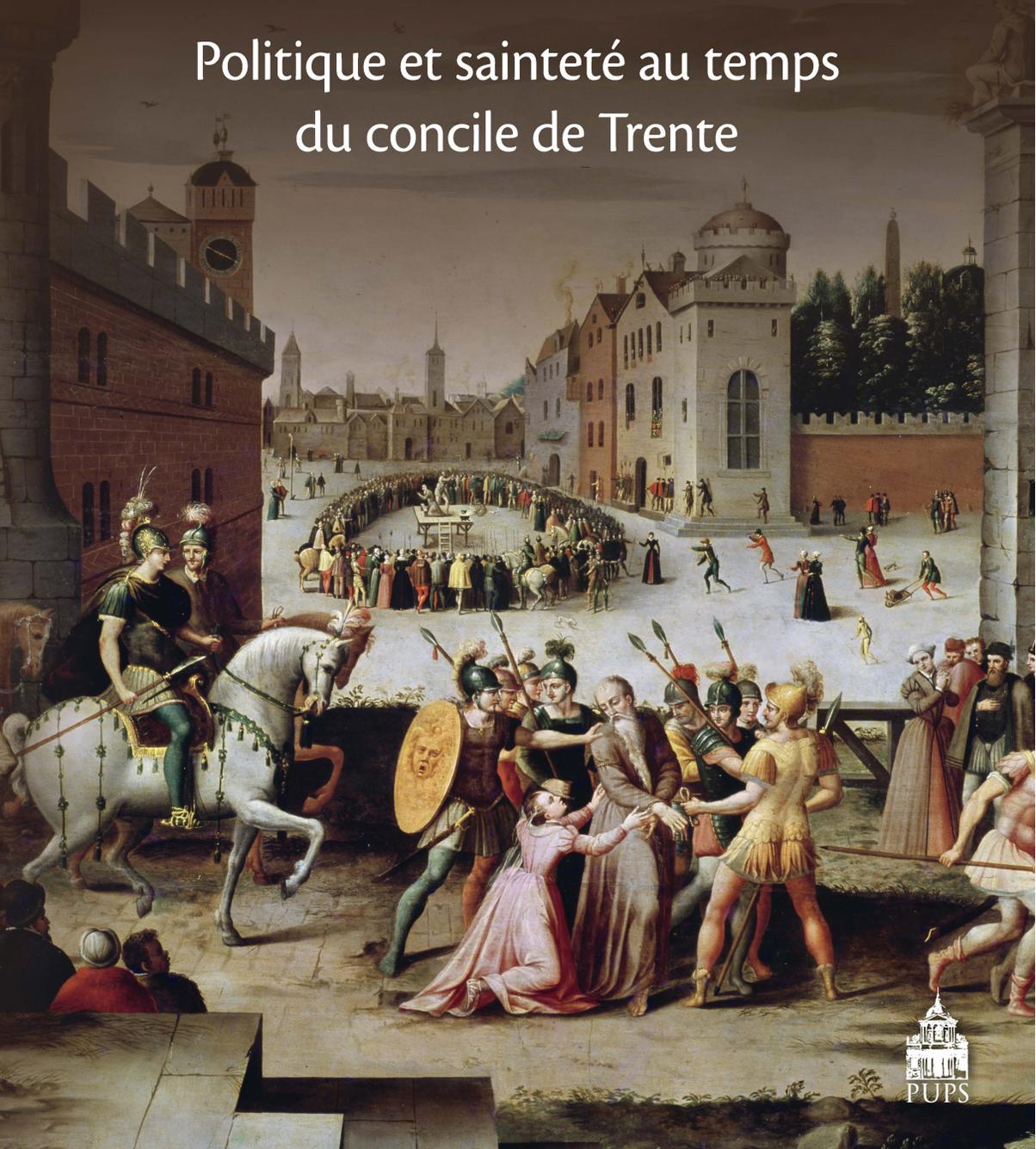


Florence Buttay & Axelle Guillausseau (dir.)

# *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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle)*  
Françoise Waquet
- L'Ingénieur entrepreneur.*  
*Les Centraliens et l'industrie*  
Jean-Louis Bordes, Pascal Desabres et  
Annie Champion (dir.)
- Lorette aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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*<sup>1</sup>. 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 années<sup>2</sup>. 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<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècles poursuivent les « *sante vive* » des cours italiennes de la Renaissance. Dans la France du premier XVII<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>er</sup> 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<sup>e</sup> siècle, Philippe II. On connaît la frénésie collectionneuse de reliques destinées à l'Escorial, la captation de saints nationaux comme saint Louis, la longue insistance auprès des papes pour la reprise des canonisations, au bénéfice principalement de saints espagnols. Le lien entre cette politique de la sainteté et l'aspiration à la monarchie universelle est dénoncé par les adversaires du roi catholique. Ajoutée à ses prétentions juridictionnelles, son incursion dans le domaine de la sainteté irrite les papes. L'agent français à Rome de Catherine de Médicis peut lui rapporter les propos de Pie V, déjà mécontent du refus de l'Espagne de laisser l'Inquisition romaine juger l'archevêque de Tolède Bartolomé Carranza, quand le cardinal Morone vient lui faire part du désir de Philippe II de voir canoniser le franciscain Diego de Alcalá, « ce personnage de Tollede qu'ilz tiennent saint en Espagne, ce que par sa priere et oraison leur prince en ceste syenne derniere et si griefve maladie ayt esté guery. Sa dicte Sainteté luy fit responce que pour non autre raison elle ne le vouloit faire, synon qu'elle estoit resolute de n'user aucune demonstration a l'endroit du dict Roy catholique ny luy accorder chose quelconque qu'il

demandât jusques à ce qu'elle se fut esclaircye s'il vouloit estre pape ou laisser que celluy la le fust qui avoit esté esleu de Dieu »<sup>3</sup>. 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> siècle.

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

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

de l'Église indifféremment, fussent d'Espagne ou d'autre nation, mais que si les Espagnols vouloient rendre cestuicy particulier à eux, les autres nations se devoient opposer qu'il ne fust mis au calendrier des saints estant la charité, qui est la principale chose qui sanctifie, une vertu universelle qui ne se restreint à rien de particulier, mais embrasse generally tout le monde, que partant pour faire cestuy cy commun et monstret que les François ayment les bons de toutes nations, j'estois résolu de me trouver à sa canonisation »<sup>4</sup>. 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 »<sup>1</sup>. Au début du XXI<sup>e</sup> 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

<sup>1</sup> 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 vision<sup>2</sup>. 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

<sup>2</sup> 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 monopole<sup>3</sup>. Le culte des saints est pour Weber la ligne de démarcation qui donne au xv<sup>e</sup> 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 »<sup>4</sup>, 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 publique<sup>5</sup>. 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 »<sup>6</sup>.

Dans les années 1980, dans un paysage historiographique français où, contrairement aux écoles anglo-saxonnes<sup>7</sup>, 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> 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](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 »<sup>8</sup> 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 axes<sup>9</sup>, 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 »<sup>10</sup>. 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 »<sup>11</sup>.

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* »)<sup>12</sup>. Dans le sillage des travaux de Hubert Jedin, il récuse l'idée d'une Contre-Réforme comme mouvement réactionnaire et conservateur ; il préfère parler d'un « âge des confessions » pendant lequel calvinisme, luthéranisme et catholicisme peuvent être analysés comme des développements parallèles. À l'instar donc des rivales, la Contre-Réforme aurait, elle aussi, mis en œuvre un mouvement de « modernisation » terme sous lequel il subsume les mesures de rétablissement de la discipline ecclésiastique, la reconquête catholique des territoires frontières de l'Europe, les réformes de l'administration ecclésiastique, le bouleversement de l'ethnocentrisme européen par des missions, la rénovation du système pédagogique et la mise en valeur d'une nouvelle éthique en politique. La confessionnalisation des Églises opposées – et notamment celle de l'Église romaine – aurait impulsé cette « modernisation » étatique et sociale.

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

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

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

la sécularisation. Celui-ci, par exemple, reprend l'intuition de Carl Schmitt et relit à sa lumière les manières de faire la paix au temps des troubles de religion. Il remarque à la fois le phénomène de renforcement de l'autorité de l'État et de ses agents et la prépondérance du religieux comme terrain politique de cette affirmation. « Imposées, rappelle-t-il, faute de mieux par les pouvoirs centraux à des partis politico-confessionnels réticents mais exsangues, les pacifications du milieu du xvi<sup>e</sup> 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 »<sup>13</sup>. 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 nation<sup>14</sup>. 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<sup>e</sup> siècle une certaine schizophrénie... »<sup>15</sup>. 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. Elliott<sup>16</sup>, 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 Aguilar<sup>17</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2006, p. 25-43.

