivent (et peuvent) être vénérées par tous. Or, les ^{XVI}^e et ^{XVII}^e siècles sont marqués par de grandes vagues de renouvellement des patronages nationaux ; de nombreuses communautés politiques se (re)placent alors sous la protection d'une puissance tutélaire et font le vœu d'invoquer collectivement soit des figures dynastiques ou locales, soit des saints universels comme la Vierge, patronne *a priori* a-politique, a-nationale.

La réflexion engagée ici autour de ces saints proposés comme guides à des communautés de sujets pensées d'abord comme des communautés de fidèles vise à poser sous un angle différent la question des rapports entre universalisme et localisme. Les patronages sont ici analysés à travers le double prisme du choix des figures et des mécanismes par lesquelles elles sont imposées ; sont considérés dans un même mouvement les enjeux qui fondent le recours à un patron universel ou à un saint plus local et la légitimité de l'autorité qui fait ce choix.

Une telle démarche conduit en réalité à souligner la complexité des relations entre guide des fidèles et guide des sujets et à se demander si cette tendance à une nationalisation de la conduite spirituelle de la communauté remet en cause le désir d'universalité.

SAINT MICHEL ET LA MONARCHIE HISPANIQUE.
L'INVOCATION DE LA PROTECTION ANGÉLIQUE EN 1643

Cécile Vincent-Cassy
Université Paris XIII-Nord

Dans les années 1640, le soleil se couche sur les royaumes de la Monarchie hispanique. C'est ce que ressent et exprime le chanoine de Grenade Cecilio de León y Quirós, auteur d'un sermon sur l'archange saint Michel imprimé en 1643¹. Il n'est pas une voix isolée. Les sujets du roi Philippe IV se lamentent en chœur sur les désastres de la guerre déclenchée au Portugal et en Catalogne par les rebelles, alliés à la France de Richelieu. Ils déplorent la décadence de leur « nation » attaquée de toutes parts. Au même moment, la question que se posent les plus hautes sphères du pouvoir, à commencer par le monarque, est celle de maintenir ou non une politique confessionnelle, défendue depuis la paix de Cateau-Cambrésis (1559). Or, le grand ennemi de la Monarchie, le Royaume de France, se définit désormais de façon univoque comme une puissance catholique ayant écrasé toute dissidence religieuse. Dans le conflit qui l'oppose à la Fille aînée de l'Église, la poursuite de la politique confessionnelle par Philippe IV tient donc plus du discours que de la réalité, même s'il est vrai que l'un et l'autre sont toujours intrinsèquement liés. Et dans la mise en œuvre de toute propagande, surtout en temps de guerres, l'invocation des saints tient une place toute particulière. En recourant à tel ou tel patronage, il s'agit de tenter de s'attirer les faveurs du ciel. Le calcul est simple : en cas de victoire sur le champ de bataille, preuve sera faite de sa protection spéciale. L'enjeu est crucial en 1640 ou en 1643 tant les sujets de la Monarchie hispanique sont convaincus du contraire. Les saints sont pour eux un dernier recours, mais aussi le plus puissant. Mais à qui se vouer en une telle crise ? On peut s'attendre à ce que la figure de saint Jacques *matamoros*, patron de l'Espagne, soit mise à l'honneur dans un discours politico-patriotique généralisé.

¹ Cecilio de León y Quirós, *Solemne invocacion del supremo serafin S. Miguel [...] para que asista y patrocine las armas de España [...] contra sus rebeldes e invasores, lo predicó en la Iglesia metropolitana de Granada Cecilio de León y Quirós en ocho de mayo de mil seiscientos y quarenta y tres*, Granada, Francisco Sánchez et Baltasar de Bolibar, 1643.

On est surpris de constater qu'alors que la guerre fait rage en Catalogne et aux frontières du Portugal, le 17 mars 1643 le Conseil du roi d'Espagne adresse une lettre aux villes de Castille dans laquelle il les informe du vote d'une nouvelle fête liturgique : celle de l'Apparition de l'archange saint Michel, qu'Urbain VIII a fait supprimer du calendrier universel par la bulle *Universa Per Orbem* du 13 septembre 1642².

92

Le royaume réuni en *Cortes*, répondant à la piété de Sa Majesté et en raison de Sa dévotion a décidé par vote que l'Apparition de l'archange saint Michel sera célébrée et qu'elle deviendra une fête du calendrier, le 8 mai, et que l'on organisera une procession générale vers l'église de sa vocation ou en son absence vers l'église principale, et que l'on jeûnera la veille de ce jour, et que l'on établira cela et qu'on le fixera, afin que cela soit fait tous les ans dans les villes, *villas* et villages de ces royaumes et de leurs territoires, avec la plus grande dévotion et la plus grande rapidité possibles, ce dont les archevêques, les évêques et les prélats ont été informés [...]. Et ceux-ci tiendront le Conseil du Roi informé de l'exécution de la décision, et de la forme qu'ils auront donnée aux festivités pour l'avenir³.

Conscients d'être dans un état d'urgence, les différents évêchés de la Couronne de Castille répercutent la demande royale. Citons par exemple l'édit rédigé par Jacinto de Sevilla, par délégation de l'archevêque de Séville, en date du 20 avril 1643, soit un mois seulement après l'envoi de la missive royale : la décision du monarque est immédiatement exécutée⁴. L'invocation

2 Je remercie Annick Delfosse d'avoir attiré mon attention sur le décret *Universa Per Orbem*, par lequel le pape Urbain VIII redéfinit les fêtes obligatoires.

3 Juan Eusebio Nieremberg, *De la devoción y patrocinio de San Miguel*, Madrid, María de Quiñones, 1643, s. p. : « *El Reino junto en Cortes, correspondiendo a la piedad de su Majestad, y por devoción suya ha votado que sea día festivo, y se celebre el de la Aparicion del Arcangel san Miguel, que es a ocho de Mayo, y en el se haga Procession general a la Iglesia que huviere de su vocacion y sino a la mas principal, y que se ayune su vispera: y que esto se establezca y assiente, para que se haga todos los años en las Ciudades, Villas y Lugares destos Reinos, y subditos dellos, con la mayor devocion, y celebridad que fuere posible, de que se ha dado aviso a los Arçobispos, Obispos y Prelados dellos [...]. Y avisareis al Consejo como lo aveis puesto en execucion, y en la forma que quedare establecido para adelante* ». Juan Eusebio Nieremberg transcrit cette lettre à la fin de son ouvrage. Dans cette note comme par la suite, les traductions sont de nous.

