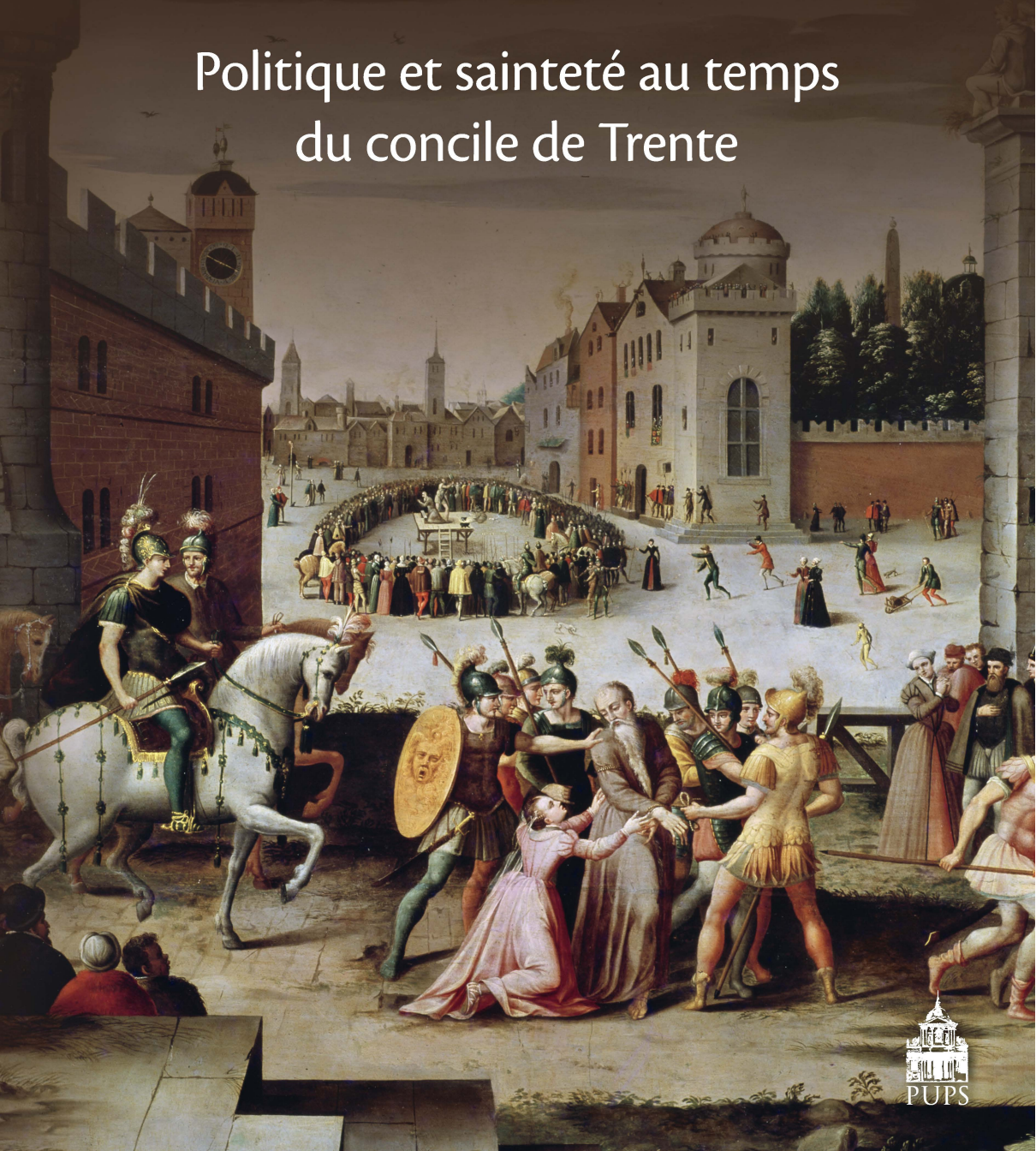


Florence Buttay & Axelle Guillausseau (dir.)

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 Tolède qu'ilz tiennent saint en Espagne, ce que par sa priere et oraison leur prince en ceste syenne derniere et si griefve maladie ayt esté guery. Sa dicte Sainteté luy fit responce que pour non autre raison elle ne le vouloit faire, synon qu'elle estoit resolute de n'user aucune demonstration a l'endroit du dict Roy catholique ny luy accorder chose quelconque qu'il