Rowe<sup>18</sup> 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 Wurtemberg<sup>19</sup>. 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 religieux<sup>20</sup>. 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 »<sup>21</sup>.

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 »<sup>22</sup>. 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)

PREMIÈRE PARTIE

Saintetés et communion des saints  
dans l'Europe du XVI<sup>e</sup> siècle

De part et d'autre des frontières confessionnelles, la sainteté et la communion des saints sont redéfinies au XVI<sup>e</sup> siècle ; les réflexions portent bien sûr sur la place de la sainteté dans l'économie du salut, mais aussi sur les qualités propres au saint et sur les instances compétentes pour les reconnaître. Dans un contexte d'affrontement où l'argument historique et la question de l'autorité sont des éléments fondamentaux, un travail d'inventaire est mené dans le riche héritage des siècles précédents. Se dessinent de nouveaux récits de la grande chaîne des saints qui, malgré les divergences, renforcent leur dimension universelle.

L'analyse entrecroise dans cette première partie les problématiques relatives à la communauté des saints, aux communautés de fidèles et aux communautés de sujets dans l'Europe protestante comme dans les pays demeurés dans le giron romain. Il s'agit de relier les enjeux dogmatiques et politiques de façon à réfléchir notamment à l'influence des redéfinitions théologiques sur la conduite des affaires publiques.

LES MARTYRS PROTESTANTS DU ROYAUME DE FRANCE FACE  
AU CONCILE DE TRENTE :  
AFFRONTEMENT ET CONVERGENCE

*David El Kenz*

*Université de Bourgogne / Centre G. Chevrier UMR 5605*

Dans les déclarations des 164 martyrs hétérodoxes du royaume de France, consignées par Jean Crespin dans son *Histoire des martyrs*, publiée pour la première fois à Genève en 1554, puis constamment rééditée et augmentée jusqu'en 1619, les mentions du concile de Trente sont introuvables<sup>1</sup>. Il est vrai qu'en son temps, le concile n'eut que peu d'écho dans le royaume de France. Dans son ouvrage portant sur les relations entre la France et le concile de Trente, Alain Tallon relève néanmoins quelques anecdotes qui témoignent de l'état de l'opinion publique en 1562-1563, lors de la troisième période conciliaire. Dans le Languedoc largement gagné par les idées nouvelles, des évêques espagnols qui se rendent au concile en 1561 essuient des réflexions peu amènes dans les auberges. En revanche, dans le Paris catholique, le jubilé célébrant la reprise des travaux en 1562 remporte un large succès dans des églises pleines, au dire du nonce<sup>2</sup>. Cependant, seuls les milieux ecclésiastiques, notamment les réguliers, sont assez tôt attentifs aux résultats des premières sessions (1545-1547 et 1551-1552). Ils craignent, en effet, de perdre leur indépendance à l'égard du pouvoir épiscopal<sup>3</sup>.

De manière paradoxale, Jean Calvin est le premier à proposer une traduction correcte des décrets de la première session conciliaire dans un texte polémique en 1547<sup>4</sup>. Mais il ne semble pas que les hétérodoxes, à l'image du reste de la

1 Notre corpus, base de cette étude, s'appuie sur l'édition de 1619, reproduite avec une édition critique par Mathieu Lelièvre. Jean Crespin (continué par Simon Goulart), *Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile, depuis le temps des apostres jusques a present (1619)*, Genève, P. Aubert, 1619, rééd. par Daniel Benoît et accompagnée de notes par Matthieu Lelièvre, Toulouse, Société des Livres religieux, 1885-1888, 3 t.

2 Alain Tallon, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, Rome, École française de Rome, 1997, p. 517-518.

3 *Ibid.*, p. 530.

4 Jean Calvin, *Les Actes du concile de Trente : avec le remède contre le poison*, Genève, Guillaume Guérout et René de Bienassis, 1548 ; traduction des *Acta synodi Tridentinae. Cum antidoto parus* en 1547.

population, soient intéressés par le concile. Du reste, le pamphlet de Calvin ne connaît pas le succès éditorial de ses autres textes polémiques<sup>5</sup>. Pourtant, la répression des hérétiques connaît sa plus forte intensité au moment de la tenue des deux premières sessions, du milieu des années 1540 au début des années 1550<sup>6</sup>. Toutefois, le concile de Trente n'est en aucun cas un moteur de la répression, eu égard à la mainmise royale sur les poursuites contre l'hérésie et à la sourcilieuse indépendance de l'Église gallicane<sup>7</sup>. Par ailleurs, bien que les pères inscrivent la réforme de l'Église universelle dans la lutte contre l'hérésie, ils ont conscience de leur peu de poids pour intervenir dans les affaires intérieures des États chrétiens.

52

En outre, la clôture de l'assemblée en décembre 1563 survient alors qu'en France, le délit religieux est décriminalisé depuis mai 1560. La royauté poursuit une politique de coexistence religieuse, couronnée par l'édit de Janvier en 1562, puis par la paix d'Amboise en mars 1563, en dépit d'une première guerre civile. Or, en vertu des critères hagiographiques de Crespin, le supplicié doit témoigner publiquement de sa foi devant un tribunal<sup>8</sup>. Par conséquent, les martyrs « officiels » ont disparu.

Il semble donc que la question des martyrs face à Trente soit quelque peu décalée et anachronique : le concile en tant qu'institution n'est pas intervenu dans la répression française des évangéliques et quand il s'achève, le délit religieux est désormais décriminalisé. Cependant, le rapport entre les héros de la foi et le concile autorise un examen de l'affrontement confessionnel dans la sphère de l'institution religieuse, en rupture avec une historiographie des troubles de religion qui a souligné la monopolisation séculière. Du reste, quand *l'Histoire des martyrs* devient, à partir des guerres civiles, une véritable histoire ecclésiastique, des paragraphes sont consacrés à Trente. Ainsi, dans un premier

---

5 Alain Tallon, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, op. cit., p. 538.

6 William Monter distingue une périodisation originale des poursuites françaises contre les hérétiques. La phase la plus active de la répression se déroule entre 1540 et 1554 (18 exécutions annuelles), tandis que dans les États Habsbourg, à l'exception des Pays-Bas bourguignons, la menace hérétique est désormais neutralisée. Dès 1540, une législation au profit des juges des parlements est mise en place pour accélérer ces poursuites. Cf. *Judging the French Reformation. Heresy trials by sixteenth-century parlements*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, p. 44, 53-54.

7 Certes, en 1557, Henri II chargea l'ambassadeur auprès du Saint-Siège, Odet de Selve, de demander au pape Paul IV d'établir l'inquisition en France. Le titre de grand inquisiteur fut alors conféré aux trois cardinaux du conseil royal au mois d'avril 1557. Mais c'est bien l'édit de Compiègne promulgué en juillet 1557 qui présida aux poursuites contre l'hérésie. Du reste, en 1557, alors que le concile était suspendu, le pape n'avait pas encore assuré sa primauté sur les travaux conciliaires.

8 David El Kenz, *Les Bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997, p. 127.

temps, le concile sera étudié à travers le martyrologe. Nous examinerons sa condamnation, attendue dans le contexte de sa réception dans le milieu huguenot, mais aussi les particularités de celle-ci propres à l'hagiographie protestante.

Ensuite, les actes des martyrs face à l'autorité ecclésiastique seront analysés. En effet, la question du témoignage singulier du Christ par le sang face à une Église dont le concile vise le renforcement doit être instruite. Ce n'est pas une exposition de la controverse théologique qui est ici visée dans la mesure où l'opposition entre les protagonistes s'avère une évidence. C'est la confrontation pratique entre des hétérodoxes et des clercs, notamment les pères français directement aux prises avec certains héros de la foi, qui mérite un examen<sup>9</sup>. D'autant que cet affrontement s'insère dans une machine judiciaire qui leur échappe en grande partie.

Voilà pourquoi dans un dernier temps, les attitudes des acteurs confessionnels seront étudiées dans le contexte de la sécularisation de l'affrontement religieux. À cet endroit, les positions des martyrs et celles des pères français convergent étonnamment dans la manière d'envisager les rapports entre la religion et l'État.