4 Édité adressé aux fidèles de l'archevêché de Séville, 20 avril 1643, *Real Academia de Historia*, 9/3674(44) : « Nous le docteur don Jacinto de Séville, du Colegio Mayor de San Ildefonso, de l'Université d'Alcalá de Henares, bénéficiaire de la Sainte Église métropolitaine de Séville, Inquisiteur ordinaire et vicaire général de la Sainte Église et de son archevêché, en délégation de Monseigneur, le très Éminent Monsieur don Gaspar de Borja y Velasco, cardinal de la Sainte Église de Rome, évêque d'Albano, archevêque de Séville, *electo* de Tolède, primat

de la protection angélique semble même venir, au moins en partie, des territoires eux-mêmes. Les processions en l'honneur de saint Michel avaient en effet commencé avant l'édit royal. Par exemple, dans la ville du Guadalquivir, la confrérie du Saint-Sacrement, sise dans la cathédrale, en avait déjà organisé une le 24 février⁵. Le saint archange était devenu indispensable à la Monarchie...

Mais à la Cour aussi, depuis le début du xvii^e siècle, des voix réclamaient que l'on s'en remît à la protection de saint Michel. La demande faite par Philippe IV aux villes et diocèses de la Couronne de Castille est liée plus particulièrement à l'intervention, en 1643, de celui qui se présente comme

des Espagnes, du Conseil d'État de Sa Majesté, président du Conseil suprême d'Aragon, et ambassadeur ordinaire de Sa Majesté à Rome, Nous faisons savoir aux fidèles de tous les états et de toutes les conditions résidant et habitant dans cette ville et dans cet archevêché qu'en réponse aux difficultés que ce Royaume traverse à cause de la déloyauté de ses sujets rebelles, et d'autres princes qui s'y sont alliés, et parce que le Roi notre seigneur (que Dieu le garde), comme Monarque pieux et catholique, reconnaît qu'il a besoin du secours divin et de la faveur divine pour avoir plus de réussite dans la juste défense qu'il entreprend avec ses armes royales, pour les obtenir il a choisi comme avocat et intercesseur le glorieux archange saint Michel, prince de tous les Esprits célestes, et patron de l'Église universelle. Et pour obliger davantage le suprême Séraphin, Sa Majesté a demandé que le Royaume réuni en *Cortes* vote la fête de l'Apparition du glorieux archange, le 8 mai, que la veille de cette fête soit jeûnée et que ce jour lui-même on suive ses royales volontés. Tout cela fut voté par le Royaume, ce que Sa Majesté a rapporté dans ses Lettres à tous les princes ecclésiastiques et à tous les chapitres des églises cathédrales de cette Couronne, et à son Éminence Monseigneur le cardinal, afin que l'on ordonne d'exécuter cette décision, comme cela est fait ici. En conséquence, usant du pouvoir et de la faculté que le Droit nous concède, et en accord avec Monsieur le Doyen et Messieurs les membres du Chapitre de la Sainte Église de cette ville, et avec les députés des Rites nommés selon le droit pour cet effet dans des cas semblables, Nous ordonnons que pour cette année, et seulement pour cette année, le temps que l'on détermine autre chose, le dit jour qui est un vendredi 8 mai, où l'Église célèbre la fête de l'Apparition du glorieux archange saint Michel, soit un jour férié de précepte, comme les autres fêtes ; et que l'on célèbre la fête, les vêpres, la messe, que l'on prononce le sermon, et que l'on fasse la procession générale dans la forme la plus adéquate : nous laissons le choix de cette dernière à la prudence et au jugement de nos vicaires, dans les villes, villas et villages de cet archevêché. Et pour qu'on œuvre partout selon la convenance, nous enjoignons les fidèles de cette ville et de cet archevêché et leur commandons de demander par de ferventes prières au Seigneur notre Dieu et au glorieux Archange tout ce que Sa Majesté requiert. Et nous ordonnons que cette lettre et cet édit général soient lus et rendus publics dans la sainte église et dans les autres églises de cette ville et de cet archevêché, et que la lettre soit transcrite et affichée sur les portes, pour que son contenu soit de notoriété publique. Fait dans la ville de Séville dans les appartements de l'archevêché de Monseigneur son Éminence le cardinal, scellée du sceau de ses armes et signée de notre main, et de celle du secrétaire de sa Dignité, le 20 avril 1643 ».

5 Fernando Bouza Álvarez, dans *Papeles y opinión. Políticas de publicación en el Siglo de Oro*, Madrid, C.S.I.C., 2008, p. 152-153, cite l'affiche imprimée à Séville en 1643 par laquelle la confrérie du Saint-Sacrement annonce qu'elle va célébrer la fête du saint archange par l'exposition du Saint-Sacrement, un sermon, une communion des membres de la confrérie et une procession hors de la cathédrale.

le frère de Sebastián de Tovar. Ce dernier, rappelle Severo de Tovar, avait proposé le patronage de saint Michel à Philippe III en 1614, après avoir eu une vision de l'archange lui apparaissant comme celui par lequel Dieu voulait remédier aux maux de la Couronne d'Espagne. La requête était restée lettre morte, jusqu'à ce que Severo de Tovar fit publier son *Memorial* en 1643⁶. On apprend aussi dans l'ouvrage du célèbre jésuite Juan Eusebio Nieremberg sur saint Michel qu'à l'instigation d'un certain fray Gabriel de la Anunciación la demande avait été renouvelée en 1642. Celui-ci avait envoyé une lettre à Nieremberg et à la reine Élisabeth de Bourbon en ce sens. Il y affirmait avoir eu une révélation divine de la volonté de remédier aux maux de ces royaumes (« *remediar estos reinos* ») par l'intermédiaire du saint archange Michel. Nieremberg présente son ouvrage comme une réponse à la missive de fray Gabriel de la Anunciación⁷. Il indique que l'invocation de saint Michel entre dans le cadre de l'énoncé des principes et règles à suivre pour espérer des événements heureux⁸.