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

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

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

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

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

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

Alain Tallon, Paris-Sorbonne

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

INTRODUCTION

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14

Pourtant, dans ces mêmes années, des historiens européens – qui contribuent d'ailleurs à ces rencontres – transforment la vision des rapports entre Églises et État. En particulier, aux confins de deux ensembles qui ont connu des dynamiques de l'État bien différentes de celles des grandes monarchies anglaise ou française, les chercheurs de l'Institut historique italo-germanique de Trente reviennent sur les rapports entre Églises et État, individu et Dieu au moment du développement des structures étatiques. Le titre de certains cycles de séminaires témoigne de cette volonté de lier des questions trop souvent séparées par les historiens. Par exemple, en 1987, Paolo Prodi et Hermann Kellenbenz organisent un séminaire intitulé « Fisco religione Stato nell'età confessionale »¹⁰. Un thème essentiel de l'histoire de l'État, la fiscalité, est associé à la religion. En effet, les contributeurs insistent sur l'existence d'un « âge confessionnel », premier moment de la genèse de l'État moderne au cours duquel se vérifient selon eux la connexion entre construction étatique et nouvelles Églises territoriales, l'extension, avant même la Réforme, du contrôle de l'État sur l'appareil ecclésiastique et surtout l'hypothèse selon laquelle ce contrôle n'est pas externe, « mais que l'État en voie de confessionnalisation se fait, en quelque sorte, Église, en ce qu'il ne fait pas que s'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.), *Bekennnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, Munich, Ernst Vogel Verlag, 1981, p. 165-190. Une partie des articles les plus importants de Wolfgang Reinhard a été traduite et rassemblée dans Wolfgang Reinhard, *Papauté, confession, modernité*, Paris, EHESS, 1998. – On pourra aussi se reporter à Heinz Schilling, « Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 et 1620 », *Historische Zeitschrift*, 246, 1988, p. 1-45 et *id.* (dir.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der « zweiten Reformation »*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1986.

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

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

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

14 *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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.

LE PATRONAGE IMMACULISTE DES PAYS-BAS : UNE CONSÉCRATION MANQUÉE¹

Annick Delfosse
Université de Liège

En 1654, un mémorial venu des Flandres arrive à Madrid depuis les Pays-Bas espagnols². Les requérants, anonymes, s'adressent au roi Philippe IV pour l'implorer de placer ses « états de Flandres et de Bourgogne » ainsi que ses armées sous la protection de l'Immaculée Conception. Ils demandent aussi qu'à cette occasion la célébration de la fête de la Conception soit restaurée comme fête obligatoire avec vigile, jeûne, procession générale et octave. Cette lettre est longue et très argumentée. Les auteurs se réfèrent à un brillant passé marial des Pays-Bas et, en particulier, à celui de la glorieuse époque bourguignonne, montrant en filigrane combien la Vierge est finalement la seule figure commune possible autour de laquelle peuvent se rassembler les habitants de ces provinces malmenées. Ils inventent ensuite une série de preuves – des plus fantasmagoriques – de l'unanimité belge autour de l'Immaculée Conception, alors très âprement controversée. Le roi est un fervent immaculiste : comme son père avant lui, il défend avec ténacité ce mystère et tente d'obtenir de Rome sa définition. Les auteurs du mémorial sont donc confiants.

Pour saisir toute la portée de cette requête, il importe de rappeler d'abord les conditions d'élection d'un saint patron telles qu'elles ont été définies par la Congrégation des Rites une vingtaine d'années plus tôt. Un processus d'étroit contrôle de la sainteté entamé par Rome depuis le début du pontificat d'Urbain VIII a conduit le Saint-Siège à reprendre en main le patronage des

- 1 Les données présentées dans cet article ont déjà fait l'objet d'analyses détaillées dans le chapitre « L'âpre combat immaculiste » de notre livre *La Protectrice du Pais-Bas. Stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 149-195. Nous retravaillons ici notre argumentation en l'étoffant par des recherches postérieures.
- 2 Malines, Archives de l'archevêché Malines-Bruxelles/Archief Aartsbisdom Mechelen-Brussels (=AAMB), Fonds *De Immaculata Conceptione*, n.f., s.n., s.d. Le document a été publié par Daniel Coppieter de Gibson, « Le serment des États de Brabant fait en 1659 », *Collectanea Mechliniensia*, vol. 24, 1954, p. 318-321 ainsi que par Lucien Ceysens, *La Fin de la première période du jansénisme. Sources des années 1654-1660*, t. I, Bruxelles/Rome, Institut historique belge de Rome, Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome, fasc. 12, 1963, doc. 289.

villes et des royaumes, jusque-là organisé selon des modalités extrêmement souples. En 1630, le décret *Pro patronis eligendis* fixe les conditions d'élection du saint patron³. *Primo*, le candidat à l'élection doit être honoré comme « saint » par l'Église universelle. Il doit donc s'agir d'un saint canonisé par Rome et inscrit au martyrologe romain. Le pape tente ainsi d'écarter les figures locales dont la sainteté ne serait reconnue que par l'évêque en raison de traditions certes séculaires mais particulières. *Secundo*, dans le cas de consécration urbaines, le vœu d'élection doit être prononcé par le conseil de ville au nom de toute la population et avec l'accord de l'ordinaire et du clergé du lieu. Le décret envisage toutefois le cas d'élections par un royaume ou une principauté. Il invite alors toutes les villes de ceux-ci et non quelques représentants – à moins qu'ils n'en aient reçu le mandat – à prononcer le vœu. L'accord des évêques et du clergé est de nouveau obligatoire. *Tertio*, l'élection doit être approuvée par ladite Congrégation. Une fois ces trois conditions remplies, le nouveau saint patron obtient un statut liturgique particulier : son office est célébré sous le rite double de première classe, avec octave. À partir de 1642, sa fête sera chômée.