#### LE CONCILE DE TRENTE DANS L'HISTOIRE DES MARTYRS : DU DISCRÉDIT AU « PÉCHÉ ORIGINEL »

Dès 1520, Martin Luther remet en cause le concile pour résoudre la crise de la chrétienté, non pas comme assemblée religieuse apte à trancher des différends théologiques, mais comme assemblée convoquée par le pape. En outre, aux yeux du docteur de Wittenberg, ce n'est plus au nom de la *plenitudo potestatis* que le concile peut juger, mais parce qu'il s'appuie sur l'Écriture. Quand le concile se tient enfin, les protestants en sont exclus *de facto*, si bien qu'il n'a aucune valeur à leurs yeux. Aux yeux des pères, leur présence ne serait admissible qu'au prix de la reconnaissance de l'autorité pontificale et de ses actes d'excommunication fulminés depuis 1520. De toute façon, pour la Réforme, l'Église ne se représente

9 Le spécialiste de Jean Crespin, Jean-François Gilmont, a montré à la fois le souci de l'exactitude des faits rapportés dans le martyrologe et le travail de réécriture des notices hagiographiques pour en faire une œuvre homogène. Voir Jean-François Gilmont, *Jean Crespin. Un éditeur réformé du XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1981. Cependant, William Monter a discuté la prolixité des propos des martyrs. La douzaine d'interrogatoires judiciaires conservés, peu nombreux il est vrai, présente des réponses des prisonniers très évasives, cherchant plutôt l'esquive qu'une déclaration de foi réformée explicite. Voir William Monter, *Judging the French Reformation*, *op. cit.*, p. 199-211. L'historien doit donc toujours être prudent avec ce type de source tout en préservant l'effet de vérité qu'avait la martyrologie à l'époque, voir Frank Lestringant, « Le martyr mot à mot : les trois martyrs huguenots du Brésil (1558), de Jean Crespin à d'Aubigné », dans Jean Céard (éd.), *Langage et vérité. Études offertes à Jean-Claude Margolin*, Paris, Droz, 1993, p. 125 et David El Kenz, *Les Bûchers du roi*, *op. cit.*, p. 14-15.

pas car elle est fondamentalement une communauté invisible<sup>10</sup>. Dans le martyrologe, ce rejet s'appuie notamment sur le supplice des héros de la foi.

#### Une condamnation protestante traditionnelle

Dans l'édition de l'*Histoire des martyrs* de 1582, Simon Goulart réduit la première notice portant sur le concile de Trente de l'édition de 1570, écrite par Jean Crespin. Il supprime le déroulé événementiel pour ne conserver que les trois principales condamnations que contient le texte. Tout d'abord, le machiavélisme des pères est dénoncé. Ceux-ci ont attendu la venue des cardinaux de Lorraine et de Granvelle à la dernière session « pour procurer la réception des decrets de ce concile en une bonne partie de l'Europe et [prétendre] que le temps leur fera voir le bout de tous ceux qui s'opposent au siege Romain »<sup>11</sup>. Argument habituel dans le milieu réformé qui présente le concile de Trente comme une opération à la fois romaniste et pro-espagnole qui, au nom du combat contre l'hérésie, vise à affaiblir la France<sup>12</sup>.

54

Puis vient l'argument d'autorité. La « doctrine Papistique » a été rejetée par « tant de doctes personnages »<sup>13</sup>. Là encore on retrouve un thème traditionnel, avancé dès 1547 par Calvin qui se moquait de l'incompétence des pères. D'ailleurs, Goulart cite cet ouvrage avec ceux plus tardifs du luthérien allemand Martin Chemnitz et de l'évangéliste français Charles Du Moulin, qui ont tous trois réfuté les articles tridentins<sup>14</sup>. Le texte de Calvin, déjà évoqué, a été écrit à la va-vite, à la suite de la première session<sup>15</sup>. En revanche, Martin Chemnitz publie une réfutation monumentale à partir de 1563<sup>16</sup>. Quant à Charles Du Moulin, il écrit son traité, peut-être sur la demande secrète du Conseil du roi, au nom de la défense de la tradition gallicane et pour préserver la paix d'Amboise menacée par l'introduction des décrets tridentins dans le royaume<sup>17</sup>. Goulart souligne qu'en lieu et place d'un débat théologique, le seul objectif poursuivi a été celui de la discipline ecclésiastique visant à « établir de plus en plus la tyrannie du Pape et des siens »<sup>18</sup>.

10 Alain Tallon, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, op. cit., p. 455-490.

11 Jean Crespin, *Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile, depuis le temps des apostres jusques a present (1619)*, op. cit., t. III, l. 9, p. 489.

12 Alain Tallon, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, op. cit., p. 481-484.

13 Jean Crespin, *Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile, depuis le temps des apostres jusques a present (1619)*, op. cit., t. III, l. 9, p. 489.

14 Voir Hugues Daussy, « La réception du concile de Trente par les protestants français », dans Marie Viallon (dir.), *Autour du concile de Trente (xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles)*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 2006, p. 117-131.

15 Alain Tallon, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, op. cit., p. 538.

16 Martin Chemnitz, *Examinis Concilii Tridentini*, Francofurti ad Moenum, Per P. Fabricium, 1578.

17 Charles Du Moulin, *Le Conseil sur le fait du Concile de Trente*, Lyon, Pour ledit Du Moulin, 1564.

18 Jean Crespin, *Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile, depuis le temps des apostres jusques a present (1619)*, op. cit., t. III, l. 9, p. 489.



*L'Église de Christ*, gravure anonyme vraisemblablement flamande, ca 1566  
Londres, Science Museum Library

Le cardinal Charles de Lorraine au côté du cardinal Granvelle, considéré comme le persécuteur des réformés flamands, tirent sur le un protestant avec le soutien actif du diable. Les *Kinder Gotes*, les « enfants de Dieu », nus, s'enfuient du temple.

Mais en guise de conclusion, Goulart souligne que les « confessions et réponses des Martyrs ici contenues respondent suffisamment aux décrets orgueilleux de l'Antechrist, [qu'] il n'est pas besoin d'entrer ici en un nouvel examen d'iceux »<sup>19</sup>. Au-delà de la propagande commerciale et religieuse consistant à présenter les héros de la foi dont le livre retrace la vie comme les pourfendeurs les plus efficaces du concile, le pasteur informe de leur rôle essentiel dans la genèse de la nouvelle Église contre Rome et son assemblée.

<sup>19</sup> *Ibid.*

En 1566, le flamand Guillaume Hoseus est exécuté pour hérésie à Bruxelles. Dans l'édition de 1582, le martyrologe publie les lettres qu'il a écrites de sa prison à son épouse<sup>20</sup>. Dans deux courriers, le martyr évoque le concile de Trente contre ses examinateurs. Sur la question de la transsubstantiation, ces derniers rappellent le décret sur le Saint-Sacrement (XIII<sup>e</sup> session de 1551). Mais le prisonnier rétorque que les docteurs les « plus savants d'Allemagne » ne se trouvaient point à Trente<sup>21</sup> !

Puis, un juge ecclésiastique oppose la continuité de l'Église romaine à la doctrine d'Hoseus. En vertu de la première, l'Église a toujours su trancher les dissensions grâce aux conciles, alors que l'hérésie est non seulement nouvelle, mais divisée en plusieurs chefs. « Où estoit vostre Eglise [...] devant ceux-là, où estoit son chef, interroge le juge »<sup>22</sup> ?

Hoseus répond en deux temps. Les conciles se contredisent les uns les autres, ce qui délégitime l'ensemble de leurs travaux. De plus, en guise du Saint-Esprit censé éclairer les pères, c'est « du parchemin en une mallette »<sup>23</sup>. Allusion ironique aux instructions de Paul III envoyées à dos de mulet dans la valise des estafettes, lors de la première session. L'hérétique conclut en avançant contre l'autorité conciliaire le Christ qui « est notre Chef, notre seul fondement et le pasteur de nos ames »<sup>24</sup>.

Dans son pamphlet contre Trente, Calvin se moquait déjà de l'inspiration des pères. Il dépeignait en guise d'inspiration divine des « moines affamez, et qui ont leur langue à vendre, auxquelz leur saint esprit qu'ilz [les Pères] imaginent, soit contraint donner audience, pour suyvre ce qu'ilz luy diront ». Et plus loin il ajoute que « ces moynes fallourdiers barbouillent le papier, pour composer ce qui doit estre apres tenu pour révélation du S. Esprit »<sup>25</sup>.

Hoseus est le premier martyr à évoquer directement le concile de Trente. Rien de très original dans ses assertions : contradiction des conciles et mise en doute de l'inspiration des pères. Toutefois, à la différence des controversistes anti-tridentins, il sacralise son discours par son martyr, supplément non négligeable dans la concurrence religieuse. De ce point de vue, son témoignage renvoie à un autre martyr cette fois fondateur, l'exécution de Jan Hus au concile de Constance en 1415.

20 Simon Goulart traduit la notice du martyrologe flamand d'Adrian van Haemstede, *Historien oft gheschiedenissen der vromer martelaren*, publié pour la première fois en 1559, réédité et augmenté par la suite.