Un nombre relativement abondant d'imprimés est issu de la requête royale. Toute la Couronne s'en remet à saint Michel comme protecteur de la dernière chance. Des copies imprimées d'une « lettre sans auteur » circulent pour inviter non seulement les soldats et leurs commandants, mais aussi les fidèles des villes de Castille, à prier l'archange. Pour ce faire, la lettre préconise de peindre saint Michel sur toutes les portes des principales cités et sur celles des églises⁹. En somme, en 1643, la dévotion angélique essaimait partout sur les territoires de la Couronne de Castille¹⁰. Cecilio de León y Quirós rédige notamment la *Solemne invocacion del supremo serafin S. Miguel*¹¹. En outre, des sermons lui sont consacrés jusqu'à

6 Severo de Tovar, *Memorial dado a la Católica Majestad del Rey [...] Felipe IV sobre la invocación, y devoción del Glorioso Arcángel S. Miguel Capitán General de los Ejércitos del Cielo [...] para conservar la plaza de la Mámora conquistada en aquella sazón. Convenía mudarle el nombre en el de San Miguel*, Madrid, Juan Sánchez, 1643. L'auteur reproduit la lettre de son frère Sebastián de Tovar.

7 Juan Eusebio Nieremberg, *De la devoción y patrocinio de San Miguel*, op. cit., « Avant-propos adressé aux royaumes d'Espagne » (« *Razón de este libro a los Reinos de España* »), s. p.

8 *Ibid.*

9 Sur ce point, voir encore Fernando Bouza Álvarez, *Papeles y opinión. Políticas de publicación en el Siglo de Oro*, op. cit., p. 154.

10 Réponse des royaumes au roi Philippe IV, s.d. [1644], Biblioteca Universitaria de Zaragoza, G-74-182(1) : « *Señor. Vuestra Magestad [...] queriendo mostrar la gran devocion que tiene el glorioso San Miguel [...] mandó el año pasado por sus cartas a las iglesias, prelados y ciudades destos reinos que recibiesen por protector dellos al santo arcángel juntamente con el apóstol Santiago* ». Il ne nous a pas été possible de consulter ce document.

11 Cecilio de León y Quirós, *Solemne invocacion del supremo serafin S. Miguel*, op. cit.

la fin du xvii^e siècle, de Ceuta (1648)¹² à Valladolid (1660)¹³, en passant par Santiago de Guatemala (1672)¹⁴.

L'OUVRAGE DE JUAN EUSEBIO NIEREMBERG PUBLIÉ EN 1643

Dans l'ensemble de la production littéraire envisagée ici, il faut faire une place à part à l'œuvre déjà citée de Juan Eusebio Nieremberg, particulièrement investi dans la défense de la dévotion à saint Michel¹⁵. Ce jésuite d'origine allemande, né en 1595 et mort en 1658, fut un théologien de Cour. Par cette expression, nous allons à l'encontre de ce que son biographe Hugues Didier affirme¹⁶. Selon ce dernier, Nieremberg aurait été l'homme de l'étude, de l'obéissance, de la pauvreté et de la modestie plutôt qu'une figure de la Cour. Hugues Didier discute aussi l'idée d'une conscience nationale de Nieremberg, et même qu'il parlât allemand. Mais, à l'examen des faits, la question de son « austrohispanisme » mérite discussion. Le théologien adhéra sans aucun doute à l'idéal politique de la branche autrichienne de la Maison d'Autriche. En somme, Nieremberg fut indéniablement une figure de la société de Cour, avec toutes les contradictions qu'elle suppose : un homme investi dans l'étude, mais aussi un auteur de textes d'un genre hybride, entre politique et dévotion. Philippe IV s'appuya sur ces derniers pour conduire sa politique religieuse. Les traités « historiques et patriotiques » du jésuite, qu'Hugues Didier n'a pas pris en considération dans son *Vida y pensamiento de Juan Eusebio Nieremberg* précisément parce qu'ils n'expriment pas sa pensée théologique, sont ceux qui nous intéressent : *Corona virtuosa*, *Virtud*

12 *Oración panegírica, dicha a el Glorioso General de los Ejércitos Angélicos [...] San Miguel Arcángel el día que le votó por su patrón la [...] Ciudad de Ceuta, en su Catedral, que fue a los 15 de mayo [...] año 1648*, Málaga, Antonio René, a instancia del Senõr Provisor de la Ciudad de Ceuta, 1648.

13 Francisco del Espíritu Santo, O. M., *Sermon que el día de la aparición del invictísimo San Miguel Arcángel a la celebridad que por especial voto, como a protector y caudillo de las armas de España, le consagra la ciudad de Valladolid, dixo [...] Fr. Francisco del Espíritu Santo [...] en su colegio de Mercenarios Descalzos*, Salamanca, José Gómez de los Cubos, 1660.

14 José de Baños y Sotomayor, *Oración panegírica en la fiesta solemne que haze [...] la ciudad de Santiago de Guatemala al arcángel S. Miguel el día de su aparición por el buen suceso de las armas católicas de España*, s. l., s. n., s. d. [1672].

15 Les pages qui suivent reprennent en partie un développement élaboré dans « L'ange et le favori. Entre littérature politique et littérature de dévotion », dans Hélène Tropé (dir.), *La Représentation du favori dans l'Espagne de Philippe III et de Philippe IV*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 31-50.

16 Hugues Didier, *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg*, trad. de M. Navarro Carnicer, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca – Fundación universitaria española, 1976.

coronada et *Devoción y patrocinio de San Miguel*. Sans nul doute, la différence de perception que nous avons de Nieremberg dépend de la prise en compte de ce corpus, en particulier du troisième titre¹⁷.