La requête de 1654 ne suit donc pas le cadre fixé par Rome. L'Immaculée Conception de la Vierge est loin d'être reconnue par l'Église universelle. Très discutée, elle embarrasse le Saint-Siège qui, faute d'arguments théologiques pour mettre fin aux débats, impose le silence sur sa définition depuis une trentaine d'années. En outre, le mémorial ne s'adresse ni aux évêques, ni aux conseils des villes du pays, mais directement au roi. Le mémorial court-circuite manifestement le décret romain, probablement parce qu'il est avant tout un geste politique. Il a beau présenter des enjeux de nature théologique et liturgique que nous détaillerons, il entend surtout, dans un contexte de crise, lier directement les requérants flamands à leur roi autour d'une cause qui leur est commune. Nous allons voir ici comment et pourquoi.

UN TRIPLE ENJEU

Avant d'envisager le caractère politique de cette requête, il convient de revenir sur le premier de ses enjeux, de nature théologique. Le débat autour de la délicate question de l'Immaculée Conception est ancien⁴. La fête de la Conception de la Vierge est arrivée en Occident depuis l'Orient au XI^e siècle,

³ Ce décret a notamment été publié dans les *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum ex actis eiusdem Sacr. Congr. Collecta*, éd. Aloïs Gardellini, Rome, Bourlié, t. I, 1824, doc. 705.

⁴ Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII^e-XV^e s.)*, Paris, Institut des études augustiniennes, Collection des études augustiniennes, Série « Moyen Âge et Temps Modernes », 2000.

apportant avec elle l'idée que la Vierge ait pu être épargnée du péché originel. Cette thèse ne pouvait que déstabiliser un Occident profondément marqué par la théologie augustinienne du péché. Que la Vierge, née du rapport charnel d'Anne et Joachim, puisse avoir échappé à la transmission de la faute était inconcevable. Il faut attendre le xiv^e siècle et Jean Duns Scot pour que la position immaculiste finisse par l'emporter. Le concile de Bâle achève le processus : l'assemblée conciliaire érige en effet le mystère en article de foi. Son caractère schismatique, toutefois, ne permet pas d'imposer le dogme. La question n'est donc pas définitivement réglée et aucune définition susceptible de satisfaire tout le monde n'est trouvée. Les théologiens thomistes, en particulier, refusent toute concession aux théories immaculistes. À l'aube de l'époque moderne, la question reste donc épineuse et les débats ne cessent d'agiter la catholicité, les différents partis voulant obtenir soit la définition dogmatique définitive de l'Immaculée Conception, soit le rejet du mystère. En 1622, par la constitution *Sanctissimus Dominus*, Grégoire XV, dans l'impossibilité de trancher, interdit à tous d'en débattre tant en public qu'en privé. Seuls les dominicains sont autorisés à discuter entre eux de la question. Ce silence est toujours obligatoire quand est envoyé le mémorial.

Les Habsbourg d'Espagne se montrent particulièrement présents sur la scène immaculiste⁵. Ils mettent sur pied des juntas de l'Immaculée Conception et dépêchent à Rome des ambassades chargées de convaincre le pontife de la nécessité de faire de l'Immaculée Conception un dogme. Dans les Flandres, la sœur de Philippe III, Isabelle, et son mari, Albert, un Habsbourg de Vienne, relaient les demandes madrilènes et œuvrent eux aussi pour obtenir une définition immaculiste. Mais les décrets pontificaux les rappellent, ainsi que leurs successeurs, à plus de discrétion. Cependant, si les représentants des Habsbourg optent pour une position de retrait, ni la dévotion populaire, ni la ténacité de certains ordres religieux à faire triompher l'Immaculée Conception ne faiblissent. Les jésuites, en particulier, deviennent les fers de lance d'un mouvement pro-immaculiste qui ne cesse de gonfler. Les jésuites de Douai créent une sodalité consacrée à la Conception de la Vierge en 1625⁶, ceux de Malines lui dédient une chapelle en 1633⁷. En

5 Suzan Stratton, *The Immaculate Conception in Spanish Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 ; Antonio Luis Cortés Peñas, *Religión y política durante el Antiguo Régimen*, Granada, Universidad de Granada, 2001, p. 103-148.

6 Rome, Archivum Romanum Societatis Iesu (= ARSI), *Gallo-Belgica*, vol. 32, f. 111r-113r, *Litterae annuae collegii duacensis*.

7 Rome, ARSI, *Flandro-Belgica*, vol. 52, f. 228v et suiv., *Historica narratio Sacelli in honorem Deiparae sine macula Conceptae exstructi apertique Mechliniae in Collegio Societatis Iesu Anno 1633 8^o Septembris*.

1640, un jésuite gallo-belge, Toussaint Bridoul, s'adresse à la Vierge dans la dédicace de son ouvrage *Le Triomphe annuel de Notre Dame* et lui affirme que la Compagnie est prête à tout pour soutenir l'Immaculée Conception dont elle attend impatiemment la définition : il tient pour assuré que, parmi les pères, « il n'en y a pas un qui ne soit prêt de perdre la vie & de répandre son sang »⁸ pour défendre le mystère. Neuf ans plus tard, à l'aube des années 1650, l'imprimeur douaisien Jean Serrurier, proche de la Compagnie, publie en français le récit de la consécration de l'Autriche à « la Vierge Marie conçue sans péché »⁹ dans laquelle les pères de la maison professe viennoise ont eu un rôle majeur à jouer. En 1653, enfin, Dinant – Bonne Ville de la principauté de Liège voisine – célèbre la Vierge comme patronne le jour de la fête de la « Mère de Dieu conçue sans tache ». Les jésuites participent activement aux festivités¹⁰.

