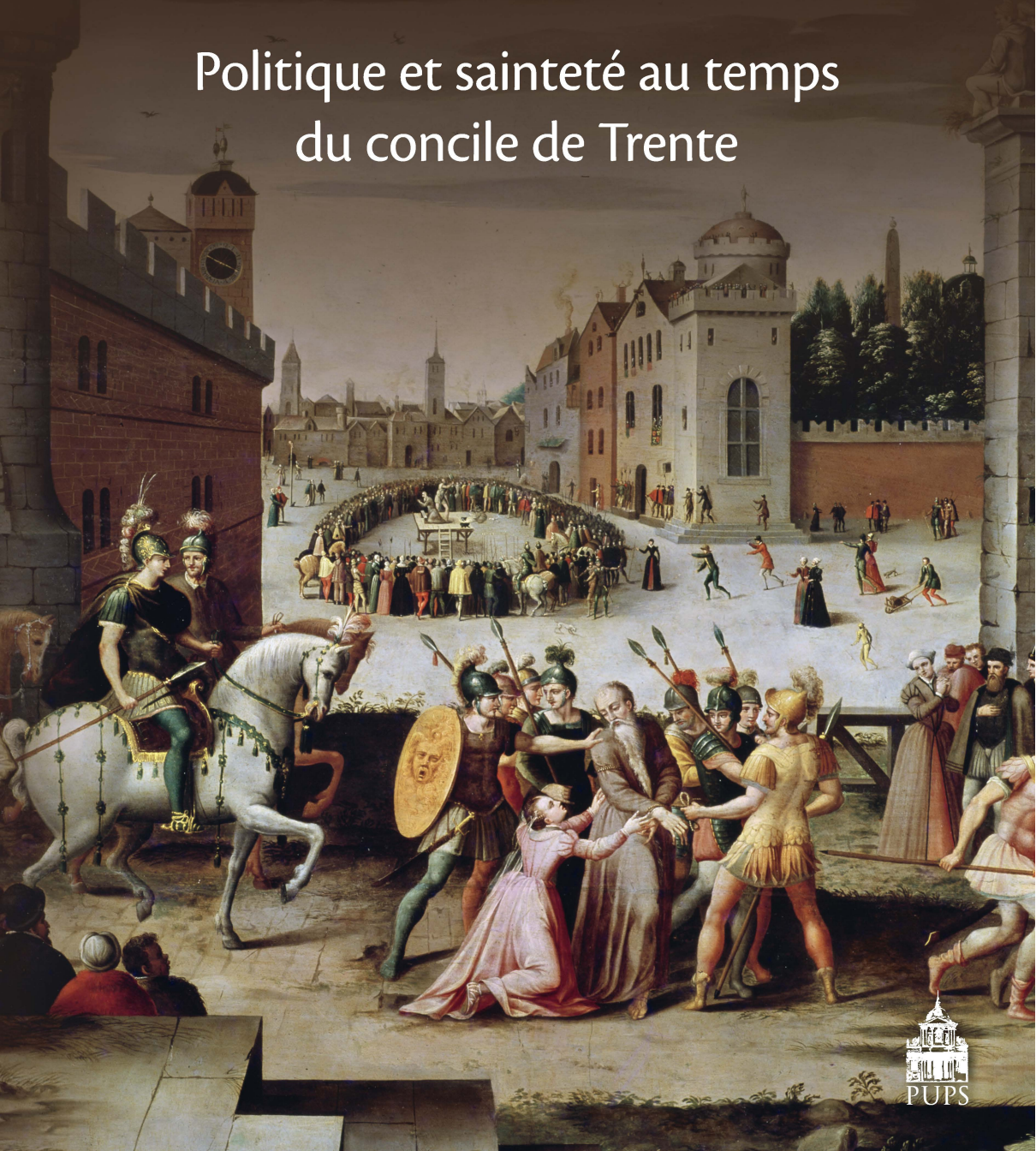


Florence Buttay & Axelle Guillausseau (dir.)

Des saints d'État ?

Politique et sainteté au temps
du concile de Trente



DES SAINTS D'ÉTAT ?

DANS LA MÊME COLLECTION

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

Florence Buttay et Axelle Guillausseau (dir.)

Des saints d'État ?

Politique et sainteté au temps
du concile de Trente



AVANT-PROPOS

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

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

1 Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Alain Tallon, Paris-Sorbonne

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

INTRODUCTION

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14 *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TROISIÈME PARTIE

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

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

DES PRINCES PLUTÔT QUE DES SAINTS ?
PROTESTANTISME, POUVOIR POLITIQUE ET SAINTETÉ
DANS L'ALLEMAGNE DU XVI^e SIÈCLE

Näïma Ghermani
Grenoble II-Pierre Mendès France / CRIHPA

En 1521, dans son célèbre texte *À la noblesse chrétienne*, Luther invective le pouvoir pontifical et s'en prend tout particulièrement aux saints et à leur culte :

Je voudrais qu'on laisse en paix les bons saints et que l'on s'abstienne de séduire le peuple. Quel esprit a donné pouvoir au pape pour canoniser les saints ? Qui lui dit s'ils sont saints ou s'ils ne le sont pas ? N'y a-t-il pas d'autre part, assez de péchés sur la terre, faut-il encore tenter Dieu, prévenir son jugement, ériger les braves saints en appeaux pour la chasse aux écus¹ ?

Le rejet du culte des saints et de leurs images constitue la colonne vertébrale de la Réformation. On sait que la première crise religieuse que déclenchèrent les 95 thèses de Luther s'attaquait précisément à une économie du salut fondée sur l'intercession des saints. Il peut donc sembler surprenant d'interroger la question de l'État et de la sainteté dans l'Empire allemand.