La censure de l'ouvrage intitulé *De la devoción y patrocinio de San Miguel* date du 28 mars, neuf jours seulement après l'envoi de la lettre de Philippe IV enjoignant les villes de la Couronne de Castille de se placer sous la protection de l'archange Michel. La *aprobación*, rédigée par frère Agustín de Castro, prédicateur de Sa Majesté, éclaire le rôle que le roi assigna à Nieremberg : celui d'aider à la piété par ses écrits. En réponse à ce qui apparaît incontestablement comme une commande royale, Nieremberg écrivit le livre de la dernière chance face au *declinar*, à la perte de la Monarchie. En d'autres termes, la plume du jésuite était une arme de combat politique pour le souverain.

96

Les arguments de Nieremberg pour justifier le recours à saint Michel en Espagne ne manquent pas. Le jésuite passe en revue les royaumes des Écritures et ceux de l'Histoire (dont la France) qu'il a protégés. Il évoque ensuite la dévotion que les rois wisigoths avaient pour lui, puis celle des Habsbourg. Il finit en exprimant quels seront les effets de son invocation : ôter les péchés dont les sujets et le roi de la Monarchie hispanique se sont rendus coupables, attirant la colère de Dieu sur eux. Le traité se conclut par trois prières adressées à l'archange. La première est prononcée pour le roi, sa famille et son armée ; la deuxième pour le « royaume d'Espagne » et enfin la troisième, plus générale, est destinée à être utilisée par les fidèles pour demander le salut de leur âme. Nieremberg prend acte du danger qui cerne l'Espagne, en guerre sur plusieurs fronts. On sent dans son livre qu'il partage la conscience du péril avec tous ses concitoyens. Il demande à saint Michel qu'en tant que capitaine des armées de Dieu, il défende le royaume d'Espagne contre ses ennemis, qu'en tant qu'ange de paix, il y rétablisse l'union et la concorde, que, comme magistrat de Dieu et juge suprême, il le garde dans la justice, mais en faisant taire les rebelles de la Monarchie, présentés comme aussi rebelles que les anges que l'archange combat¹⁸.

Récupérant le lignage wisigothique de Philippe IV dans la dédicace qu'il lui adresse, il confie au monarque la mission que l'histoire a assignée aux rois goths Récarède et Rodolphe I^{er} : celle de restaurer et de réparer ses royaumes (« *reformat y reparar sus Reynos* »). Pour ce faire, explique-t-il, il faut que Philippe IV se place sous le patronage de saint Michel, qui l'aidera sur le front des guerres de

17 Malgré tout, Didier affirme que Juan Eusebio fut un nostalgique de l'Allemagne médiévale et de l'idéal politique du Saint-Empire romain germanique, exalté dans *Corona virtuosa*. Voir Hugues Didier, « Alemania y España en Juan Eusebio Nieremberg », dans *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg*, op. cit., p. 70-118.

18 Juan Eusebio Nieremberg, *De la devoción y patrocinio de San Miguel*, op. cit., p. 269.

Catalogne et du Portugal. C'est pourquoi le monarque doit le prendre pour intercesseur auprès de Dieu, à l'image de Dieu lui-même, qui en a fait son *privado*, son favori, désigné parmi tous les anges et les saints. Nieremberg défend l'idée que saint Michel aidera le souverain à purifier ses royaumes, à l'instar de ce qu'il avait fait pour Récarède, qu'il avait incité à abandonner l'arianisme en lui apparaissant après un jeûne de trois jours. L'archange saint Michel assistera Philippe IV dans le gouvernement de ses royaumes, en conduisant invisiblement ses sujets à faire pénitence, à changer leurs habitudes et leur vie de péché, en bref à se hisser au niveau qu'exige son patronage lui-même : sa protection appelle et implique à la fois la réforme morale.

Si l'on observe la chronologie des publications du jésuite, *De la devoción y patrocinio de San Miguel* est une suite au *Tratado de la Causa y Remedio de los males publicos*. Prolongeant et particularisant en effet le propos du traité publié en 1642, il développe en 1643 l'idée de la perte du patronage : il se fait l'interprète d'une Espagne persuadée d'avoir été abandonnée par le royaume céleste.

SAINT JACQUES ET L'ARCHANGE

Les guerres qui font rage sont assimilées à des guerres saintes. Dans ce contexte, l'Espagne devrait recourir d'abord et avant tout au patronage de saint Jacques. Or, saint Michel apparaît ici. La protection de l'archange saint Michel est invoquée comme le fut celle de saint Jacques à Clavijo le 23 mai 844 alors que tout était perdu pour le camp des chrétiens. Lors de cette bataille, d'après la légende, saint Jacques aurait intercédé auprès de Dieu pour que les troupes du roi Ramiro I^{er} d'Asturies gagnassent contre les musulmans. Mais à mieux y regarder, saint Jacques est présenté par Nieremberg comme maître de camp de l'armée de saint Michel¹⁹. On voit que, dans son propos, le saint patron de l'Espagne n'est pas destiné à être remplacé par l'archange. C'est d'ailleurs chose impensable. Saint Jacques *matamoros* et saint Michel sont appelés à bouter ensemble les hérétiques – les Français – hors d'Espagne. La dévotion du saint archange, qu'il faut encourager, implique au contraire de « réveiller » le culte

19 *Ibid.*, s. p. : « *San Miguel como Capitan General de los exercitos de Dios, cometio al santo Apostol sus vezes, entregandole un Tercio de Angeles, que acaudillandolos Santiago por orden de san Miguel, como constará en el discurso desta obra, por el privilegio de sus grandes officios, dieron la vitoria a los Españoles* » (« Saint Michel, en tant que capitaine général des armées de Dieu, délègue ses pouvoirs au saint apôtre, lui confiant un *tercio* d'anges. Ceux-ci, placés sous le commandement de saint Jacques par ordre de saint Michel, en raison du privilège de leurs grandes fonctions, donnèrent la victoire aux Espagnols, comme le discours de cette œuvre l'exposera »).

de saint Jacques, « sous la protection duquel nous devons nous placer, ainsi que sous celle de saint Michel conjointement à celle de saint Jacques, puisque l'un et l'autre ont été si bénéfiques à l'Espagne »²⁰. C'est pourquoi en 1643 aussi, le lien avec ce dernier est renouvelé. Le *Voto de Santiago*, tribut contesté, payé par presque toute la Castille aux institutions jacobines, est institué comme offrande nationale et fixé au 25 juillet²¹.