110 On remarquera que cet intérêt de plus en plus marqué de la Compagnie de Jésus pour l'Immaculée Conception – jusque-là plutôt défendue par les franciscains – correspond précisément à la période de la première répression du jansénisme. Les antijansénistes, qui ont obtenu la publication de la bulle *Cum occasione* (1653) puis la mise à l'index des livres jansénistes (1654), s'enivrent alors de leurs victoires. Certes, jansénistes et antijansénistes ne s'affrontent pas encore sur la question de l'Immaculée Conception comme ils le feront plus tard¹¹. Toutefois, encourager la dévotion à l'Immaculée Conception de la Vierge revient à afficher une position théologique et spirituelle radicalement antithétique de celle que pourrait promouvoir un univers janséniste sensible aux théories augustinienne de la transmission du péché et imperméable aux dévotions très sensibles que soutiennent les champions de l'Immaculée Conception. Cette dernière semble être un étendard supplémentaire qu'arborent triomphalement des jésuites antijansénistes toujours plus sûrs d'eux. À Rome, d'ailleurs, où les tenants du mystère gagnent du terrain, on

8 Toussaint Bridoul, S.J., *Le Triomphe annuel de N. Dame : où il est traité chèque jour de l'An des Honeurs, que la Vierge a receeux du Ciel & de la Terre. Adresse à la Mère de Dieu à titre de reconnoissance, pour avoir conservé la Compagnie de Jesus durant son premier Siecle, dans l'Esprit qu'elle lui a procuré à sa Naissance*, Lille, Pierre de Rache, 1640, f. a3v.

9 *La Vierge Marie conçue sans péché choisie avec vœu publique pour patronne d'Autriche par Ferdinand III empereur*, Douai, Jean Serrurier, 1649. Il s'agit de la traduction de l'ouvrage de Wilhelm von Slavata, *Maria virgo immaculate concepta publico voto Ferdinandi III. romani imperatoris in Austriae patronam electa*, Vienne, Cosmerovius, 1648.

10 Rome, ARSI, *Gallo-Belgica*, vol. 36, f. 64r, *Litterae annuae collegii dionantensis*.

11 Annick Delfosse, « Autour de l'*Instructio ad tyronem* (1672). Quand un débat sur l'infailibilité pontificale devient une querelle mariale », dans Raymond Baustert (dir.), *Le Jansénisme et l'Europe*, Tübingen, Günter Narr, 2010, p. 201-221.

craint qu'un succès immaculiste, après les différentes victoires antijansénistes, ne renforce l'insolence des jésuites et on préfère calmer le jeu¹².

Le mémorial répond ensuite à un enjeu liturgique de taille. Une fois l'Immaculée Conception élue patronne des Pays-Bas, la fête de la Conception de la Vierge, fixée au 8 décembre, devrait aussitôt retrouver le statut de fête obligatoire que lui a enlevé en 1642 le décret pontifical *Universa per Orbem* d'Urbain VIII¹³. Ce dernier a fait de son pontificat une longue lutte contre les « abus » liturgiques. Il s'est employé à lutter contre la multiplication exponentielle des fêtes propres et des offices qui s'y attachent dans l'intention d'empêcher l'étouffement de la liturgie des heures par des pratiques liturgiques festives jugées intempestivement chronophages. Les églises locales sont les premières visées : la liturgie festive s'organise en effet le plus souvent autour de saints locaux dont les églises possèdent les reliques et pour lesquels elles ont développé des dévotions particulières généralement fortes. En limitant les initiatives locales, Urbain VIII vise la diffusion d'un modèle romain commun et d'un contrôle pontifical accru. Ce travail progressif de réforme liturgique mené par la Congrégation des Rites aboutit à la promulgation au mois de septembre 1642 de la constitution *Universa per Orbem* qui ne garde qu'un nombre restreint de fêtes obligatoires. Parmi celles-ci ne figure pas la fête de la Conception.

Cette réorganisation du calendrier liturgique provoque des réactions vives, essentiellement parce qu'elle évacue quantité de traditions propres¹⁴. En Espagne, cependant, la crispation se cristallise autour de la suppression de la fête de la Conception de la liste des fêtes obligatoires, dites aussi « de précepte ». Très vite, les Espagnols s'organisent pour conserver un haut degré de solennité à la fête. Ainsi, la nation espagnole de Rome obtient d'Urbain VIII un indult spécial pour célébrer la fête de la Conception sous un rite double de première classe dans son église de San Giacomo sur la Piazza Navona¹⁵.

12 « *Aliis litteris scriptum fuit, pontificem nolle sententiam [favorable à l'Immaculée Conception] pronunciare, eo quod, ut dicebat, Jesuitae fierent nimis insolentes si praeter victoriam de jansenianis etiam triumpharent de dominicanis* » (Giovanni Rho, S.J., Rome, 26 juin 1652, publié par Lucien Ceysens, *La Première Bulle contre Jansénius. Sources relatives à son histoire (1644-1653)*, Bruxelles/Rome, Institut historique belge de Rome, t. II, 1962, doc. 1239).