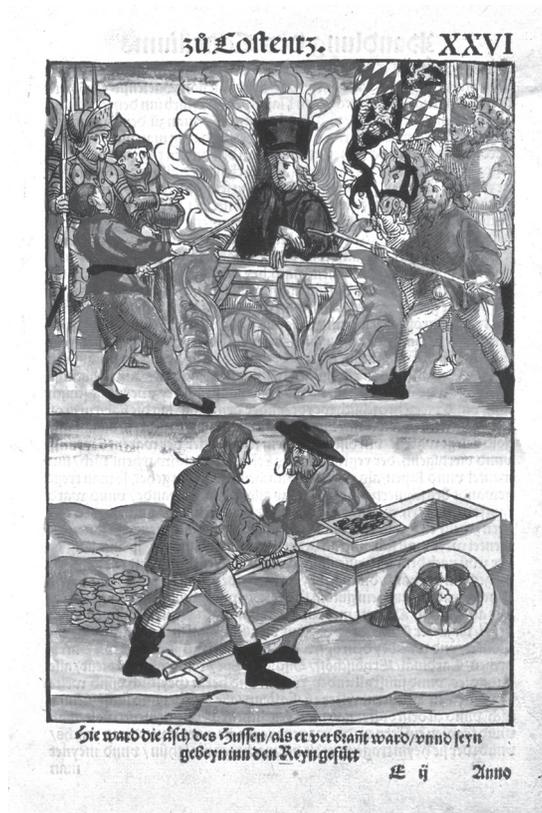
21 Jean Crespin, *Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile*, *op. cit.*, t. III, l. 9, p. 501.

22 *Ibid.*, t. III, l. 9, p. 505.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 Jean Calvin, *Les Actes du concile de Trente*, *op. cit.*, p. 17.



« L'exécution de Jan Hus », pl. 26 des *Chroniques du concile de Constance*, par Ulrich von Richenthal (Augsburg, Heinrich Steiner, 1536) (voir pl. I)

Cette caricature de la fin du xv<sup>e</sup> siècle rééditée en 1536 dans la cité luthérienne d'Augsbourg représente l'exécution de Jan Hus au concile de Constance en 1415 : au-dessus le bûcher et au-dessous les cendres du martyr jetées dans le Rhin pour éviter tout culte éventuel.

Le martyre de Jan Hus : le « péché originel » du conciliarisme

Pour défendre la prédestination contre l'anathème tridentin du XV<sup>e</sup> canon de la sixième session (1547) qui traite de la justification, Calvin évoque indirectement la certitude de l'élection qui habite les martyrs protestants. Comme saint Paul l'a prêché aux Éphésiens, « il faut que tous fideles soyent tellement certains de leur élection, que ilz la regardent en Jesus Christ comme en un miroir. Et ce n'est pas pour néant que Jesus Christ asseure ses disciples, disant, que nul de ceux qui luy ont este donnez du Père ne périra »<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 273.

Or, le rejet du conciliarisme s'appuie notamment sur le martyr de Jan Hus, sorte de « péché originel » de la doctrine ecclésiastique. Le martyr de Bohême constitue en quelque sorte le fondateur de la martyrologie protestante tant chez les luthériens que chez les réformés. Il ouvre significativement la première édition de Crespin en 1554<sup>27</sup>.

Le récit est construit en trois temps. Hus accepte de comparaître au concile de Constance, bien qu'il récuse la légitimité du pape et des cardinaux<sup>28</sup>. Et il ajoute que si par aventure ces derniers le maltraitent, il se retranchera derrière l'autorité du Christ pour la gloire duquel, dit-il, « j'aimerais beaucoup mieux mourir que nier la vérité laquelle j'ai connue par ses saintes Écritures »<sup>29</sup>.

58

Vient la relation du procès aux multiples rebondissements. Le pape Jean XXIII est présenté comme un lâche ; l'empereur Sigismond I<sup>er</sup> ne respecte pas son serment en vertu duquel le prélat bénéficiait d'un sauf-conduit ; les cardinaux, enfin, imputent au théologien pragois des écrits apocryphes. À la fin du procès, Hus proclame que la parole du Christ « est publiquement condamnée en ce Concile »<sup>30</sup>.

À la différence des récits des martyres contemporains, le supplice de Hus est relaté avec un style empreint de merveilleux, vraisemblablement lié à la source hussite qu'utilise l'hagiographe. Quand le théologien monte sur l'échafaud, il appelle à la miséricorde du Christ à trois reprises. Puis, le vent pousse les flammes contre son visage qui l'étouffent et abrègent ainsi ses souffrances. Cependant, Hus a encore le temps de réciter l'oraison dominicale par trois fois avant de succomber. Les bourreaux détruisent totalement son cadavre. Ils brisent la tête et rôtiennent le cœur au bout d'une pique pour qu'il ne reste que des cendres jetées par la suite dans le Rhin<sup>31</sup>. Goulart ajoute, dans les éditions ultérieures du martyrologe, des lettres de Hus écrites en prison. Celles adressées aux États de Bohême fulminent notamment contre le pape et les pères comparés à l'Antéchrist<sup>32</sup>.

Le premier martyr contemporain dans une généalogie imaginée de la Réforme s'avère donc un chrétien victime des manœuvres d'un concile. Dans la logique hagiographique, le concile perd ainsi toute légitimité par le sang versé. Dans son étude sur la réception du concile de Trente, Hugues Daussy montre que les auteurs huguenots des traités anti-tridentins se sont efforcés de déconfessionnaliser leur

27 Voir Yves Krumenacker, « La généalogie imaginaire de la Réforme protestante », *Revue historique*, CCCVIII/2, 2006, p. 260-265.

28 Jean Crespin, *Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile*, *op. cit.*, t. I, l. 2, p. 140.

29 *Ibid.*, t. I, l. 2, p. 140-141.

30 *Ibid.*, t. I, l. 2, p. 167.

31 *Ibid.*, t. I, l. 2, p. 170.

32 *Ibid.*, t. I, l. 2, p. 171-177.

argumentation pour élargir leur auditoire<sup>33</sup>. En revanche, dans le martyrologe, la condamnation s'appuie sur les figures héroïques de la nouvelle Église. Cette confessionnalisation du discours s'explique par le lectorat partisan que vise le texte.

## LES HÉROS DE LA FOI AUX PRISES AVEC LES CLERCS

La proclamation contre l'hérésie qui achève la conclusion du concile de Trente le 4 décembre 1563 est quelque peu anachronique dans le contexte français où, au contraire, la tolérance civile est au goût du jour. Toutefois, le projet tridentin auquel les pères français souscrivent renvoie à la politique répressive des règnes des premiers Valois-Angoulême, politique qui aboutit à 422 bûchers<sup>34</sup>, dont un tiers est relaté dans l'*Histoire des martyrs*. Quelle place les pères trouvent-ils dans une répression dont l'historiographie a souligné qu'elle était surtout le fait des autorités civiles ? Parmi eux, certains ont participé directement aux poursuites contre les hérétiques. Mais les informations que rapporte Jean Crespin dans les notices hagiographiques ne ressortent pas d'un regard construit à l'aune de Trente. Celles-ci sont rédigées dans des éditions antérieures à 1563. On ne peut donc les soupçonner d'une diabolisation anti-tridentine. L'affrontement relève d'une opposition plus structurelle entre l'hétérodoxe et l'institution ecclésiastique.

### Des juges ecclésiastiques au sein d'une justice royale

Si les mentions du concile de Trente sont rares au temps des bûchers, c'est aussi parce que les premiers acteurs de la répression française sont des juges royaux plutôt que des juges ecclésiastiques et des théologiens commis pour les disputes.

William Monter a montré qu'à la suite des premières poursuites contre les hétérodoxes dans le Saint-Empire romain germanique, largement sécularisées en Autriche dès les années 1520, les juges français des Parlements et des présidiaux ont également monopolisé la répression de l'hérésie<sup>35</sup>. Les cours souveraines interviennent généralement en appel, les tribunaux de bailliage, de sénéchaussée et des officialités jugeant en première instance.

À partir de l'édit de Fontainebleau (1540), tout officier royal doit rechercher les hérétiques. L'instruction est conduite par les baillis et sénéchaux. Les chambres criminelles des Parlements jugent les prévenus. En 1542, des

33 Hugues Daussy, « La réception du concile de Trente par les protestants français », art. cit., p. 130-131.

34 William Monter, *Judging the French Reformation*, op. cit., p. 44.

35 *Id.*, « Les exécutés pour hérésie par arrêt du Parlement de Paris (1523-1560) », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, avril-juin 1996, p. 192.

commissions composées par des officiers des cours souveraines sont créées pour enquêter sur les menées des hérétiques. En 1547 est créée une seconde Tournelle à Paris, chargée exclusivement des affaires hérétiques, surnommée la « chambre ardente ».