Luther, Zwingli et plus tard Calvin s'en prennent en effet plus particulièrement à une conception de la chrétienté et de l'Église fondée sur l'idée d'une communication spirituelle entre les vivants et les morts, les hommes et les témoins trépassés. Parmi ces derniers, certains ont rejoint la communauté éternelle des saints et leur sainteté est justifiée par l'accumulation d'un trésor de mérites². On implore, à travers un certain nombre de pratiques, l'intercession des saints dans une relation interpersonnelle afin qu'ils coopèrent au salut de chacun sur terre et qu'ils préparent la voie de la sanctification. Le culte des saints relève donc d'une sotériologie et d'une ecclésiologie que ces réformateurs font voler en éclat.

1 Luther, *À la noblesse chrétienne de la nation allemande* (1521), dans *Œuvres*, éd. dirigée par Matthieu Arnold et Marc Lienhard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1999, p. 131.

2 Sur la conception de la sainteté dans les Églises protestantes voir : Gottfried Hammann, « Sainteté et martyre selon la tradition protestante », dans Pierre Centlivres (dir.), *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Neuchâtel/Paris, Éditions de l'Institut d'ethnologie/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, p. 26-68.

Dès 1517 dans un sermon sur les Dix Commandements publié l'année suivante, puis à nouveau en 1522 dans une série de textes, Luther dénonce la fausse sécurité, la fausse espérance et les bénéfices pécuniaires que suscite ce culte des saints en rappelant qu'il n'y a pas de saints intercesseurs et que seul le Christ est médiateur. Aucun homme vivant ou mort ne peut être déclaré saint puisque sa nature pécheresse constitue un obstacle irréductible à une infinie sainteté³. Cependant, dans sa formule qui veut que l'homme soit « *simul justus et peccator* », Luther affirme également que tout homme peut être aussi racheté et sanctifié. Il peut donc être saint, non pas grâce à ses œuvres mais par sa foi dans le Christ et par son salut. La sainteté pour Luther n'est guère l'effet d'un travail personnel, d'une accumulation de mérites, ce qui ne serait qu'une sainteté d'orgueil – celle de la perfection humaine –, mais elle se réalise par la foi seule.

124

L'Église est donc bien pensée comme une communauté de saints dont la Vierge, sainte Anne ou sainte Barbe font partie, tout comme les hommes des temps présents. Ceux que le calendrier égrène comme saints ne sont toutefois que des modèles d'humilité qui ont fait montre d'une vie exemplaire jusqu'au martyre. Ce sont ces « chrétiens exemplaires » que l'on désigne par le terme de saints et qui sont avant tout des témoins de la grâce de Dieu⁴. Luther ne procède pas à l'éviction des saints, mais bien plus à une Réformation de la sainteté dont il repense les aspects sotériologiques.

Tous les chrétiens qui « ont part à l'évangile et aux sacrements », comme le dit l'article 7 de la confession d'Augsbourg⁵, sont appelés à la sainteté, c'est-à-dire à une vie menée en étroite relation avec le Christ. Le Réformateur résume enfin sa conception en 1539 dans le *Traité des conciles* en définissant la sainteté chrétienne ainsi : « quand le Saint-esprit donne aux hommes la

3 Sur Luther et la sainteté : Marc Lienhard, « Sainteté protestante », dans Jean Delumeau (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. VIII, *Les Saintetés chrétiennes 1546-1714*, Paris, Hachette, 1987, p. 16-21 ; Robert Kolb, *For all the saints. Changing perceptions of martyrdom and sainthood in the Lutheran Reformation*, Macon (GA), Mercer University Press, 1987, p. 11-40. Voir aussi : Christoph Burger, « Maria muß ermutigen! Luthers Kritik an spätmittelalterlicher Frömmigkeit und sein Gegenentwurf in seiner Auslegung des "Magnificat" (Lk 1, 46b-55) aus den Jahren 1520-1521 », dans Mathieu Arnold et Rolf Decot (dir.), *Frömmigkeit und Spiritualität. Auswirkungen der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert. Piété et spiritualité. L'impact de la Réformation aux XVI^e et XVII^e siècles*, Mainz, Philipp von Zabern, 2002, p. 15-29 ; sur les anabaptistes et la sainteté : Gary K. Waite, « Anabaptist Anticlericalism and the Laicization of Sainthood. Anabaptist Saints and Sanctity in the Netherlands », dans Jürgen Bayer et al., *Confessional Sanctity (c. 1500-c. 1800)*, Mainz, Philipp von Zabern, 2003, p. 163-180.

4 Marc Lienhard, « Sainteté protestante », art. cit., p. 16.

5 Philippe Melancthon, *La Confession d'Augsbourg et l'Apologie*, trad. Pierre Jundt, Paris, Éditions du Cerf, 1989.

foi du Christ et ainsi les sanctifie, c'est-à-dire fait des cœurs, des âmes, des corps, des œuvres et des êtres nouveaux »⁶. Loin d'envisager la sainteté comme le signe d'une grâce accordée à quelques élus, le théologien encourage bien plus le développement d'une sainteté quotidienne et laïque par opposition au monachisme. Elle constitue ainsi la norme d'une vie chrétienne véritable. Redéfinir les comportements chrétiens ainsi qu'une éthique personnelle et collective devient l'enjeu de cette sainteté renouvelée qui sera donc avant tout celle du bon père de famille et du prince, instruments et garants de l'ordre social. Un passage tiré des *Propos de table* (1539) résume parfaitement cette sainteté sociale luthérienne :

Les véritables saints, ce sont toutes les autorités, les serviteurs de l'Église, tous les parents, tous les enfants qui croient en Jésus-Christ, qui ne commettent point de péché et qui accomplissent chacun dans sa condition, les devoirs que Dieu leur impose⁷.