13 *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum...*, op. cit., doc. 1264. Voir aussi la publication des décrets de la Congrégation des Rites dans *Analecta Iuris Pontificii*, série VII, Rome, 1864, doc. 1320.

14 Voir les réactions des évêques de Reggio Emilia (*Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum...*, op. cit., doc. 1332), Milan (doc. 1337) et Anagni (doc. 1382).

15 Rome, Congrégation pour la Cause des Saints [= CCS], Archives de la Sacrée Congrégation des Rites [= SCR], *Decreta*, [1642-1645], p. 276, 11 juillet 1643 ; *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum...*, op. cit., doc. 1320.

De généreux notables financent en outre les messes votives chantées pour chacun des huit jours qui suivent la fête de manière à compenser la disparition de l'octave. Dans la Péninsule, les champions immaculistes trouvent la parade en encourageant l'élection de l'Immaculée Conception comme patronne puisque le décret *Universa per Orbem*, s'il évacuait quantité de fêtes, faisait de la fête du saint patron des villes et des royaumes une fête obligatoire¹⁶. Les partisans de l'Immaculée Conception s'engouffrent dans la brèche... En Espagne, plusieurs villes se mettent sous la protection de l'Immaculée Conception. D'après Constancio Guttierrez, le mouvement part de Burgos et de Majorque¹⁷. Des villes comme Pampelune¹⁸ (1643) ou Barcelone¹⁹ (1646) suivront.

112

En parallèle, Philippe IV fait travailler intensément ses délégués à Rome. Juan Velasco de la Cueva, septième comte de Siruela et ex-gouverneur du Milanais, finit par obtenir de la Congrégation des Rites que l'interdiction imposée par la constitution *Universa per Orbem* soit levée dans les territoires espagnols²⁰. En novembre 1644 est publiée la bulle *In his per quae* qui autorise les fidèles espagnols à célébrer comme fête de précepte la fête de la Conception. Cette dérogation n'est toutefois pas valable dans les Pays-Bas où la fête de la Conception continue à être facultative et où les tensions fortes autour du mystère poussent à la prudence. Quand, en 1643, Philippe IV enjoint tous ses royaumes et provinces de se mettre sous le patronage de la Vierge, le gouverneur-général des Pays-Bas choisit non pas le 8 décembre, jour de l'Immaculée Conception, comme le fait Pampelune, mais le 18 décembre, fête de l'Expectation de la Vierge. Toutefois, cette prudence des années 1640 finit par s'étioler et, au début des années 1650, le désir de voir réhabilité le caractère obligatoire de la fête de la Conception s'affirme plus nettement. Ainsi, à Anvers, des jésuites font, en vain, plusieurs tentatives pour restaurer la fête de la Conception, rencontrant l'opposition nette de l'évêque dominicain Ambroise Capello. Le mémorial, qui demande le patronage, lie explicitement la question de la consécration à l'Immaculée

16 « *Decernimus et declaramus infrascriptos dumtaxat dies pro Festis ex praecepto colendos esse : [...] atque unius ex principalioribus Patronis in quocumque Regno, sive Provincia, et alterius pariter principalioris in quacumque Civitate, Oppido, vel Pago, ubi hos Patronos haberi, et venerari contigit* » (Urbain VIII, *Universa per Orbem*, 1642, § 2).

17 Constancio Gutiérrez, « España por el dogma de la Inmaculada: la embajada a Roma de 1659 y la bula *Sollicitudo* de Alejandro VII », *Miscelanea Comillas*, vol. 24, 1955, p. 32.

18 Ricardo Fernández Gracia, *La Inmaculada Concepción en Navarra. Arte y devoción durante los siglos del Barroco. Mentores, artistas e iconografía*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2004, p. 243-255.

19 Rome, CCS, SCR, *Decreta*, [1645-1648], f. 86r, 14 juin 1646.

20 Rome, CCS, SCR, *Decreta*, [1642-1645], p. 415-416, 29 octobre 1644. Le décret a été publié dans *Analecta Iuris Pontificii...*, *op. cit.*, série VII, doc. 1384.

Conception du pays et de ses armées à la question de la fête. Il est évident que ses auteurs font partie de ce mouvement qui aspire au rétablissement de la fête à un très haut niveau de solennité.

Le mémorial de 1654, outre un enjeu théologique et liturgique, présente enfin un clair enjeu sécuritaire. Il est bien connu, depuis les travaux de Jean-Michel Sallmann, que le choix d'un patron est généralement motivé par un impérieux besoin de protection²¹. L'historien, qui a étudié les élections de saints patrons dans le Royaume de Naples, pointait particulièrement les catastrophes naturelles ou les épidémies. Quand la terre tremble, quand le Vésuve se met à gronder, quand la sécheresse s'abat sur le pays, quand la contagion se répand précipitamment, bref, quand la nature se fait menaçante et incontrôlable, l'élection d'un saint protecteur par la communauté est l'ultime recours pour protéger des hommes trop faibles.