En raison de l'encombrement des Parlements, des récriminations des juges ecclésiastiques et de la nouvelle orientation de Henri II en faveur de la ligue luthérienne de Smalkalde, l'édit du 19 novembre 1549 confie le jugement des hérétiques aux officialités. Réforme de courte durée puisqu'en vertu de l'édit de Chateaubriand en 1551, les juges séculiers redeviennent les premiers acteurs de la répression, lorsqu'il y a scandale public, même s'ils s'adjoignent des juges de l'officialité. En 1552, les nouveaux tribunaux des présidiaux sont aussi aptes à juger sans appel les hérétiques, au même titre que les tribunaux de bailliage et de sénéchaussée, afin de désengorger les Parlements. Les officialités conservent toutefois les causes qui n'impliquent pas de manifestation publique et celles des clercs<sup>36</sup>.

60

L'édit de Compiègne de 1557 et la déclaration d'Écouen en 1559 tentent d'accroître l'efficacité de la répression. L'hétérodoxe risque la mort pour le simple délit de conscience en vertu du premier, tandis que la seconde crée des commissaires désignés expressément pour poursuivre les hérétiques.

Sur la longue durée, les officiers royaux sont donc prépondérants dans la chasse aux « idées nouvelles » et cela en rupture avec les inquisitions et officialités médiévales. William Monter a relevé le discrédit relatif de la justice ecclésiastique dans la mesure où les clercs, notamment les réguliers, sont particulièrement nombreux parmi les inculpés pour hérésie. En 1539, l'exécution de l'inquisiteur Louis de Rochette pour hérésie par le Parlement de Toulouse symbolise la fragilité de l'institution judiciaire de l'Église gallicane contre l'hétérodoxie<sup>37</sup>. Cependant, à l'exception de la décennie 1540, les clercs sont associés aux poursuites, aux sentences et interviennent durant les exécutions capitales. Ne doit-on donc pas nuancer la sécularisation de la répression des hérétiques ? Quarante-trois récits du Crespin rapportent l'intervention ecclésiastique dans les martyres. Les juges ecclésiastiques, en outre, conservent les causes du premier ordre. Or, 11,5 % des martyrs appartiennent au clergé<sup>38</sup>. L'hagiographie réformée réévalue ainsi le duel qui a lieu entre les évangéliques et l'Église.

36 Voir William Monter, *Judging the French Reformation*, op. cit., p. 55-211 et Denis Crouzet, *La Genèse de la Réforme française*, Paris, SEDES, 1996, p. 398-421.

37 Voir William Monter, « France: the failure of répression, 1520-1563 », dans Philip Benedict et al. (dir.), *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 470 et 472.

38 David El Kenz, *Les Bûchers du roi*, op. cit., p. 134-135.



Charles de Lorraine, âme damnée de la famille royale.

Sculpture populaire de la fin du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, retrouvée dans une caverne sous le presbytère de Denezé-sous-Doué (Maine-et-Loire), représentant, entre autres, Catherine de Médicis, François II, Marie Stuart et Charles de Lorraine (voir pl. IV)

Parmi la centaine de sculptures anonymes réalisées dans une grotte, se présente une *Pietà* caricaturée. Au lieu de la Vierge avec la Croix, on y voit Catherine de Médicis qui tient une hache ; sur ses genoux, le roi François II agonisant et sa jeune épouse Marie Stuart. Enfin, Charles de Lorraine, le plus grand des personnages, est associé à la veuve comme une « âme damnée ». Cette caricature populaire est datée des guerres de Religion. Elle a été sculptée dans le pays réformé de Saumur.

Le cardinal Charles de Lorraine, à la tête de la délégation française lors de la dernière session, apparaît à trois reprises dans les récits de martyre. Lors de son Entrée royale à Paris en 1549, Henri II se montre désireux de s'entretenir avec un hérétique emprisonné. Charles, alors cardinal de Guise, arrange un entretien avec un modeste tailleur de drap pour éviter des hommes trop savants qui « pourroient remuer les ordures de la Papauté ».

Cependant, le stratagème échoue. Invité à défendre ses thèses devant le Valois, le couturier s'exécute avec pertinence. D'où son surnom de « Tailleur du roi ». C'est alors qu'intervient Diane de Poitiers, la favorite du prince. « Contentés vous (madame), dit le protestant, d'avoir infecté la France, sans mesler votre venin et ordure en chose tant sainte et sacrée qu'est la vraye Religion et la verité de nostre Seigneur Jesus Christ ». Et il conclut sur une menace explicite contre le roi : « craignez qu'à ceste occasion Dieu n'envoye une grande playe sur le Roi nostre Sire et sur son royaume »<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Jean Crespin, *Histoire des martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile*, op. cit., t. I, l. 4, p. 538-539.

En 1556, dans une lettre du martyr Claude de La Canesièrre adressée à son épouse, le prélat est désigné au côté du cardinal de Tournon comme tentant, en vain, de rétablir une chambre ardente à Paris<sup>40</sup>.

Enfin, dans le récit du martyr d'Anne du Bourg, édité pour la première fois en 1564, est reproduit assez librement un discours attribué au supplicié, *L'Oraison au sénat de Paris*, daté de 1560. Dans ce texte violent, le Lorrain, qualifié de « Rouge Phalaris », est présenté comme étant à l'initiative de l'arrestation, en juin 1559, des magistrats parisiens, parmi lesquels Anne du Bourg, qui avaient osé critiquer la politique religieuse du Valois, devant lequel les conseillers du Parlement plièrent<sup>41</sup>. Selon les protestants, cette arrestation ne respectait pas les coutumes assurant une immunité des magistrats en séance. Le cardinal est ainsi stigmatisé à travers l'image du tyran grec de Sicile, passé à la postérité pour avoir inventé le supplice du taureau d'airain dans lequel il faisait rôtir ses ennemis.

62

Le stéréotype du Lorrain exterminateur des hérétiques est donc mis en place dès les années 1550. Il est à la fois un romaniste en 1549, un partisan d'une répression intense en 1556 et un tyran à l'antique en 1559, dans une édition postérieure à Trente il est vrai<sup>42</sup>. Le cardinal n'est cependant que peu présent en comparaison de la place qui lui est réservée dans les livres du martyrologe consacrés aux guerres civiles dans les éditions ultérieures. Désormais, il est décrit comme l'instrument tridentin dans le royaume. Ainsi est-il regardé comme un hypocrite durant la période de la coexistence religieuse issue de la paix d'Amboise. D'un côté, il apaise les réformés et de l'autre, il soutient des ligues catholiques locales. En réalité, il est dénoncé comme un comploteur qui s'efforce d'animer une « sainte Ligue de tous les Rois et Princes » pour introduire les décrets conciliaires en France et casser ainsi l'édit d'Amboise qui ne serait que « provisionnel »<sup>43</sup>.

Le docteur Nicolas Maillard, doyen de la faculté de théologie de l'Université de Paris et chanoine de Notre-Dame de Paris, présent dans la délégation française à Trente, s'avère un acteur prépondérant dans la martyrologie de Crespin. Il

40 *Ibid.*, t. II, l. 6, p. 321.

41 *Ibid.*, t. II, l. 7, p. 701.

42 Alain Tallon a montré la complexité politico-religieuse de Charles de Lorraine : humaniste gallican, adversaire du parti curial au début de la dernière session du concile de Trente et redoutant la reprise de la guerre confessionnelle dans son pays ; puis auteur d'un volte-face en faveur de Pie IV pour éviter son isolement politique, y gagner des faveurs personnelles et ménager la tradition gallicane dans le cadre d'une clôture triomphante du concile (*La France et le concile de Trente (1518-1563)*, *op. cit.*, p. 777-807).

43 Jean Crespin, *Histoire des martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile*, *op. cit.*, t. III, l. 10, p. 646.

apparaît à plusieurs reprises dans les procès comme un piètre controversiste<sup>44</sup> face aux inculpés et plus encore comme un des responsables du durcissement des supplices.

En 1546, par exemple, il obtient du Parlement de Paris que l'abscision de la langue devienne une mesure systématique à l'endroit des condamnés à mort qui ne renieraient pas leur foi devant la cour. Cette mutilation apparaît pour la première fois en 1526<sup>45</sup>. Selon Crespin, elle devient systématique après que le colporteur de livres Pierre Chapot a humilié le théologien. Chapot fait croire à ses juges qu'il avouera les noms de ses acheteurs avant de mourir, mais, en réalité, il profite de la tribune de l'exécution pour faire « une excellente confession de sa foi ». Au point de la Cène, Maillard l'interrompt, ce qui provoque contre lui les murmures de la foule. Il précipite alors le supplice. Il fait descendre Chapot du tombereau, le fait suspendre aussitôt à la potence tout en faisant croire au peuple que le supplicié a prononcé un *Ave Maria*, autrement dit une apostasie<sup>46</sup>.