La redéfinition de la sainteté devient la clé de voûte d'un ethos protestant.

ÉCRIRE L'HISTOIRE DE LA COMMUNAUTÉ LUTHÉRIENNE : MARTYROLOGES ET SAINTÉTÉ

C'est à la fois parce qu'il leur semble urgent de présenter des modèles de sainteté protestante et parce qu'il faut justifier la rupture de la Réformation en l'atténuant et en la replaçant dans une longue chaîne historique de témoins de la foi que, dans les années 1540, Luther et son entourage à Wittenberg invitent leurs plus fidèles zéloteurs à la rédaction de martyrologes. Leur nombre ne s'accroît véritablement qu'après la mort du Réformateur en 1546 et surtout à partir de la crise que suscite l'Intérim d'Augsbourg de 1548⁸. Le prédicateur et théologien Ludwig von Rabus qui a suivi une formation en théologie dans les deux grandes universités luthériennes de l'Empire, Wittenberg et Tübingen, avant d'officialier à Strasbourg et Ulm en tant que pasteur, est l'auteur d'un des premiers martyrologes luthériens⁹. L'ouvrage, qui a servi très probablement de modèle à ceux de Crespin et de John Foxe – tous deux de passage à Strasbourg au

6 Cité par Marc Lienhard, « Sainteté protestante », art. cit., p. 16.

7 Luther, *Tischreden*, livre II, chap. 1.

8 Sur la naissance de cette historiographie protestante et l'importance des calendriers : Matthias Pohlig, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Luthertische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546-1617*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

9 Ludwig Rabus, *Historien, Der heyligen außewölten Gottes Zeügen, Bekenner und Martyrern, so in angehender ersten Kirchen Altes und neüwes Testaments zu jeder zeyt gewesen seind*, Strasbourg, Emmel, 1554-1558.

moment de la publication du premier volume en latin en 1552¹⁰ – est dédié au duc Christophe de Württemberg, comme le sera le martyrologe de Foxe, publié lui aussi à Strasbourg deux ans plus tard¹¹. Rabus rassemble dans son œuvre des martyrs tant bibliques qu’issus de la tradition des Pères de l’Église, auxquels il adjoint des victimes récentes des persécutions romaines qu’il puise en partie chez son ami Johannes Sleidan auteur d’un livre historique sur « l’état de la Religion et la République de Charles Quint » qui n’est publié qu’en 1555¹². Le premier martyr vétérotestamentaire, Abel, est ainsi associé aux premiers saints de l’Église chrétienne suivis immédiatement par les saints « précurseurs » de la Réformation John Wyclif et Savonarole, oblitérant ainsi une longue tradition de sainteté médiévale. Rabus est en effet moins préoccupé par la question de la discontinuité introduite par la Réformation que par celle de la redéfinition d’un modèle de sainteté bâti bien plus sur la confession (*Bekennntnis*), au sens de témoignage collectif et public de la foi, que sur l’épreuve subie. À une sainteté médiévale pervertie en cultes idolâtres, l’auteur entend opposer une sainteté exemplaire. Ces ouvrages, qui tracent une ligne continue entre l’Église des premiers apôtres et les témoins de la foi persécutés par le pape et l’empereur, n’entendent pas cependant substituer un culte des saints à un autre. Bien au contraire, ils invitent à honorer les saints par la prière et à conserver leur mémoire tout en proposant aux luthériens en butte à de profondes divisions intra-confessionnelles des modèles capables de rassembler et d’unifier leur communauté.

USAGES AMBIVALENTS DE LA SAINTETÉ

Si donc l’invocation des saints est écartée au profit d’un usage mémoriel des grandes figures du christianisme purifié par le Réformateur au sein d’ouvrages issus de cercles humanistes proches de Luther, les pratiques relatives au culte de saints ne disparaissent pas pour autant dans les territoires passés à la Réformation. Quoique Luther profite des fêtes du calendrier pour s’emporter contre le culte des saints, contre les incertitudes de leurs légendes et contre l’économie des pèlerinages, de nombreux rapports de visites pastorales témoignent de la persistance de pratiques culturelles dans les régions protestantes, notamment au sein de la population féminine. Celle-ci continue en effet d’appeler à l’aide

¹⁰ L’œuvre de Rabus compte en tout huit volumes. Le premier volume en latin est traduit peu de temps après sa publication en allemand en 1554. Sur ces questions voir R. Kolb, *For all the saints*, *op. cit.*, p. 81-83 et M. Pohlig, *Zwischen Gelehrsamkeit und Konfessioneller Identitätsstiftung*, *op. cit.*, p. 348-161.

¹¹ *Ibid.*, p. 47 sq.

¹² Johannes Sleidan, *De statu religionis et reipublicae Carolo Quinto Caesare Commentarii*, Strasbourg, Wendelin Rihel, 1555.

les intercesseurs célestes au moment des événements importants de l'existence – telles les naissances ou les maladies¹³. Cette survivance des invocations clandestines affleure dans les premières ordonnances ecclésiastiques des villes passées à la Réforme, comme Bâle en 1521 à travers l'observance de certains jours saints comme l'Assomption, la Saint-Pierre et Saint-Paul, ou encore l'Annonciation. Zurich elle-même, en 1526, préserve, outre les susdites fêtes, la Saint-Stéphane, la Chandeleur, la Toussaint, la Saint-Félix et la Sainte-Marie-Madeleine, pour ne citer que les plus importantes. Une proclamation publique autorise de ne pas travailler ces jours-là et interdit la danse et les jeux¹⁴.