Dans les Pays-Bas, il semble que les raisons qui invitent les communautés à se doter d'un patron sont sensiblement différentes : il s'agit en effet de se défendre des explosions d'un autre Vésuve, celui de la guerre qui, depuis des décennies, éreinte le pays... Depuis les premières élections de la Vierge comme patronne des villes flamandes dont on a conservé la trace, la motivation première est d'épargner aux villes les douloureux désastres de la guerre en les transformant en *Marianopolis* ou *Parthenopolis*, ou « villes mariales », que la Vierge protégerait des attaques ennemies²². Par ailleurs, pendant ces décennies de guerre, se diffuse un discours hyperbolique associant Marie à Minerve ou à Bellone et transformant cette Vierge protectrice en une Vierge *victrix* qui, glaive au poing, combat les troupes ennemies²³. Cette Vierge *Nikopoié* voit ses talents protecteurs renforcés quand elle est associée à l'Immaculée Conception. En effet, puisque cette dernière a pu triompher du péché, *a fortiori* peut-elle définitivement vaincre les ennemis que la guerre apporte.

1654 est une année difficile pour le pays : la France, sortie de la Fronde, a repris ses conquêtes et les troupes menées par Turenne mettent en déroute les soldats espagnols campant dans les Pays-Bas. À la fin de l'été, les Espagnols ont dû lever le siège à Arras et battre en retraite. Les armées, commandées par Léopold-Guillaume, perdent pied et les places-fortes tombent. Élire l'Immaculée Conception comme patronne et protectrice permettrait d'apaiser

21 Jean-Michel Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, PUF, 1994, p. 65-95.

22 Rome, ARSI, *Gallo-Belgica*, vol. 32, p. 443, *Litterae annuae Collegii Ariensis (1636)* ; vol. 37, f. 19, *Litterae annuae Gallo-Belgicae Provinciae (1661)*.

23 Voir le chapitre « *Maria Victrix* », dans Annick Delfosse, *La Protectrice du Pays-Bas...*, op. cit., p. 204-237.

les angoisses. Et les requérants d'espérer que les habitants de ce pays quasiment constamment en guerre depuis quatre-vingt-dix ans puissent placer en elle leurs espoirs de paix.

UN PARCOURS INSTITUTIONNEL

114

Au milieu des années 1650, une poignée de dévots non identifiés, mais très probablement proches de la Compagnie de Jésus, soumettent donc au roi d'Espagne une proposition d'élection immaculiste. Les requérants disent vouloir suivre « le bon exemple des royaumes de la Couronne d'Espagne » et souhaiter que la dévotion à l'Immaculée Conception qui se déploie dans la Péninsule ibérique soit aussi partagée par les provinces belges²⁴. Avec cette proposition, ils tentent donc visiblement d'opérer l'intégration des Pays-Bas dans l'orbite immaculiste espagnole. La concrétisation de ce projet semble évidente. Philippe IV démontre un soutien ostentatoire à la cause immaculiste qu'il promeut activement : les auteurs du mémorial sont certains de l'issue heureuse de leur requête. D'emblée, d'ailleurs, le roi se montre favorable et transmet à son cousin, Léopold-Guillaume, gouverneur-général des Pays-Bas, la proposition qu'il juge opportune et dont il se réjouit²⁵. Léopold-Guillaume se tourne immédiatement vers le Conseil d'État. Commence alors un long processus. Les évêques, consultés, se divisent au sujet de son opportunité. Deux univers théologiques et spirituels s'affrontent. Les uns favorisent un christocentrisme rigoureux et des formes de dévotion modérées. Les autres prônent une dévotion mariale exacerbée et fondent leur conviction en l'Immaculée Conception de la Vierge sur les avancées progressivement acquises depuis le Concile de Bâle. Ce sont ces derniers que le Conseil privé décide de suivre en donnant au roi un avis favorable²⁶. Le parti immaculiste s'affirme alors toujours plus triomphalement. En 1657, le nouveau gouverneur-général, Don Juan, fils naturel de Philippe IV et très engagé dans la défense du mystère – il en a fait le vœu au Montserrat en décembre 1653 –, fait célébrer dans les Pays-Bas des prières publiques en l'honneur de l'Immaculée Conception au grand dam des dominicains belges

24 « *Muchos vasallos de Vuestra Majestad en sus Estados de Flandes y Borgoña, llevados del buen ejemplo de estos reinos de la Corona de España acerca de la devoción al misterio de la Inmaculada Concepción de Maria Virgen y Madre de Dios nuestro Señor, desearon hacer universal la misma devoción en dichos Estados de los cuales son naturales* » (Malines, AAMB, Fonds *De Immaculata Conceptione*, loc. cit.).

25 Philippe IV à Léopold Guillaume, Madrid, 20 décembre 1654 (publié dans L. Ceyskens, *La Fin de la première période du jansénisme*, op. cit., t. I, doc. 290).