Enfin, Antoine de Mouchy, dit Demochares, un autre théologien de la faculté présent à Trente est présenté également de manière négative<sup>47</sup>. En 1558, à la Conciergerie, il tente d'obtenir de François Rebezies une apostasie avant que celui-ci aille à l'échafaud, comme il était d'usage. Mais le martyr résiste aux assauts. Le docteur entre alors en furie ; comme « un forcené », il s'empare d'un crucifix de la chapelle de la prison et « lui f[a]it baiser par force ». Le protestant implore alors le pardon du Seigneur face au blasphème qu'on vient de lui imposer<sup>48</sup>.

Ce rapide tableau des délégués français à l'œuvre dans les procès des martyrs permet de saisir la stratégie hagiographique. Crespin distingue le Lorrain coupable d'une politique exclusivement éradicatrice de l'hérésie, tandis que les théologiens au contact des suppliciés ont l'obsession de la conversion. Cependant, le texte valorise fondamentalement l'obstination des martyrs qui repoussent les menaces et refusent les sollicitations de l'adversaire clérical.

44 Alain Tallon note que le doyen de la Sorbonne fit une piètre impression auprès de l'auditoire à Trente, lors de son intervention sur le sacrement du mariage (*La France et le concile de Trente (1518-1563)*, op. cit., p. 734).

45 David Nichols, « The Theatre of martyrdom in the French Reformation », *Past and Present*, n° 121, novembre 1988, p. 58.

46 Jean Crespin, *Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile*, op. cit., t. I, l. 2, p. 517.

47 À la suite de l'arrestation en 1557 à Paris, rue Saint-Jacques, d'une centaine de réformés réunis dans un conventicule, Antoine de Mouchy publie un texte qui appelle à l'extermination des hérétiques sur le bûcher. Voir *Response à quelque apologie que les hérétiques, ces jours passez, ont mis en avant sous ce titre : Apologie ou défense des bons chrestiens contre les ennemis de l'Eglise catholique*, Paris, Claude Fremy, 1560.

48 Jean Crespin, *Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile, depuis le temps des apostres jusques a present (1619)*, op. cit., t. III, l. 7, p. 581.

Les quatre moments les plus spectaculaires de l'affrontement entre l'hétérodoxe et l'autorité religieuse sont les controverses lors du procès, la dégradation pour les ecclésiastiques, le rituel de l'amende honorable et le prosélytisme des clercs qui assistent au supplice. Nous ne retiendrons ici que les deux premières étapes qui sont significatives de l'enjeu de la légitimité ecclésiale.

Pierre Chapot, que nous avons déjà évoqué, obtient lors de son procès au Parlement parisien de défendre ses positions confessionnelles devant une commission composée de théologiens, mais aussi de juges royaux. Il estime, en effet, que ce n'est pas aux gens d'Église de juger de la vérité de la doctrine puisqu'ils sont hérétiques, juges et partis. La cour acquiesce malgré la réticence des trois docteurs de la Sorbonne conviés à la dispute car, disent-ils, on ne débat pas avec des hérétiques. Un rapport suffit.

64

Lors du débat, Chapot demande aux magistrats d'examiner les allégations des docteurs qui ne s'appuient que sur des conciles. Provocation insupportable pour les théologiens qui quittent aussitôt le tribunal en menaçant de se plaindre auprès du roi parce que l'on ose mettre en jugement leur propre doctrine<sup>49</sup>. Ainsi, en 1546, autrement dit au moment même où se tient la première assemblée tridentine, un hérétique conteste la légitimité des théologiens fondée sur la tradition conciliaire. Du reste, il n'hésite pas à demander aux magistrats de juger de leur orthodoxie, suprême ironie !

Dans la culture du geste du XVI<sup>e</sup> siècle, le refus de s'agenouiller constitue un acte performatif essentiel. En 1559, les martyrs Pierre Chevet et Jean Barbeville s'y refusent devant les juges de l'officialité de Paris, lors de la lecture de la sentence d'excommunication. Le premier consent finalement à s'exécuter, mais en rappelant que c'est « pour l'honneur de Dieu » et non point pour « l'amour » du tribunal<sup>50</sup>. Le second se moque de l'official en lui demandant « s'il estoit Dieu pour estre adoré ». Le juge lui répond que c'est en l'honneur du crucifix qui est placé au-dessus de lui. Ce qui confirme Barbeville dans son refus puisqu'il ne veut pas chuter dans l'idolâtrie<sup>51</sup>.

Le refus de s'incliner devant la puissance ecclésiastique est une protestation qui vise spécifiquement cette institution. Certes, d'autres martyrs refusent de s'agenouiller également devant les juges royaux. Mais c'est pour dénoncer la présence de crucifix dans la salle du tribunal et non pas en signe d'irrévérence à l'endroit de l'autorité judiciaire.

49 *Ibid.*, t. I, l. 4, p. 514-515.

50 *Ibid.*, t. II, l. 7, p. 647-648.

51 *Ibid.*, t. II, l. 7, p. 643.

C'est lors des peines de dégradation ecclésiastique que le défi à l'Église s'avère le plus explicite. Jean de Caturce [Cadurque], professeur de droit à Toulouse, y est soumis place Saint-Étienne, en 1532. La cérémonie dure trois heures. Il a donc la liberté de défendre ses positions contre un prédicateur jacobin. Celui-ci choisit le thème des derniers temps et cite à l'appui l'épître de Paul à Timothée qui prévient les chrétiens contre les « esprits abuseurs » et les « doctrines des diables ». Mais il tronçonne le texte. Aussi, Caturce le rappelle à l'ordre : « Suivez, suivez au texte ». Le jacobin s'arrête net. Le martyr enchaîne : « Si vous ne voulez achever, je parlerai »<sup>52</sup>.

En 1555, l'ancien prêtre Guillaume Dongnon refuse la sentence de dégradation prononcée par l'officialité de Limoges sous le prétexte qu'il a été abusé par des prêtres séducteurs. Aussi, « il les quittoit de soi-mesme, et n'estoit besoin que quelque Evesque les [ordres ecclésiastiques] lui ostast »<sup>53</sup>.

La dégradation semble être ainsi un archaïsme puisque l'hérétique s'exclut de lui-même du premier ordre. Elle éclaire la caducité de l'Église romaine alors que le martyr s'en sépare unilatéralement par l'acceptation du bûcher. Rarement pratiquée au XVI<sup>e</sup> siècle, elle disparaît après 1615. La dégradation solennelle nécessitait théoriquement la réunion d'un concile ou au moins d'une assemblée épiscopale, trop lourde à organiser. En outre, l'officialité requérait la connaissance de la cause quand la justice séculière demandait la dégradation du condamné. Aux yeux de cette dernière, ce rituel constituait un instrument pour distraire une condamnation civile déjà prononcée<sup>54</sup>.

Dans la mise en scène du martyre, Crespin a beau jeu de présenter l'affrontement entre le héros de la foi et les représentants de l'Église romaine à qui la Réforme a ôté toute légitimité. De fait, la sainteté du chrétien confirmée par le supplice se manifeste par l'identification du fidèle aux tribulations du Seigneur qui échappe à toute Église visible. Lors de son exécution en 1540, Aymon de La Voye emprunte ainsi les paroles du Christ. « Seigneur, Seigneur, se plaint-il, pourquoi m'as-tu laissé ? ». Le second président du tribunal lui répond alors : « Meschant Lutherien, c'est toi qui as delaissé Dieu ». « Helas, messieurs, réplique-t-il, pourquoi me tourmentez-vous tant ? Seigneur, veuilles leur pardonner, car ils ne savent ce qu'ils font »<sup>55</sup>.

Dans la correspondance qu'il échange avec les prisonniers de la foi dans les années 1550, Jean Calvin les assure de recevoir un don spirituel propre à leur

52 *Ibid.*, t. I, l. 2, p. 284.

53 *Ibid.*, t. II, l. 5, p. 154.

54 Voir Claude Fleury, *Institution du droit ecclésiastique*, Paris, Herrissant Fils, 1767, t. II, p. 174-177.

55 Jean Crespin, *Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile*, op. cit., t. I, l. 3, p. 349.

expérience. En 1557, il s'adresse aux prisonnières de la rue Saint-Jacques en ces termes : Dieu « a promis de donner fermeté et constance à ceux qui se fient en luy. Il a espandu de son Esprit sur toute chair, et fait prophétizer fils et filles, comme il avoit prédit par son prophète Joël [Jl III, 1-2], qui est bien signe qu'il communique semblablement ses autres grâces nécessaires, et qu'il ne destitue ne fils ne filles, ne hommes ne femmes, des dons propres à maintenir sa gloire »<sup>56</sup>.