À l'inverse et même paradoxalement, on trouve jusqu'au XVIII^e siècle de nombreux témoignages de forme de sainteté : le premier biographe de Zwingli, Oswald Myconius, rapporte avoir retrouvé au milieu des cendres de la bataille de Cappel le cœur du réformateur zurichois qui avait échappé à la combustion. Comme le montre Robert Scribner dans son article sur l'ambivalence d'un « culte » dédié au Réformateur¹⁵, les successeurs de Luther commencèrent, très semblablement, à lui attribuer de nombreuses qualités de sainteté. Ils rapportent ainsi qu'en 1634 la chambre d'un pasteur d'Artern près de Mansfeld brûla et qu'on retrouva miraculeusement intacte parmi les cendres une image gravée de Luther qu'il avait suspendue au mur. Le pasteur l'envoya au consistoire de Mansfeld qui, à son tour, l'accrocha dans la salle d'audience avec l'inscription suivante : « Image de Luther miraculeusement préservée des flammes à Artern en l'an 1634 ». Cet épisode n'est qu'une variation autour d'un thème promis à une grande fortune. Il avait été évoqué pour la première fois en 1521, dans un pamphlet mentionnant une condamnation en effigie de Hutten, Zwingli et Luther, à la suite de la diète de Worms. L'image du Réformateur allemand aurait miraculeusement échappé aux flammes.

Il ne faut cependant pas opposer une piété populaire encore fortement attachée au culte des saints à un modèle de piété purifié des élites urbaines ou seigneuriales, qui serait fidèle à ligne doctrinale évangélique. Bien au contraire, les princes protestants les plus éminents n'hésitent pas à réemployer certaines figures de sainteté. En 1542, le landgrave Philippe de Hesse, un des premiers

13 De nombreuses études font état de la persistance d'anciennes pratiques : Steven Ozment, *Protestants: The Birth of a Revolution*, New York, Doubleday, 1991 ; Robert Scribner, « The Image of the Reformation », dans James Obelkevich, Lyndal Roper et Raphael Samuel (dir.), *Disciplines of Faith. Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, New York, Routledge, 1987 ; plus récemment : Carol Piper Heming, *Protestants and the Cult of the Saints in German-Speaking Europe 1517-1531*, Kirksville, Truman State University Press, 2003.

14 *Ibid.*, p. 105 sq.

15 Robert W. Scribner, « Incombustible Luther: The Image of the Reformer in Early Modern Germany », dans *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London, Hambledon Press, 1987, p. 328-329.

princes d'Empire à réformer l'Église de son territoire, fonde à Haina, dans un ancien monastère, un nouvel hôpital dédié à l'accueil des indigents. Un monument commandé pour l'occasion par le landgrave (ill. 1) donne à voir, sur la gauche, le prince réformateur accompagné d'imposantes armoiries qui soulignent son appartenance à un illustre corps lignager ; sur sa droite surgit une harpie et, plus à droite encore, apparaît sainte Élisabeth de Thuringe, désignée comme « l'ancêtre de la maison de Hesse », dont la réputation de sainteté depuis sa canonisation en 1235 dépassait les frontières du territoire. Sous ces trois figures, sont placés des discours à la première personne selon une convention devenue courante dans l'iconographie luthérienne et consistant à faire parler les personnages représentés¹⁶. La harpie enchaînée et coiffée d'un bonnet monastique symbolise l'ancienne économie du salut fondée sur le profit personnel et la cupidité qu'alimentaient les dons libéraux à l'ancien monastère. Tel un nouvel Hercule, le landgrave en armure a donc chassé de son nid la créature maléfique et entrepris une véritable Réformation de l'institution religieuse. Après dix ans d'âpres luttes contre le Grand Maître de l'ordre des chevaliers teutoniques, Élisabeth n'est plus invoquée comme sainte vénérée (le landgrave avait d'ailleurs fait déplacer ses reliques de l'église Sainte-Élisabeth de Marbourg qui accueillait un important pèlerinage), mais plutôt comme figure exemplaire de vie chrétienne¹⁷. Quoique l'ayant privé d'un culte, Philippe entendait bien malgré tout capter aussi le prestige de son ancêtre et rétablir une continuité dynastique, spirituelle et symbolique. Cette reconversion de la sainte territoriale en une figure exemplaire luthérienne venait à point nommé pour soutenir une situation encore fragile du landgraviat de Hesse : la réforme religieuse qui avait entraîné une fermeture et une sécularisation forcée des couvents hessois dès 1526 et surtout l'affaire de sa « bigamie », trois ans avant la fondation de l'hôpital, avaient soulevé des vagues de protestations¹⁸. Sainte Élisabeth, penchée sur la figure de Lazare agenouillé devant elle, devenait un *exemplum*, illustrant la *caritas* du bon prince luthérien¹⁹.

16 Naïma Ghermani, *Le Prince et son portrait. Incarner le pouvoir dans l'Allemagne du XVI^e siècle*, Rennes, PUR, 2009, p. 69-80.

17 Johannes Schilling, *Klöster und Mönche in der hessischen Reformation*, Gütersloh, Gütersloher Verlag-Haus, 1997, p. 223-224.

18 Jean-Yves Mariotte, *Philippe de Hesse (1504-1567). Le premier prince protestant*, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 164-181.