98

Mais il est indéniable qu'à cette époque le recours à saint Jacques est perçu, somme toute, comme insuffisant, parce que les ennemis de l'Espagne catholique ont changé. Il faut recourir à une protection plus haute et qui, en outre, a fait les preuves de son efficacité pour d'autres royaumes en temps de guerre. L'Italie dès le VI^e siècle, la Lombardie, et surtout la France depuis Charlemagne, revendiquent saint Michel comme leur protecteur attitré. C'est le nom du saint archange que Jeanne d'Arc a inscrit sur son étendard²². Pendant la Fronde (1648-1652), Anne d'Autriche déclarera vouloir vivre sous la protection de saint Michel, que les rois de France, avant elle, ont toujours considéré comme leur protecteur particulier. Il faut donc que la Monarchie hispanique capte la protection que son adversaire arbore depuis des siècles. Il faut en outre souligner que Nieremberg, tout en rappelant que saint Michel protège les rois de France, assimile ces derniers à des ennemis de la foi : il exprime l'idée que si l'Espagne a besoin de l'Archange en ces années 1640, c'est parce qu'il est le chef des armées célestes qui a chassé les anges rebelles. Par le décret du 17 mars, et par sa mise en œuvre partout en Castille, la Monarchie fait une démonstration de force, manifestant du même coup son indépendance vis-à-vis du pouvoir de Rome. Saisissant l'occasion que lui fournit l'annulation de la fête de l'Apparition du calendrier universel par Urbain VIII seulement six mois plus tôt, Philippe IV s'approprie la figure du saint archange, célébré dans le cadre d'une fête particulière hispanique. Grâce à lui, la Couronne d'Espagne sera en mesure de combattre des Français qui dominant ses troupes en terres catalanes.

Mais il ne faut pas se hâter de conclure, simplement, à l'émergence de la dévotion à un « soldat du ciel », imposé comme acolyte de saint Jacques dans une situation inédite de conflits militaires au cœur du puzzle territorial

20 « *Del qual [Santiago] nos hemos de valer juntamente con san Miguel, y de san Miguel juntamente con Santiago, pues uno y otro han favorecido tanto a España* » (Juan Eusebio Nieremberg, *De la devoción y patrocinio de San Miguel*, op. cit., s. p.).

21 Ofelia Rey Castelao, *Historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de la una polémica histórica*, Santiago de Compostela, Universidad Santiago de Compostela, 1993.

22 Voir *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident : les trois monts dédiés à l'archange*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle et du Mont Saint-Michel, 27-30 septembre 2000, organisé par l'École française de Rome, l'Office universitaire d'études normandes de l'université de Caen et le Centro di studi micaelici e garganici de l'université de Bari, sous la direction de Pierre Bouet, Giorgio Otranto et André Vauchez, Rome, École française de Rome, 2003.

espagnol. Le décret royal du 17 avril s'inscrit dans le cadre d'un véritable plan de batailles d'invocations, et l'analyse révèle toute la complexité des liens entre le culte des saints et la sphère du politique. Deux jours après avoir promulgué le décret qui concerne saint Michel, Philippe IV demande à tous les territoires du royaume de Castille de s'en remettre à la Vierge Marie en célébrant une neuvaine en son honneur²³. En avril, une procession est organisée à Madrid en l'honneur de celle qui est en train de devenir de fait la patronne de la Monarchie catholique : la Vierge d'Atocha. Tout est mis en œuvre pour ne pas provoquer de rivalités entre les défenseurs des trois cultes. Nul n'a oublié, à l'époque, la vive polémique qui a vu s'affronter les défenseurs du patronage de sainte Thérèse d'Avila et les *santiaguistas*. Ces derniers ont finalement remporté la victoire en décembre 1628, lorsque le pape Urbain VIII a émis une bulle annulant le copatronage décrété en 1627. Mais les quinze ans de débat public autour de cette question, suscitée par l'idée que la protection de saint Jacques sur l'Espagne était devenue inefficace, ont laissé des traces. En 1643, plus que jamais, il faut éviter de diviser la « nation ». D'abord, les droits et les privilèges de chaque figure céleste sont strictement observés. L'invocation de saint Michel ne remet pas en cause la préséance mariale, non plus que la place, unique, du saint patron de l'Espagne. Il convient de souligner que le roi n'a pas demandé aux *Cortes* de voter le patronage de saint Michel, mais simplement d'invoquer sa protection spéciale en célébrant la fête de son Apparition le 8 mai – le saint archange ne peut faire l'objet d'une appropriation parce qu'il est le protecteur de l'Église universelle. La Vierge Marie, Michel et Jacques sont donc appelés à allier leurs forces pour sauver la Monarchie hispanique, en bonne entente. Les auteurs de sermon s'évertuent à l'expliquer. Cecilio de León y Quirós rappelle par exemple que l'Église de Grenade, placée sous la protection de la Vierge Marie, demande à celle-ci de commander à saint Michel d'assister l'Espagne²⁴. Il consacre aussi plusieurs chapitres à démontrer que le recours à l'intercession du saint archange n'est pas un outrage fait à saint Jacques²⁵.

Toujours est-il que, contrairement à celle de la Vierge Marie et du saint patron, l'invocation de saint Michel apparaît soudainement en 1643, rencontrant un succès non négligeable dans les différents diocèses dans la seconde moitié du

23 Jeffrey Schrader, *La Virgen de Atocha: los Austrias y las imágenes religiosas*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 2008, p. 90 : « Según el relato del cronista Antonio de León Pinelo, Felipe IV había estipulado que "cada ciudad, villa o lugar una vez cada año lo celebrasen un Novenario, sacando la imagen que mayor devoción que tuviese al cuerpo de su iglesia" » (León Pinelo, *Anales de Madrid*, Madrid, C.S.I.C., 1971, p. 327).