En conséquence, le martyr protestant est définitivement aux antipodes de la cléricature. Le héros chrétien est justifié par la foi mise en Christ au milieu des tourments, alors qu'à Trente comme sur la scène judiciaire, l'Église catholique insiste sur ses fonctions canonique, médiatrice et pastorale à l'égard des laïcs.

#### L’AFFIRMATION DE L’AUTONOMIE RELIGIEUSE

66 La conception du rapport entre l'instance religieuse et l'État que défendent les pères français à Trente semble, en revanche, moins éloignée de celle qui ressort des actes des martyrs. Dans une certaine mesure, ne peut-on pas s'interroger sur une culture commune de ces protagonistes de l'affrontement confessionnel sur le terrain judiciaire ?

#### L'autonomie de l'Église de France à l'égard de la monarchie

Les délégués français, lors des premières sessions tridentines, sont respectueux du pouvoir royal qui, par ailleurs, se désintéresse des travaux conciliaires. Ils sont, au contraire, beaucoup plus critiques à son égard, lors de la dernière assemblée en 1562-1563. Les pères français critiquent la politique de coexistence confessionnelle conduite par la régente Catherine de Médicis et se posent comme les champions du parti catholique<sup>57</sup>.

À la suite du choc de l'assassinat à Orléans, le 18 février 1563, de François de Lorraine, frère aîné du cardinal, la délégation française solidaire de son « patron » défend d'autant plus le retour à la stratégie répressive des années 1550. Ainsi, elle affirme une liberté de conscience et des coutumes éventuellement opposables à une monarchie qui se présenterait comme arbitre de la querelle religieuse. Alain Tallon voit dans l'affirmation de cette liberté chrétienne une ressemblance avec celle de Luther, quoiqu'elle se fasse au nom de la tradition plutôt qu'au nom de l'Écriture.

56 Jean Calvin, « Aux prisonnières de Paris » (datée de septembre 1557), dans Jules Bonnet, *Lettres de Jean Calvin, recueillies pour la première fois et publiées d'après les manuscrits originaux*, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et compagnie, 1854, t. II, p. 147-148.

57 Voir Alain Tallon, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, op. cit., p. 671-686.

D'un côté, les pères français refusent le projet d'un serment tridentin qui fonderait les sphères spirituelle et temporelle au profit de la première. De l'autre, ils distinguent leur allégeance à l'État et à l'Église. Ainsi, sur les mariages clandestins, Charles de Lorraine rappelle à ceux qui voudraient que l'évêque soit compétent que cette question en France relève du pouvoir séculier<sup>58</sup>. Il en va autrement sur l'attitude à tenir vis-à-vis de l'hérésie, domaine privilégié de l'Église et central dans le concile. S'affirme une nouvelle conception gallicane qui, écrit Alain Tallon, « si elle reconnaît le pouvoir laïc comme légitime et autonome, ne lui accorde plus cette sacralité qui en faisait un pouvoir quasi religieux »<sup>59</sup>.

#### La défense de la prérogative ecclésiastique dans la répression de l'hérésie

La posture d'autonomie des pères français de Trente à l'égard du pouvoir serait logiquement interprétable en fonction de leur désaccord avec la politique de décriminalisation de l'hérésie, à partir des années 1560. En réalité, au détour d'un récit hagiographique, une nouvelle contrariété infligée à Nicolas Maillard révèle le dissensus entre l'instance cléricale et l'instance politique, quant à l'attitude à tenir vis-à-vis des hérétiques au temps des bûchers.

En 1558, le théologien si détesté par Crespin est désavoué par Henri II pour, au contraire, avoir été enclin à une certaine mansuétude. Le docteur a tenté de ramener à l'Église Geoffroy Guérin. Ce dernier avait déjà concédé une apostasie, avant de revenir à des convictions protestantes. Lors de la dispute, sur la question de la manducation eucharistique, le relaps avance qu'il participe « réellement de fait au vrai corps de notre Seigneur Jesus Christ ; mais que cela se faisoit spirituellement ». Le théologien comprend cette réponse comme orthodoxe car il ne considère pas, ou du moins dissimule, la formulation spiritualiste de la Cène. Est-ce peut-être une stratégie modérée pour distinguer les sacramentaires, hérétiques obstinés, et les adeptes de la confession d'Augsbourg avec lesquels un compromis est envisageable ? Cette voie moyenne sera poursuivie par Charles de Lorraine, lors du colloque de Poissy, en 1562.

Quoi qu'il en soit, Maillard fait un rapport triomphant au Parlement de Paris pour annoncer cette conversion. La majorité des magistrats demandent alors de différer l'exécution, en dépit de l'édit de Compiègne. Mais le bruit court que le roi se mécontente de cette dilution. La cour envoie une députation. Le roi fait répondre que cette conversion est mal fondée, si bien que Guérin doit être exécuté sans plus attendre<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 685.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 679.

<sup>60</sup> Jean Crespin, *Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile*, op. cit., t. II, l. 7, p. 593-594.

N'allons pas jusqu'à considérer que Maillard devient un partisan d'une certaine modération à l'égard des hérétiques, en cette circonstance ! Le chanoine de Notre-Dame de Paris appartient au groupe des « folz jusques au bout »<sup>61</sup> qui voit dans la lutte contre la Réforme un combat eschatologique<sup>62</sup>. Dans ce temps prophétique où, comme l'explique Denis Crouzet dans ses études sur les guerres de Religion<sup>63</sup>, est annoncé le dernier combat contre l'Antéchrist, un Maillard, tout comme des prédicateurs enflammés dont le plus célèbre est alors le parisien François Le Picard, entendent avoir le privilège personnel, du moins ecclésiastique plutôt que laïc, de convertir un suppôt du Malin. Voilà pourquoi lors du supplice de Thomas de Saint-Paul, en 1551, Maillard exige du bourreau de retirer le patient du feu pour l'inviter à faire appel s'il se dédit<sup>64</sup>.

Ce temps de l'imminence divine que vivent ces clercs engagés dans le combat est aussi celui de nos martyrs bien que la modalité en soit très différente. Pour les premiers, l'attente se fait angoisse des derniers temps, alors que les héros de la foi considèrent que le Seigneur est déjà à leurs côtés tout au long du supplice<sup>65</sup>. Cependant, les uns et les autres partagent une même culture prophétique qu'ils revendiquent face à la pression monarchique.

#### Le défi des martyrs à la justice royale

Ce rapprochement de la posture cléricale dans la répression religieuse avec la conception protestante de la liberté spirituelle, fondatrice du schisme, est particulièrement saillant dans les récits de Crespin. Il est vrai que les héros de la foi sont contraints de protester de leur liberté spirituelle face à une persécution catholique conduite, comme on l'a vu, par les magistrats royaux. Ils refusent leur immixtion dans le débat théologique, alors que ceux-ci prétendent dicter leurs croyances et n'hésitent pas à endosser une fonction quasi pastorale.

En 1559, un lieutenant criminel apporte à un prisonnier agenais un verre d'eau. Ce dernier le boit. Aussitôt l'officier lui apprend que cette eau est bénite afin de « lui tirer le diable hors du corps ». Le condamné s'exclame alors : « J'estime toute creature benite de Dieu, en son essence, mais si vous

<sup>61</sup> Expression de Conrad Badius. *Satyres chrestiennes de la cuisine papale*, Genève, C. Badius, 1560, rééd. Genève, G. Revilliod, 1857, p. 44-45 et p. 116. Cité par Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, t. I, p. 202.

<sup>62</sup> *Ibid.*, t. I, p. 201-206.

<sup>63</sup> *Ibid.*, t. I, p. 164-219 et *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de Religion*, Seyssel, Champ Vallon, 2008, p. 105-136.

<sup>64</sup> Jean Crespin, *Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile*, *op. cit.*, t. I, l. 4, p. 559-560.

<sup>65</sup> Nous reprenons ici le schéma explicatif des pôles catholique et réformé proposé par Denis Crouzet (*La Genèse de la Réforme française*, Paris, SEDES, 1996, p. 546-563).

m'eussiez dit ceste eau estre telle que vous me declairez, je n'en eusse pas beu, car elle est polluee par idolatrie ». Le lieutenant lui jette au visage le verre d'eau qui le blesse<sup>66</sup>.

Jérôme Casabonne, exécuté à Bordeaux en 1555, subit une sorte d'amende honorable dans la cour du palais, juste avant son supplice. Les juges font une torche pour lui faire crier merci et pardon à Dieu, à la Vierge Marie, aux saints et saintes du paradis et à la justice. Le martyr se limite à demander pardon à Dieu, « alleguant qu'il ne les avoit en rien offensez, et que supplication de pardon sans faute precedente, estoit plustost moquerie que devoir »<sup>67</sup>.