19 Les paroles qui lui sont attribuées soulignent cette vertu : « Celui qui espère dans le Royaume de Dieu, ne suit pas l'exemple de l'homme riche qui sans pitié et sans miséricorde laisse Lazare rempli de peine devant sa porte... ».



1. Philippe Soldan, *Relief en grès représentant le landgrave Philippe de Hesse et son aïeule, sainte Élisabeth, 1542, Haina, église de l'ancien monastère*

LES USAGES POLITIQUES DE LA SAINTETÉ

L'ambiguïté du cas hessois témoigne bien de l'ambivalence des usages politiques de la sainteté dans les États protestants malgré la fermeté des frontières doctrinales établies par les réformateurs. La disparition du culte des saints pose un problème non seulement ecclésiologique mais aussi politique en venant bouleverser la notion de communauté. Avant la Réformation, communauté chrétienne et communauté politique ne faisaient qu'un seul corps, unies dans la communion des morts et des vivants. Le culte de saints patrons des princes (saint Jacques et saint Barthélemy pour les princes de Saxe, sainte Élisabeth en Hesse, saint Charlemagne en Bavière), souvent associé à la collecte de reliques et à une topographie sacrée, faisait du territoire princier une communauté chrétienne placée sous la double tutelle terrestre et céleste des princes et des saints. La rupture entre les vivants et les morts, entre les saints et le monde terrestre, ne conduisait pas seulement à une redéfinition du système sotériologique, il rendait aussi urgent la redéfinition de la communauté politique et la constitution d'une expérience historique commune. Si les aspects législatifs et confessionnels de cette communauté sont rapidement réglés par la promulgation d'ordonnances ecclésiastiques, la suppression de certains rituels et l'introduction de nouveaux entraînent un remodelage hésitant de la communauté. Soumis à des pressions politiques extérieures constantes maintenues au moins jusqu'à la paix d'Augsbourg sur les principautés

évangéliques, et écartelés par des divisions religieuses et politiques internes, villes, princes et réformateurs travaillent non seulement à établir une ligne doctrinale mais aussi à bâtir une communauté de foi unie autour de la nouvelle confession. Les nouvelles Églises territoriales et urbaines mises en place se dotent certes d'un appareil législatif organisant la vie quotidienne des paroisses, mais elles doivent aussi remplacer les anciens rituels et les anciennes liturgies qui cimentaient les relations entre leurs membres et renforçaient le sentiment d'appartenance à cette communauté²⁰. Dans le contexte d'une Réformation hybride, dont les choix dogmatiques varient en fonction des villes et des principautés et qui subit par la suite de plein fouet les divisions liées à l'Intérim, il est symptomatique de voir que le terme d'Église est souvent préféré à celui de communauté²¹. Si les saints ne sont pas tout à fait écartés – puisqu'ils restent des figures d'exemplarité –, il n'en demeure pas moins qu'avec leur culte disparaît deux aspects essentiels de leur fonction : la localisation corporelle de l'efficacité sacrale, de l'action miraculeuse de Dieu par le truchement du corps qui sanctifie par contamination le territoire qui a la garde de ses reliques, et l'identification entre le saint et son territoire. La sainteté luthérienne n'implique plus le corps. Il n'est plus le lieu de l'épreuve, comme c'est le cas des martyrs, ou plus simplement des pratiques ascétiques ni la trace ou le support du miracle.

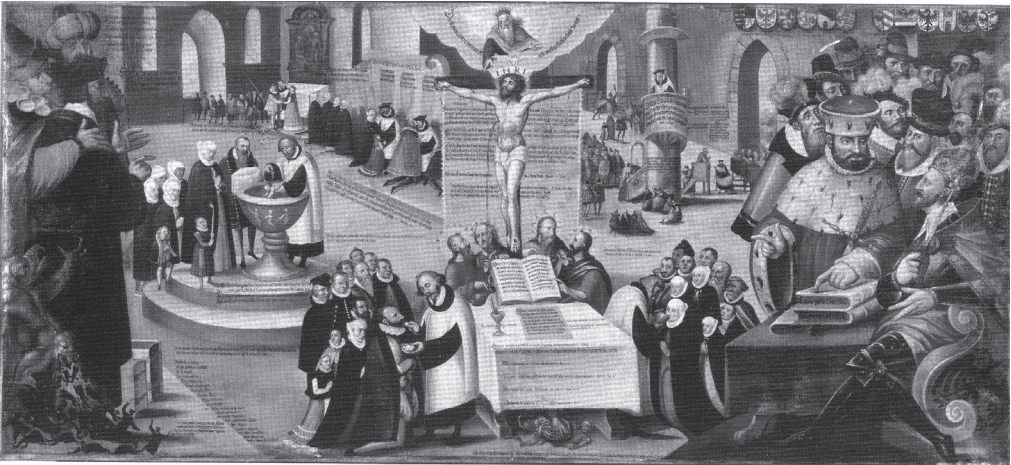
La sainteté désormais se construit bien plus dans une mémoire collective de la Réformation, à travers des figures héroïques laïcisées, acteurs de la volonté divine pour la communauté et non acteurs d'une sainteté individuelle. Cette mémoire diffère de la *memoria* liturgique des morts qui s'adossait à une économie du salut, à une théologie pénitentielle et surtout à des institutions ecclésiastiques chargées d'entretenir le lien entre les vivants et les morts²². Elle devient la *memoria* d'une dynastie mais surtout celle d'une communauté confessionnelle. L'expression matérielle de cette *memoria* confessionnelle se lit principalement dans les églises sous la forme, d'une part, des « *Bekennnismalerei* », les images de confessions (au sens d'articles de foi) qui se développent tout au long du xv^e siècle ; et, d'autre part, des monuments funéraires de princes dont l'emplacement et le développement spectaculaire tissent des liens étroits entre sainteté et pouvoir princier.