24 Cecilio de León y Quirós, *Solemne invocación del supremo serafín*, *op. cit.*, « Salutación », s. p.

25 *Ibid.*, fol. 13r et sq.

xvii^e siècle. La raison pour laquelle Philippe IV entend la requête du capucin Severo de Tovar adressée dans les années 1610 à son père Philippe III n'est peut-être pas seulement due au contexte de conflits armés et au choix d'un protecteur additionnel pour une Monarchie en proie au plus grand des dangers : la rébellion²⁶. Nieremberg développe une autre idée, qui permet de justifier la décision de recourir à la protection angélique. La figure de saint Michel, insiste-t-il, est celle de l'ange élu combattant des anges déchus, l'ange *favori* de Dieu.

L'ARCHANGE, LE FAVORI CÉLESTE

100 Il apparaît que l'invocation de saint Michel, ainsi défini comme favori céleste, au moment où Olivares a laissé vacante la place du favori terrestre, n'est pas due au hasard. D'ailleurs le lien entre la chute d'Olivares et le réveil de la dévotion pour l'archange saint Michel est clairement exprimé par Nieremberg. En parcourant la table des matières de son ouvrage, on peut avoir une vue d'ensemble de toutes les fonctions de gouvernement de la cité céleste qui sont attribuées à saint Michel. Il est président du royaume céleste et préfet du prétoire divin, patron du genre humain, patron de l'Église, « vice-Dieu » des anges, « *justicia* » (« juge », terme synonyme de « *corregidor* »), il est celui qui nomme les anges gardiens, en d'autres termes celui qui régit les grâces et les mercis, il est le porte-drapeau du Christ (« *alferez general de Christo* »), etc. Parmi toutes ces fonctions, il faut souligner celle de conseiller. En cela, le saint archange est le modèle des favoris royaux. Dans le chapitre 25, consacré aux « admirables conseils, et enseignement céleste que saint Michel a révélé à ses dévots », on lit l'histoire de Calvin, grand gentilhomme et favori du roi Philippe de France, que l'archange invite à ne plus conseiller²⁷.

Nieremberg signale aussi que les ministres de Philippe IV eux-mêmes s'en remettent à saint Michel. Dans l'avant-propos (« *Razón del libro* »), il établit le

26 C'est l'argument mis en avant par Fernando Bouza Álvarez dans *Papeles y opinión. Políticas de publicación en el Siglo de Oro, op. cit.*, p. 152-155.

27 Juan Eusebio Nieremberg, *De la devoción y patrocinio de San Miguel, op. cit.*, p. 225 : « Calvin, grand gentilhomme, et conseiller du roi Philippe de France, désirait savoir s'il sauverait son âme s'il vivait à la Cour en occupant ces fonctions de conseiller. Cet homme vouait une grande dévotion à saint Michel, qui lui apparut et lui dit : "Si tu veux sauver ton âme fais en sorte de quitter la Cour, car tu t'y condamneras, car en étant conseiller du roi tu ne dis pas ce qui est le meilleur pour le bien public, et tu n'as pas la force de caractère pour dire ce qui convient, mais seulement pour dire ce qui plaît au roi, et tu dissimules que ce sont de mauvais conseils en prônant ce qui afflige ses sujets. En conséquence tu mérites la mort et l'enfer. Aie de la miséricorde et de la compassion pour toi-même, ce que tes enfants n'auront pas". Le gentilhomme suivit le conseil que lui avait donné l'ange, puisque lui-même ne donnait pas les meilleurs conseils au roi, et assura son salut en choisissant de se retirer ».

lien entre le ministère angélique et celui des hommes de l'administration, après la chute d'Olivares. Pour ces derniers, saint Michel est présenté comme un modèle. Le rôle des ministres est comparé à celui des anges dont l'archange est le prince. Autrement dit, saint Michel est identifié au premier ministre de Dieu. Ailleurs, Nieremberg va plus loin. Il le désigne comme « son grand favori saint Michel, patron des catholiques » (« *su gran privado San Miguel, patron de los Catolicos* »)²⁸.

Il répond aussi à la promesse que l'auteur dit avoir faite à saint Michel de faire connaître ses grandeurs s'il commençait à manifester son patronage dans l'assistance des actions menées par le monarque. De quelles actions pouvait-il s'agir ? On l'a dit, en 1643 le front de Catalogne était loin d'être pacifié, sans parler de celui des guerres du Portugal. Mais Philippe IV s'était aussi défait de son favori, Olivares. Tel était sans doute pour Nieremberg l'événement heureux par lequel la grandeur angélique s'était manifestée. Par cette allusion obscure faite dans son avant-propos, le jésuite exprime peut-être son opposition au favori dont le monarque s'était finalement séparé en janvier 1643. En tous les cas, l'archange Michel, selon lui, remplace le favori déchu, car il est le favori par excellence.

Le chapitre 20, intitulé « Grande faveur que Dieu fait à saint Michel en le gardant près de lui comme Favori, qu'il aime beaucoup et honore » (« Gran favor que haze Dios a san Miguel, en tenerle por su Privado, a quien ama mucho, y le honra »)²⁹ dans lequel l'auteur fournit la définition du *privado* en détaillant celle de l'ange, est l'expression la plus développée de cette idée :

Les faveurs que Dieu a faites au glorieux saint Michel, la place d'honneur qu'il lui a réservée sont telles, que cela nous donne des raisons suffisantes pour l'appeler le favori de Dieu, et son bien aimé. Parce que de la même façon que saint Jean l'Évangéliste fut appelé le disciple bien aimé parmi tous les apôtres, de même saint Michel est le séraphin bien aimé parmi les esprits célestes. C'est pourquoi un ange dit à Frontosius l'anachorète que tous les anges réservaient tous les honneurs à saint Michel parce que Dieu l'aimait beaucoup. D'où le fait que lorsque l'on se réfère à cet esprit glorieux dans les Écritures saintes on ne l'appelle pas simplement « ange » mais « ange du Seigneur » ou « ange de Dieu », non seulement à cause de sa majesté et de sa grandeur, en accord avec la langue des Hébreux, qui pour signifier une chose grande dit qu'elle est de Dieu, mais aussi en raison de sa position particulière et de l'affection divine qui lui est réservée. Cette intime familiarité, état du favori et bienveillance de l'âme, se retrouve dans le nom que saint Paul a donné à saint Michel : « Esprit de la bouche du Christ », comme l'appelle aussi le prophète Isaïe (« Esprit des lèvres

²⁸ Juan Eusebio Nieremberg, *De la devoción y patrocinio de San Miguel*, op. cit., s. p.