Enfin, en 1556, l'ancien franciscain Jean Rabec se soumet difficilement à une dégradation ecclésiastique à Angers. Il cède au lieutenant criminel Guillaume le Rat qui lui intime l'ordre d'obéir au nom du Roi et des magistrats<sup>68</sup>. Toutefois, lors de son procès civil, il repousse le juge Depincé qui justifie l'eucharistie catholique au nom du souverain. « Le Roi n'entend rien, explique-t-il, sinon ce qu'on lui fait entendre ; toutesfois il en portera la peine »<sup>69</sup>. Ainsi le martyr, non content d'assumer son « hérésie », n'hésite pas à menacer Henri II<sup>70</sup>.

La sacralisation de la puissance royale, manifeste dans l'espace catholique à travers sa primauté dans l'organisation temporelle de l'Église et dans la pompe cérémonielle, mais aussi dans l'espace hétérodoxe à travers son monopole répressif<sup>71</sup>, aboutit à une réaction comparable des deux partis. Chez les clercs comme chez les martyrs, on revendique une dissociation de la sujétion au prince et de la sujétion à Dieu.

Cette enquête a débuté par un constat somme toute banal : une opposition irréductible entre les héros de la foi protestants et les pères français tridentins ! Bien que Trente ne soit pas central dans la martyrologie réformée, il constitue

66 Le lieutenant fut condamné à une amende de dix livres pour cet abus de pouvoir. Jean Crespin, *Histoire des Martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Evangile*, op. cit., t. II, l. 7, p. 708.

67 *Ibid.*, t. II, l. 7, p. 445.

68 *Ibid.*, t. II, l. 6, p. 374.

69 *Ibid.*, t. II, l. 6, p. 375.

70 Nous avons montré ailleurs qu'une tension tyrannicide sourd dans les déclarations des martyrs protestants, notamment dans l'*Oraison au Senat de Paris pour la cause des Crestiens, à la consolation d'iceux*, Paris, s.n., 1560, attribué à Anne du Bourg. Voir David El Kenz, « Calvin et la politique du martyre », *Moreana*, vol. 45, 173, juin 2008, p. 30-31.

71 Ainsi, le rituel de l'amende honorable s'avère un rituel de conversion dans la condamnation des évangéliques au XVI<sup>e</sup> siècle. Voir Julie Doyon et David El Kenz, « L'amende honorable : rituel de conversion (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) », dans Éric Wenzel (dir.), *Justice et religion. Regards croisés : histoire et droit*, Actes du colloque international Université d'Avignon et des pays du Vaucluse, 1-3 octobre 2008, Avignon, Presses universitaires d'Avignon, 2010, p. 257-276.

un objet répulsif de manière structurelle. Le conciliarisme n'est-il pas entaché par le martyre de Jan Hus, lui-même fondateur de la généalogie des martyrs évangéliques ?

En outre, à Trente, la fonction ecclésiale dans la médiation de la parole divine est affirmée. Or, l'une des caractéristiques des martyrs protestants est cette sainteté singulière qui se réfère directement au Christ. D'où ces joutes, que Jean Crespin met en scène dans son *Histoire des martyrs*, entre les évangéliques et les clercs, juges de l'officialité ou théologiens conviés à des disputes. À cette occasion, les pères français qui y ont pris part sont noircis à souhait. Un sort particulier est réservé au cardinal Charles de Lorraine. Présenté comme le défenseur de la politique répressive dans les éditions contemporaines du règne de Henri II, il est par la suite accusé d'être l'instrument d'une « internationale tridentine » adversaire de la coexistence religieuse des années 1560. À ses côtés, les théologiens de la Sorbonne, Maillard et de Mouchy, sont ridiculisés, à l'image de clercs moins réputés, par la verve et la science des martyrs.

70

Cependant, au-delà de cette configuration polémique, sourd une autre réalité dont les martyrs tout comme les clercs zélateurs du combat contre l'hérésie relèvent. Les uns et les autres délivrent un discours qui se veut autonome face à la mainmise royale sur les troubles de religion. Les premiers n'hésitent pas à défier les juges royaux au nom de l'obéissance au Roi des rois, alors que les seconds défendent leur prérogative dans la répression judiciaire, tant dans le durcissement des poursuites que dans l'entreprise de conversion des hétérodoxes. De ce point de vue, ils partagent une même culture prophétique, hormis peut-être Charles de Lorraine dont l'action religieuse s'inscrit dans un dessein à la fois plus personnel, politique, national et pragmatique<sup>72</sup>.

---

72 Voir Jean-Marie Constant, *Les Guise*, Paris, Hachette, 1984, p. 34-36.

## 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 »<sup>1</sup>. 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 communauté<sup>2</sup>. 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<sup>e</sup> siècle, ou de Pierre Ragon sur la sainteté de la Nouvelle-Espagne<sup>3</sup>. 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<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> siècle en France*, Rome, École française de Rome, 2004 ; Pierre Ragon, *Les Saints et les images du Mexique (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, L'Harmattan, 2003.

de saint Denis<sup>4</sup> 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<sup>e</sup> siècle, à l'affirmation des États monarchiques<sup>5</sup>.

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'absolutisme<sup>6</sup>. 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 »<sup>7</sup>.

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 française<sup>8</sup>. Le saint d'État ne serait-il qu'un avatar moderne du « saint dynastique » campé par les travaux des historiens médiévistes<sup>9</sup> ? 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 autorité<sup>10</sup>. 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<sup>er</sup> à Estremoz remontait au 4 juillet 1336. En 1516, le pape Léon X avait cédé aux sollicitations du roi Manuel I<sup>er</sup> 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 1625<sup>11</sup>.

L'épiscopat sort perdant des réformes de la canonisation menées par la Curie au début du XVII<sup>e</sup> 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<sup>er</sup> 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<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles, Société des bollandistes, 1984, 248 p. ; *id.*, *Les Saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1992 ; Claire Thiellet, *Femmes, reines et saintes (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> 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<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> 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 procédures<sup>12</sup>. 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 »<sup>13</sup>. 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 Lionne<sup>14</sup>.

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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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,

<sup>12</sup> 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).

<sup>13</sup> 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.

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

fondatrice de l'Annonciade, le 21 avril 1742<sup>15</sup>. 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> siècle, il croyait à la communion des saints et ne mit pas en doute la question de leur invocation avant les années 1522-1523<sup>16</sup>. 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

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

<sup>16</sup> Marc Lienhard, « La sainteté et les saints chez Luther », *La Vie spirituelle*, septembre-octobre 1989, 69<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>er</sup> 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 royaume<sup>17</sup>.

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<sup>e</sup> 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 romaines<sup>18</sup>.

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<sup>e</sup> siècle au milieu du XVII<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> siècle se prête à diverses interprétations, plus ou moins compatibles avec les prétentions absolutistes<sup>19</sup>. 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 local<sup>20</sup>. 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<sup>e</sup> 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 courtisans<sup>21</sup>. 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
<b>Alain Tallon</b>	

Introduction .....	11
<b>Florence Buttay &amp; Axelle Guillausseau</b>	

### Première partie

#### SAINTETÉS ET COMMUNION DES SAINTS DANS L'EUROPE DU XVI<sup>e</sup> SIÈCLE

Le théâtre des saints modernes : la canonisation à l'âge baroque .....	23
<b>Miguel Gotor</b>	

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

Les martyrs protestants du royaume de France face au concile de Trente : affrontement et convergence .....	51
<b>David El Kenz</b>	

### Deuxième partie

#### LES PATRONAGES NATIONAUX (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> SIÈCLES)

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

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

Le patronage immaculiste des Pays-Bas : une consécration manquée .....	107
<b>Annick Delfosse</b>	

### Troisième partie

#### L'ÉTAT PRODUCTEUR DE FIGURES DE SAINTETÉ (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> SIÈCLES)

Des princes plutôt que des saints ? Protestantisme, pouvoir politique et sainteté dans l'Allemagne du XVI <sup>e</sup> siècle .....	123
<b>Naïma Ghermani</b>	

Le portait du saint prince : les représentations du bienheureux Amédée IX de Savoie durant la seconde moitié du règne de Charles-Emmanuel I <sup>er</sup> (1612-1630) ..	137
<b>Michel Merle</b>	

184

Thomas More, saint ou chancelier ? .....	153
<b>Cédric Michon</b>	

#### CONTRE-POINT

Du « saint dynastique » au « saint d'État » .....	173
<b>Éric Suire</b>	

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