20 Susan R. Boettcher, « Late Sixteenth-Century Lutherans: A community of Memory? », dans Michael J. Halvorson et Karen E. Spierling, *Defining Community in Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 121-141.

21 Matthias Pohlig, *Zwischen Gelehrsamkeit und Konfessioneller Identitätsstiftung*, op. cit., p. 272.

22 Sur la *memoria* médiévale, voir les travaux fondateurs d'Otto Gerhard Oexle (dir.), *Memoria als Kultur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 ; sur cette notion de *memoria*, voir le commentaire de Michel Lauwers dans Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle (dir.), *Les Tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 107-126.

Dès les années 1530, après la publication de la confession d'Augsbourg (1530), et surtout après la promulgation en 1580 de la formule de Concorde censée mettre fin à plus de trente années de disputes religieuses intra-luthériennes, apparaissent dans les églises des peintures d'un genre inédit, les « peintures de confession » qui représentent les principaux articles de foi, la communion ou le baptême, insérés dans une communauté luthérienne dont les figures d'autorité se détachent. Un tableau réalisé par Andreas Herneisen en 1601 (ill. 2) pour l'église Saint-Nicolas de Leipzig montre les réformateurs administrant les sacrements pendant que les fidèles attendent de les recevoir. Au centre de l'image, le Christ sur la croix surplombe le moment eucharistique et l'Évangile posé sur l'autel. À gauche de l'image, les hérétiques forment un contrepoint aux princes qui désignent les textes de la confession d'Augsbourg et du livre de Concorde (1580) et entourent Charles Quint comme autant de garants de la paix de religion de 1555. Chaque élément de la confession est accompagné d'un long texte d'explication souvent composé de citations tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament²³. La représentation simultanée du Christ, des réformateurs, des princes électeurs et de l'empereur donne à voir cette communauté des saints telle que Luther l'a définie. Tandis que celle-ci fait corps au sens propre et figuré autour des articles de foi mis en images et comme actualisés dans la présence réelle du Christ, en se présentant sous une forme compacte, ne laissant aucun interstice, le prince et les réformateurs



2. Andreas Herneisen, *Image de confession*, 1601,
huile sur toile, 112, 3 x 250, 3 cm, Leipzig, Stadtgeschichtliches Museum

²³ Wolfgang Brückner, *Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die illustrierte Confessio Augustana*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2007, p. 256-258.

s'en détachent pour se placer à la proue. La disposition hiérarchisée de l'Église évangélique autour des figures de l'autorité – Melancthon, Luther, les princes – donne à voir une figure harmonieuse de la communauté où disparaissent les dissensions – pourtant aiguës entre philippistes et gnésio-luthériens. Bien au contraire, la communauté luthérienne représente non pas une communauté territoriale spécifique, celle de Saxe ou de Hesse, mais celle des saints regroupés autour de ses figures héroïques. En cela, les images de confession ne témoignent pas seulement de l'existence d'une communauté de foi soudée autour de points doctrinaux et de représentants, elle laisse voir les figures historiques réunies en une chaîne de témoins de la foi sur lesquels se fonde une historiographie de la Réformation. En effet, les princes ne figurent pas seulement au côté des réformateurs parce qu'ils sont les responsables de leur Église et du salut de la communauté, mais aussi parce qu'ils incarnent l'ethos luthérien. Garants de la loi mosaïque comme du droit naturel, les princes sont aussi les figures d'autorité sur lesquelles repose la lourde charge d'une conduite exemplaire. Dès les années 1530, les nombreux miroirs de princes martèlent, au gré des *exempla* bibliques de rois vétérotestamentaires, les devoirs du bon prince luthérien : équité, mesure, piété, crainte de Dieu, protection des sujets et défense de la foi contre l'hérésie. Comme les réformateurs qui sont, à partir des années 1540, l'objet de biographies sur le modèle des hommes illustres, les princes sont eux aussi insérés dans ces recueils de *vitae* illustrées, comme autant de figures agissantes d'une histoire luthérienne en pleine écriture²⁴.

Dans la seconde moitié du xvi^e siècle, certains ouvrages sont exclusivement consacrés aux princes protestants. Ces recueils hybrides, intitulés livres de généalogie, alternent, à l'instar des *vitae* d'hommes illustres, portraits de princes d'une grande famille et récit biographique. En 1586, un livre généalogique saxon, publié à Dresde et rédigé par un certain Daniel Walber²⁵ est réédité, après une première version en 1563, à l'occasion de la succession d'Auguste par son fils, le jeune Christian de Saxe (1586-1591), auquel il est adressé.

24 Sur l'expansion des livres d'hommes illustres dans le monde protestant : Olivier Christin, « Droit des images et devoir de mémoire : les hommes illustres du protestantisme », dans *Confesser sa foi. Conflicts confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne (xvi^e-xvii^e siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 145-161.

25 *Wahrhaftige Abcontrafactur und Bildnis aller Großherzogen / Chur und Fürsten / welche vom Jahr nach Christi geburt 842 bis auff das jetzige 1586. Jahr / das Landt Sachssen / Löblich und christlich regiret haben. Sampt kurzer erklerung ihres Lebens / aus glaubwürdigen historien zusammen geragen / und kurz in deutsche Reimen bracht. Die Churfürstlicher Hertzogs Christiani zu Sachssen / etc. Begnadung und Befrenhung / auff 10. Jar*, Dresden, Gimel Berg, 1586 (première édition 1563 ; le livre connaît trois rééditions par la suite, en 1587, 1596 et 1599).