²⁹ *Ibid.*, p. 164-170.

de Dieu »). Car tout comme les favoris sont l'âme des rois, et leur esprit, et sont comme la bouche des rois eux-mêmes, qui commandent par leur bouche, ce qui fait que les favoris commandent en leur nom, de même Jésus Christ gouverne de manière invisible à travers saint Michel, et règle les affaires de sa providence, et c'est en lui qu'est l'esprit du Christ, et il est comme le souffle du Christ³⁰.

L'archange saint Michel est le *privado* de Dieu parce qu'il porte deux de ses caractéristiques fondamentales : il est celui pour lequel Dieu a l'amour le plus intime, et il est l'esprit et le souffle de Sa bouche. La définition du premier caractère répète ce que tous les miroirs des favoris ont exprimé depuis l'époque du duc de Lerma (1598-1618) : le *privado* est avant tout l'élu entre tous les amis du roi. Francisco de Quevedo ne dit pas autre chose dans son *Discurso de las privanzas* rédigé en 1607-1608.

La seconde expression – « il est comme le souffle du Christ » (« *èl es como el aliento de Christo* ») – en dit long sur le caractère caché de la figure royale dans le régime monarchique des Habsbourg. L'ange, comme le favori, est celui qui, mis dans le secret, manifeste la volonté du monarque demeurant invisible. Les portraitistes royaux, d'Antonisz Moor à Velázquez, ont usé d'une même formule picturale pour mettre en évidence le retrait du souverain par rapport au regard porté par les spectateurs³¹. Cette représentation donne au public la sensation particulière que le modèle est dans un « en-dedans », se livre à lui mais de façon distancée. Or, si on lit bien le traité de Nieremberg, le favori pour le roi, comme l'ange pour le Christ, est précisément celui qui, occupant l'espace laissé par cette mise à distance, rend le gouvernement visible aux sujets. On comprend qu'à la chute d'Olivares, le retrait monarchique dut être comblé. Le favori céleste,

30 *Ibid.*, p. 164-165 : « *Son tales los favores que Dios ha hecho al glorioso San Miguel, tal la honra que le ha dado, que con bastante fundamento le podemos llamar el privado de Dios, y su querido. Porque assi como san Juan Evangelista, se llamó entre los Apostoles del Dicipulo amado: assi tambien san Miguel entre los Espiritus celestiales el Serafin amado. Por esto dixo un Angel a Frontosio Anacoreta, que todos los Angeles hazian mucha honra a san Miguel, porque Dios le amava mucho. De aquí es, que quando se denota este glorioso Espiritu en las sagradas Letras, no se dize solamente Angel, sino el Angel del Señor, o el Angel de Dios, no solo por su majestad y grandeza, conforme al lenguaje de los Hebreos, que para significar una cosa grande dizen que es de Dios, sino por la particularidad, y la singular posesión que en èl tiene el afecto divino. Esta intima familiaridad, privanza y benevolencia del alma, se denota en el apellido que dio San Pablo a San Miguel: "Espiritu de la boca de Christo", como tambien el Profeta Isaias le llama: "Espiritu de los labios de Dios". Porque assi como los Privados son el alma de los Reyes, y su espiritu, y son como la boca de los mismos Reyes, que mandan por su boca, y ellos mandan en su nombre: assi Iesu Christo gobierna invisiblemente por San Miguel, y por su medio haze los despachos de su providencia, y en èl està el espiritu de Christo, y èl es como el aliento de Christo* ».

31 Voir Juan Miguel Serrera Contreras, « La mecánica del retrato de corte », dans *id.* (dir.), *Alonso Sánchez Coello y el retrato en la corte de Felipe II. Exposición* (Madrid, Museo del Prado, junio-julio 1991), Madrid, Museo del Prado, 1990, p. 37-65.

l'archange Michel, en attendant l'élection d'un nouveau *privado*, remplit alors cette fonction de façon paroxystique pour le royaume d'Espagne. On voit en effet que Nieremberg, définissant saint Michel comme l'instrument de la volonté divine, le favori de Dieu, lui consacre son ouvrage pour que, sans quitter ce statut, il intercède pour la Monarchie hispanique, c'est-à-dire qu'il agisse comme son ministre aidant à sa sauvegarde.

En outre, saint Michel est présenté dans le chapitre 20 comme le chef de la cavalerie. Et Nieremberg de le comparer à Mardochée, capitaine du roi Assuérus dont le favori, Aman, était corrompu.

Après avoir dit tout cela on pourra en déduire l'idée que l'on peut mesurer la grandeur solide du corps qui se tient debout à partir de son ombre vide. Le service que rendit Mardochée au roi des Perses, lorsqu'il lui révéla les intentions de ceux qui voulaient le trahir, l'agréa. Voulant l'honorer, il lui fit donner ses vêtements royaux, le fit couronner du diadème impérial, et dans cette majesté, le fit monter sur son propre cheval, richement paré, afin qu'il fût ainsi promené à travers la ville, que ce fût le plus grand Seigneur qui en tînt la bride, que l'on proclamât que cet homme-là était celui que le roi voulait honorer. De telle sorte que les honneurs réservés à Mardochée consistèrent en la jouissance de l'autorité et de la majesté du roi lui-même, ainsi mené en procession. L'honneur que Dieu voulut que son grand *Privado*, son Ange bien aimé, reçoive est semblable à ce dernier. Il lui avait procuré une grande satisfaction en le servant contre les rebelles, et je rappellerai ici l'honneur qu'il lui fit lorsqu'il lui commanda de se montrer en public devant tout le peuple d'Israël, le mettant à sa place pour dire la loi. Saint Michel sortit, dans sa majesté, entouré d'une escorte divine³².