26 Bruxelles, Archives générales du royaume (= AGR), *Secrétairerie d'État et de guerre*, vol. 260, f. 346v, Avis du Conseil privé, Bruxelles, 14 février 1656 ; L. Ceyskens, *La Fin de la première période du jansénisme*, op. cit., t. I, doc. 486.

mais pour la plus grande joie des jésuites qui organisent à cette occasion de très spectaculaires manifestations. Il semble bien que la victoire des champions de l'Immaculée Conception ne saurait tarder. Pourtant, la question du patronage s'éternise. L'avis favorable du Conseil privé a été communiqué en temps voulu par Léopold-Guillaume à Madrid... où l'on se tait. À son arrivée dans le pays, l'immaculiste Don Juan semble, étonnamment, négliger la question. Finalement, après quatre ans de consultations, tergiversations et débats à l'intérieur des institutions madrilènes et belges, Philippe IV finit par repousser la proposition de patronage immaculiste. Le 18 mars 1658, il s'adresse à son fils Don Juan et demande « que ne se fasse aucune nouveauté en cette matière, le tout jusques à autre ordre »²⁷. Pourquoi ce refus ? Il semble que le roi perçoive toute la difficulté d'imposer cette élection controversée mais, surtout, craigne une crispation romaine à un moment où il est sur le point d'obtenir d'Alexandre VII la définition tant attendue²⁸. Le processus de patronage est bloqué.

Le roi, toutefois, propose une compensation : toute personne ou groupe de personnes qui « voudrait faire vœu ou serment de maintenir et défendre la plus pieuse et sainte sentence de ce que la Très Sainte Vierge aurait été exemptée du péché originel » ne pourrait en être empêché par aucun prélat ni aucune autorité laïque. Or, un an plus tard, les États du Brabant – comme les *Cortes* de Castille avant eux (1621) – organisent à Bruxelles une grande cérémonie publique de prestation de serment en faveur de l'Immaculée Conception²⁹. Il est impossible de ne pas établir un lien entre ce vœu et l'élection refusée par le roi.

LE VŒU IMMACULISTE

L'événement est encouragé par le marquis de Caracena, gouverneur général qui a succédé à Don Juan. Caracena est proche des jésuites. Il a comme confesseur le père espagnol Francisco Javier de Fresneda, responsable de l'encadrement

27 Bruxelles, AGR, *Secrétairerie d'État et de guerre*, vol. 263, f. 56, Philippe IV à Don Juan, Madrid, 18 mars 1658 ; L. Ceyskens, *La Fin de la première période du jansénisme*, op. cit., t. II, doc. 849.

28 À l'instance de Philippe IV, la définition immaculiste sera proclamée par Alexandre VII en décembre 1661 par la bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum*. Il faut toutefois attendre 1854 pour que l'Immaculée Conception soit définie comme article de foi par la bulle *Ineffabilis Deus*.

29 Ce serment a fait l'objet d'une étude trop peu documentée et non critique par Daniel Coppieter de Gibson, « Le serment des États de Brabant fait en 1659 », art. cit., p. 307-323. Lucien Ceyskens s'y est également intéressé mais uniquement dans le cadre de ses recherches sur le jansénisme, limitant dès lors les pistes d'analyse (L. Ceyskens, *La Fin de la première période du jansénisme*, op. cit., p. LXXXI).

spirituel des armées. Celui-ci l'a poussé à faire le vœu immaculiste à titre personnel lors des révoltes qui ont secoué la ville d'Anvers peu de temps après son entrée en fonction. Les métiers anversoïses supportent en effet difficilement la réorganisation des services postaux qui fait la part belle à une poste royale efficace et rapide³⁰. Anvers s'agite, l'émoi croît, des pilliers en profitent. Le prince récemment assermenté mate alors la ville. C'est dans ce contexte qu'il suggère à l'archevêque de Malines, Andreas Creusen, ancien élève des jésuites, d'inviter les États de Brabant, où la municipalité anversoïse est représentée, à faire le vœu de défendre l'Immaculée Conception de la Vierge. Ceux-ci acceptent la proposition qui leur est faite³¹. En parallèle, la Compagnie de Jésus mène dans la ville de Bruxelles un important travail de lobbying. En effet, cette même année 1659, les congréganistes du collège ont également prêté le serment de défendre le mystère controversé. Les jeunes gens ont ensuite largement répandu la formule du vœu dans la cité, entraînant plusieurs personnes à les suivre. À en croire les *Lettres annuelles* de la province jésuite flandro-belge, la ville de Bruxelles bruisse de la formule du vœu : immanquablement, les États de Brabant suivent le mouvement³². S'il est difficile de suivre aveuglément cette lecture jésuite triomphaliste, on peut toutefois raisonnablement admettre que la mode du vœu est désormais arrivée d'Espagne aux Pays-Bas, entraînant avec elle les États de Brabant.

À l'instar des autres assemblées provinciales, les États de Brabant sont chargés, depuis la dissolution des États généraux en 1634, de voter l'impôt. Plutôt flattés par une politique confédérale avantageuse et composés de membres généralement bien disposés à l'égard de la monarchie espagnole, les États de Brabant accordent régulièrement des aides financières à la Couronne³³. Haut clergé, haute noblesse et conseils de ville suivent sans heurts la ligne espagnole. La proposition de Caracena a manifestement pour but de renforcer les liens entre le duché et la couronne après la mini-sédition des corporations anversoïses. Probablement le vœu doit-il aussi, au lendemain du douloureux traité des Pyrénées, réaffirmer l'intégration du Brabant dans la constellation étatique espagnole, ébranlée et affaiblie. Par cette prestation de serment, en effet, comme le souligne l'internonce Girolamo di Vecchi, les États de Brabant

30 Raymond van Uytven et al., *Histoire du Brabant, du duché à nos jours*, Zwolle, Waanders, 2004, p. 420.

31 P. Lenaerts et F. Breuls de Tiecken, « Compte rendu des séances des États de Brabant de 1648 à 1682 par Libert de Pape, abbé du Parc, membre des États », *Analecta Praemonstratensia*, vol. XXX, 1954, p. 100.