La préface s'ouvre d'abord sur les arguments pauliniens traditionnels d'un pouvoir institué par Dieu. Les images permettent de

[...] mettre devant les yeux et de voir, comment Dieu plein de grâce et de miséricorde a maintenu son Église chrétienne et son peuple élu et restreint de croyants depuis le début de l'histoire de l'humanité parmi les peuples cruels [...] et qu'il a permis et donné de tels princes chrétiens et pieux pour protéger ces derniers et les encourager par une bonté et par une miséricorde infinie.

Et l'auteur de conclure, en citant Cyprien : « le sang des saints martyrs est la semence de l'Église ». Si ce temps de la tyrannie a bel et bien disparu, les histoires de l'Église et de ses saints martyrs perdurent et permettent de voir à travers elles « comment Dieu agit miraculeusement à travers les grands princes et monarques, quels étranges changements il instaure à travers eux, quelle Justice et quel tribunal il met en place chez eux »²⁶. L'histoire luthérienne est une histoire providentielle éclairée par des figures héroïques choisies et agies par Dieu, non pas pour leur propre renommée mais pour le triomphe de la juste doctrine.

CHAMPION DE LA FOI OU SAINT LAÏC

Dans un autre livre de ce genre paru cinq ans plus tard, Thomas Stybarius, surintendant d'un baron saxon de Wolffstein, associe portraits gravés des empereurs et des Électeurs de Saxe. L'ouvrage, sans doute commandé par Christian II de Saxe (1591-1611), s'appuie sur les portraits des princes empruntés à Cranach l'Ancien et le Jeune pour exposer les vies et morts des illustres personnages. Comme les empereurs allemands et les Électeurs protestants, Christian I^{er} de Saxe – qui vient de mourir – suscite sans doute le plus de pages. Après avoir prélevé et inséré les deux oraisons funèbres tenues à sa mort, l'auteur rapporte les hauts faits du prince et consacre de longues pages aux travaux artistiques et architecturaux qui ont embelli le territoire. Il s'arrête particulièrement sur un monument :

Il faut ainsi remarquer que sa Grâce électorale a fait ériger une toute nouvelle porte dans la ville de Dresde qui a commencé à être construite en 1590. En haut de l'arc se trouve un pélican qui mange sa propre poitrine pour revigorer ses enfants avec son propre sang. Par-dessus sont représentées les vertus, *Fides*, *Magnanimitas*, *Fortitudo*, *Gratitudo* en grandeur nature, avec une épée et une

²⁶ *Ibid.*, fol. 1r.

balance. Ce que notre gracieux prince-électeur et seigneur voulait par là nous rappeler, quiconque peut le trouver : à savoir que pour ses fidèles sujets il porte un cœur aimant et paternel et que s'il arrivait un malheur, il serait prêt à donner son corps et sa vie, son bien et son sang pour eux ; cela signifie également que sa Grâce électorale a servi la Fidélité et la Foi, la Vérité, la Justice et la Joie, sans crainte et d'autres vertus de héros princiers et particulièrement sa patrie, de cela personne ne doit douter.

134 L'auteur insiste longuement sur ces vertus de Justice et de Foi car pèse encore, après la mort de Christian I^{er}, le doute d'un cryptocalvinisme. Est-ce pour dissiper ce soupçon que le prince fait ériger ce symbole eucharistique ? La référence au sacrifice du Christ est effacée dans le cours du texte pour ne faire du pélican qu'un emblème parmi d'autres, de l'aptitude sacrificielle du prince. Olivier Christin a rappelé que l'humanisme italien, relisant le *Des devoirs* de Cicéron a, dès le xv^e siècle, associé étude des bonnes lettres, amour pour la patrie et sollicitude à l'égard son prochain. Cicéron explique qu'il s'agit de « servir l'intérêt commun, [de] nous rendre les uns aux autres des services mutuels, [de] donner et [de] recevoir, [d']employer nos talents, nos facultés, toutes nos ressources, à resserrer le lien social »²⁷. Ce *topos* du don de soi pour la communauté politique réapparaît dans les réflexions des humanistes chrétiens puis luthériens tels Melancthon, lui-même grand lecteur et commentateur de Cicéron. Toutefois, cette relecture politique et juridique d'un thème chrétien n'ôte pas toute la dimension sacrificielle et christologique à la figure du pélican. Elle permet de faire émerger, au sein de la communauté de saints qu'est l'Église luthérienne, la figure singulière du prince et concentre la sainteté de son action sur son corps prêt à être mis à l'épreuve.

Cette conception de la mission sacrificielle du prince est particulièrement mise en scène dans les tombeaux de grands princes territoriaux allemands dans la seconde moitié du xvi^e siècle. Même si les modèles et les formes des monuments funéraires varient d'une dynastie à l'autre, certaines optant pour les monuments muraux, d'autres pour les monuments autonomes, un trait paradigmatique rassemble la très grande majorité des tombeaux luthériens : tous sont placés dans le chœur de l'église. Ce choix est particulièrement affirmé dans la branche albertine des Wettiner, les Électeurs de Saxe à qui revient la dignité électorale en 1547. Leur mausolée sis dans l'église principale de Freiberg en Saxe occupe l'ensemble de l'espace du chœur tapissé de figures féminines et masculines en prière. Tous les monuments, sculptés par les artistes flamands, allemands et

²⁷ Cicéron, *Des devoirs*, livre I, 7 cité par Olivier Christin dans *Confesser sa foi*, op. cit., p. 104, n. 1.

italiens Benedetto et Gabriele Thola, Georg Fleischner, Anton von Zerren et Giovanni Maria Nosseni montrent les princes saxons en armure et agenouillés, l'épée sur l'épaule²⁸. Cette gestuelle empruntée aux pratiques chevaleresques met en scène le prince guerrier dans une attitude à la fois de soumission à la volonté divine et de don de soi.