32 Juan Eusebio Nieremberg, *De la devoción y patrocinio de San Miguel*, op. cit., p. 166-167 : « Con todo esso se podra colegir de ella alguna cosa, como por la sombra vana se puede medir la grandeza solida del cuerpo firme. Agradose mucho el Rey de los Persas del servicio que hizo Mardoqueo, en revelarle los intentos de sus traidores. Quiso honrarle mucho para esso mando darle sus vestidos Reales, coronarle con la diadema Imperial, y con esta majestad, que subiesse en su propio cavallo, ricamente aparejado, y desta manera le paseasen por toda la Corte, llevandole de el freno de el cavallo el Señor mas grande de su Reino, que a voces aclamasse era aquel, a quien el Rey queria honrar. De suerte que la honra de Mardoqueo fue gozar de la misma autoridad, y majestad del Rey en aquel acompañamiento, y procesión. Semejante honra fue a ésta la que quiso Dios recibiesse este su gran Privado y querido Angel, que con tanta satisfacion le sirvio contra los rebeldes, y [...] traer a la memoria la honra que le hizo quando le mandó salir en publico a vista de todo el pueblo de Israel, entregandole sus vezes para publicar la ley. Salio con un divino acompañamiento, y magestad. Porque si de Dios dixo el Profeta, que se ponía a cavallo sobre las nubes, y que andava sobre las alas de los vientos: en essa su cavalleria, y carroza mandó el Señor salir a san Miguel, subido sobre las plumas de los vientos, sirviendole de silla una admirable nube, en que ostentava una autoridad inmensa: su vestido era de una majestad como de Dios, con su santa ley en la mano toda escrita en ascuas de fuego, mas resplandecientes que Carbuncos ».

La mise en valeur de cette caractéristique mérite une explication. Certes, elle est l'expression indirecte de l'un des traits les plus connus de l'archange : saint Michel est le capitaine des armées célestes. Mais on remarque une différence dans l'expression de cette fonction. Mardochée, comme saint Michel, est désigné comme le chef de la cavalerie. C'est en tant que tel qu'Assuérus a pu l'élever à un statut d'égalité par rapport à lui. C'est ainsi qu'il a pu faire de lui son *alter ego*, le seul, l'unique à être hissé à sa hauteur. Or, si l'on retient une représentation de Lerma et d'Olivares, favoris respectifs de Philippe III et de Philippe IV, assurément ce sera celle de leurs portraits équestres, réalisés par les plus grands peintres, Rubens dans un cas et Velázquez dans l'autre. Celle, précisément, où ils sont montrés comme chefs de la cavalerie, « capitaines généraux de la Cavalerie d'Espagne ». Sarah Schroth l'a remarqué pour le portrait du duc de Lerma à cheval de 1603-1604³³. Mais il est évident que le portrait du comte-duc d'Olivares, exécuté vers 1638 par Velázquez au moment de la victoire des Espagnols à Fontarrabie, est une variation sur le même thème, puisque le favori de Philippe IV possédait aussi le titre affiché par Lerma. Le 16 mai 1642, lorsque le roi nomma le comte-duc lieutenant général, lui confiant le commandement suprême de l'armée, il développa le titre qu'il lui avait déjà accordé. À ce moment-là, il utilisa la formule qu'Assuérus, d'après les quelques lignes du livre de Nieremberg citées plus haut, n'aurait pas reniée concernant Mardochée : « Notre *alter ego* en tout ce qui concerne et touche à la guerre et à son ministère »³⁴.

POLITIQUE ET DÉVOTION

Prenons garde aux contresens. En 1643, il s'agit pour la Monarchie hispanique de faire en sorte que saint Michel et saint Jacques allient leurs puissances respectives de capitaines du peuple de Dieu pour assister les Espagnols sur les fronts des guerres de Catalogne et du Portugal. Il faut donc distinguer le

33 S. Schroth l'interprète aussi comme un élément de la campagne que Lerma poursuivit tout au long de son ministériat pour écrire son histoire familiale comme celle de guerriers fidèles et excellents, ayant servi la Couronne de Castille pendant des siècles. Selon elle, par ce portrait, Rubens a répondu à Lerma en lui offrant d'être l'image de l'héritier de cette illustre lignée héroïque. Voir Sarah Schroth, « Re-presenting Philip III and His Favorite: Changes in Court Portraiture 1598-1621 », *Boletín del Museo del Prado*, 18 (36), 2000, p. 39-50. Voir aussi Alexander Vergara, *Rubens and His Spanish Patrons*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 11-15.

34 « *Alter Nos en todo lo tocante y perteneciente a la guerra y ministerio della* », cité par Francisco Tomás y Valiente dans *Los validos en la Monarquía española del siglo XVII. Estudio institucional*, Madrid, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1963, p. 93. La nomination d'Olivares comme lieutenant général par Philippe IV en 1642 est analysée par l'auteur p. 92-93.

patronage du saint national de la protection du saint archange. Mais on constate aussi que dans le discours des années 1640 vantant l'« hypercatholicité » de la Monarchie hispanique, le patronage de saint Jacques n'est pas perçu comme étant d'une grande utilité. Il est pour elle indispensable de s'attirer la protection universelle de la Vierge Marie et de saint Michel pour démontrer au monde que la Couronne d'Espagne mène encore une politique confessionnelle, même si ses contours sont redéfinis par rapport à l'époque de Philippe II. En d'autres termes, c'est par et à travers la figure de saint Michel que la Monarchie met en évidence l'idée que le temps des traités de Cateau-Cambrésis, qui avaient scellé sa prédominance, n'est pas encore révolu. Mais il ne faut pas oublier un autre aspect qui, en 1643, rend l'intercession du saint archange nécessaire. Dans la définition théologique de la figure angélique et de ses fonctions, Nieremberg met en avant son rôle de favori de Dieu. L'ange est considéré comme un substitut du *privado* déchu. Autrement dit, la sphère du politique envahit celle de la dévotion. On a coutume de constater le contraire. Les exemples d'instrumentalisation des cultes de saints à des fins de propagande politique sont pléthore. Décidément, l'année 1643, où Philippe IV appelle ses royaumes à prier saint Michel, marque un tournant dans l'histoire de l'Espagne à l'époque moderne.

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