32 Anvers, Rijksarchief, 7/2, *Litterae annuae Provinciae Flandro-Belgicae anni MDCLIX*, cahier 4, f. 6v.

33 Raymond van Uytven et al., *Histoire du Brabant...*, op. cit., p. 419.

sont invités à « imiter différents royaumes d'Espagne »³⁴. Le vœu les fait se positionner de manière très claire par rapport à une dévotion, certes importante dans les Pays-Bas, mais néanmoins largement considérée comme typiquement espagnole. C'est d'ailleurs dans une des chapelles de l'église des dominicains de Bruxelles, connue depuis la fin du xvi^e siècle pour être la chapelle « de la nation espagnole » et que beaucoup appellent, au milieu du xvii^e siècle, la « chapelle royale », qu'a lieu la prestation de serment. Cette chapelle est en effet – ironie du sort – un lieu d'importantes célébrations chaque 8 décembre depuis que l'infante Isabelle y a fondé une messe pour la fête de la Conception. La chapelle a donc beau être dédiée au Rosaire et être érigée dans une église dominicaine, elle est le lieu chaque année – au grand déplaisir des frères prêcheurs – de très importantes festivités conceptionnistes³⁵.

Le 8 décembre 1659, les plus prestigieux représentants des États du Brabant entrent en procession dans cette chapelle : en présence de toute la Cour, l'archevêque de Malines pour l'État ecclésiastique, le duc d'Aarschot pour la noblesse, et les bourgmestres des villes de Louvain, Bruxelles et Anvers promettent à la Vierge de la défendre de toute attaque. Les États demandent en échange à la Vierge longue vie et prospérité pour le roi d'Espagne et paix pour ses sujets belges. Toute référence à l'Immaculée Conception a été gommée à la demande du nonce mais personne n'est dupe : la cérémonie, qui a lieu le jour de la fête de la Conception, est bel et bien une ode immaculiste. Le vœu est suivi d'un sermon en espagnol par le père de Fresneda consacré précisément à l'Immaculée Conception³⁶. Sont ensuite organisées deux octaves d'affilée pendant lesquelles toutes les paroisses et toutes les communautés religieuses de Bruxelles – exceptés les dominicains – viennent répéter les paroles prononcées par les États. Les cérémonies sont grandioses, l'apparat est somptueux, la victoire immaculiste et espagnole est totale.

34 « *Il Signor Marchese di Carazena, per promuovere la devotione verso la Beatissima Vergine, pregò li Stati di Brabante a voler, in imitazione di varii regni di Spagna, entrare nel numero di quelli che tengono l'opinione dell'Immacolata Concettione, con farne publico voto* » (Rome, Archivio Segreto Vaticano [= ASV], *Segretaria di Stato, Nunziatura di Fiandra*, vol. 43, f. 498, Girolamo di Vecchi à Flavio Chigi, Bruxelles, 13 décembre 1659).

35 L'internonce Girolamo di Vecchi parle d'ailleurs – à tort – dans ses courriers à Rome d'une chapelle de l'Immaculée Conception (Rome, ASV, *Segretaria di Stato, Nunziatura di Fiandra*, vol. 43, loc. cit.).

36 Francisco Javier de Fresneda, S.J., *Sermon de la purissima Concepcion en el primer dia de su octava, y festividad, que celebrò el Excelentissimo Señor Marques de Fromesta, y Carazena, Conde de Pinto, del Consejo de Estado de su Magestad, y su Teniente Governador del País Baxo, y de Borgoña: predicòle en la Capilla de los Españoles del Convento de los Padres Dominicos de Bruselas (donde con ilustre Piedad hizieron el mismo dia el Voto del Misterio los Estados de Brabante) el P. Francisco Xavier de Fresneda de la Compañia de Jesus, predicador de su Magestad en esta Corte de Borgoña*, Bruxelles, s. n., 1659.

Le patronage immaculiste manqué se transforme donc en un brillant triomphe. Si la consécration des Pays-Bas à la Vierge a échoué, le message fort que les auteurs du mémorial entendaient communiquer est proclamé grâce au vœu des États du Brabant : l'Immaculée Conception réunit le roi d'Espagne et ses sujets flamands dans une cause commune. Certes, la portée « nationale » du patronage disparaît. Seule une province, le Brabant, parvient à faire la preuve du lien qui l'unit à l'Espagne. Mais dans les Pays-Bas méridionaux, les identités les plus fortes se jouent surtout à un niveau local et régional. Un patronage commun ne pouvait finalement que difficilement fonctionner dans ces provinces où le sentiment de communauté reste théorique, idéalisé et... fragile.

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 Thiellet, *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