Le sens de cette posture se voit renforcé par l'emplacement des statues dans le chœur, c'est-à-dire à l'endroit réservé jadis aux clercs et à la célébration eucharistique. Alors que le concile de Trente proscribit les inhumations dans le chœur qui doit rester désormais le lieu exclusif de la célébration eucharistique, les princes protestants l'investissent massivement²⁹. Ce choix est d'autant plus surprenant que les premières années de la Réformation ont été marquées par de vifs débats opposant luthériens et catholiques sur le déplacement des lieux d'inhumation. En clamant l'indifférenciation des cimetières puisqu'ils n'étaient plus considérés comme des terres consacrées, les luthériens soulignaient notamment l'inutilité des enterrements *ad sanctos* autour de l'église ou dans son chœur, dans l'étroit voisinage des reliques et de l'autel. Ils marquaient alors leur rupture avec Rome en demandant instamment à être enterrés hors les murs de la ville³⁰. Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, cette querelle est abandonnée et, tandis que l'autel conserve son ancien emplacement, le chœur est consacré désormais à d'autres usages que celui de la prière des clercs³¹. Alors que l'espace liturgique luthérien est reconfiguré autour de la chaire, cessant d'être la « maison de Dieu » pour ne devenir que le lieu de diffusion de Sa Parole et de l'administration des sacrements, le chœur est réservé exclusivement à la *memoria* dynastique. S'il est incontestablement l'emplacement le plus prestigieux dans une église où l'ordre social se donne à voir en fonction de la place de chacun, sa puissance symbolique doit beaucoup à sa proximité avec l'autel, lieu de la communion et de la célébration de Dieu.

Les programmes iconographiques christocentrés comme les épitaphes qui les accompagnent révèlent, par ailleurs, combien ces tombeaux traduisent aussi scripturairement et visuellement une profession de foi (*Bekennntnis*), à l'heure où les paix d'Augsbourg et de Westphalie permettent la reconnaissance légale

28 Heinrich Magirius, *Der Dom zu Freiberg*, Berlin, Union-Verlag, 1977 et Monika Meine-Schawe, *Die Grablege der Wettiner im Dom zu Freiberg: die Umgestaltung des Chores durch Giovanni Maria Nosseni, 1584-1594*, München, Tuduv-Verlag, 1992.

29 Oliver Meys, *Memoria und Bekenntnis. Die Grabdenkmäler evangelischer Landesherren im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Tübingen, Schnell & Steiner, 2009, p. 48-56.

30 Craig Koslofsky, *The Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany 1450-1700*, Basingstoke, Macmillan, 2000, p. 49 sq.

31 Article « Altarhaus », dans Otto Schmitt (dir.), *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Stuttgart, J.B. Metzler, puis A. Druckenmüller, 1937-2003, t. I, p. 494-499.

de la foi luthérienne et l'institutionnalisation de son Église. La paix fait du prince le responsable du salut de ses sujets et de l'organisation ecclésiastique. Les tombeaux donnent non seulement à voir un témoignage de la foi à travers les épitaphes, mais surtout la figure du *summus episcopus* qu'est devenu le prince, basculement que le choix du chœur résume de manière saisissante : ancien espace de séparation entre le monde des clercs et des laïcs, il devient le lieu exclusif du prince évangélique.

136

Ce déplacement d'une sainteté fondée sur un éthos et sur des règles de comportements vers une sainteté fondée sur le corps comme lieu de l'épreuve de sainteté témoigne de l'ambivalence de la sainteté protestante telle que les princes la revendiquent. Si elle semble dans un premier temps se centrer sur la constitution d'une communauté fondée sur la *memoria* des morts et des figures héroïques de l'Église, la disparition des saints protecteurs des territoires laisse un vide que les princes entendent peut-être combler. Alors que les recueils d'hommes illustres de la Réformation présentent une histoire collective de la communauté luthérienne menée par des figures qui n'agissent pas pour elles-mêmes mais pour Dieu, progressivement les recueils de princes illustres tendent à singulariser la figure du prince luthérien. Ces ouvrages qui isolent le prince du groupe des réformateurs et de la communauté apparaissent après la paix d'Augsbourg qui confère à l'autorité politique la *cura religionis*, la responsabilité de son église territoriale. S'ils ne prétendent pas incarner des modèles de sainteté au sens catholique du terme, on assiste néanmoins à une sanctification de la fonction princière qui va au-delà de l'éthos exigé par Luther : les princes tendent alors à s'imposer comme des figures du don de soi autour desquelles se cimente la communauté.

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

Éric Suire

Université Bordeaux III-Michel de Montaigne

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

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

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

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

174

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

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

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

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

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

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

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

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

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

176

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

178

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

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

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

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

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

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

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

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

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

180

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

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

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

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

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	7
Alain Tallon	

Introduction	11
Florence Buttay & Axelle Guillausseau	

Première partie

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

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

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

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

Deuxième partie

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

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

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

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

Troisième partie

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

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

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

184

Thomas More, saint ou chancelier ?	153
Cédric Michon	

CONTRE-POINT

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

Crédits photographiques	181
Table des matières	183

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

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

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