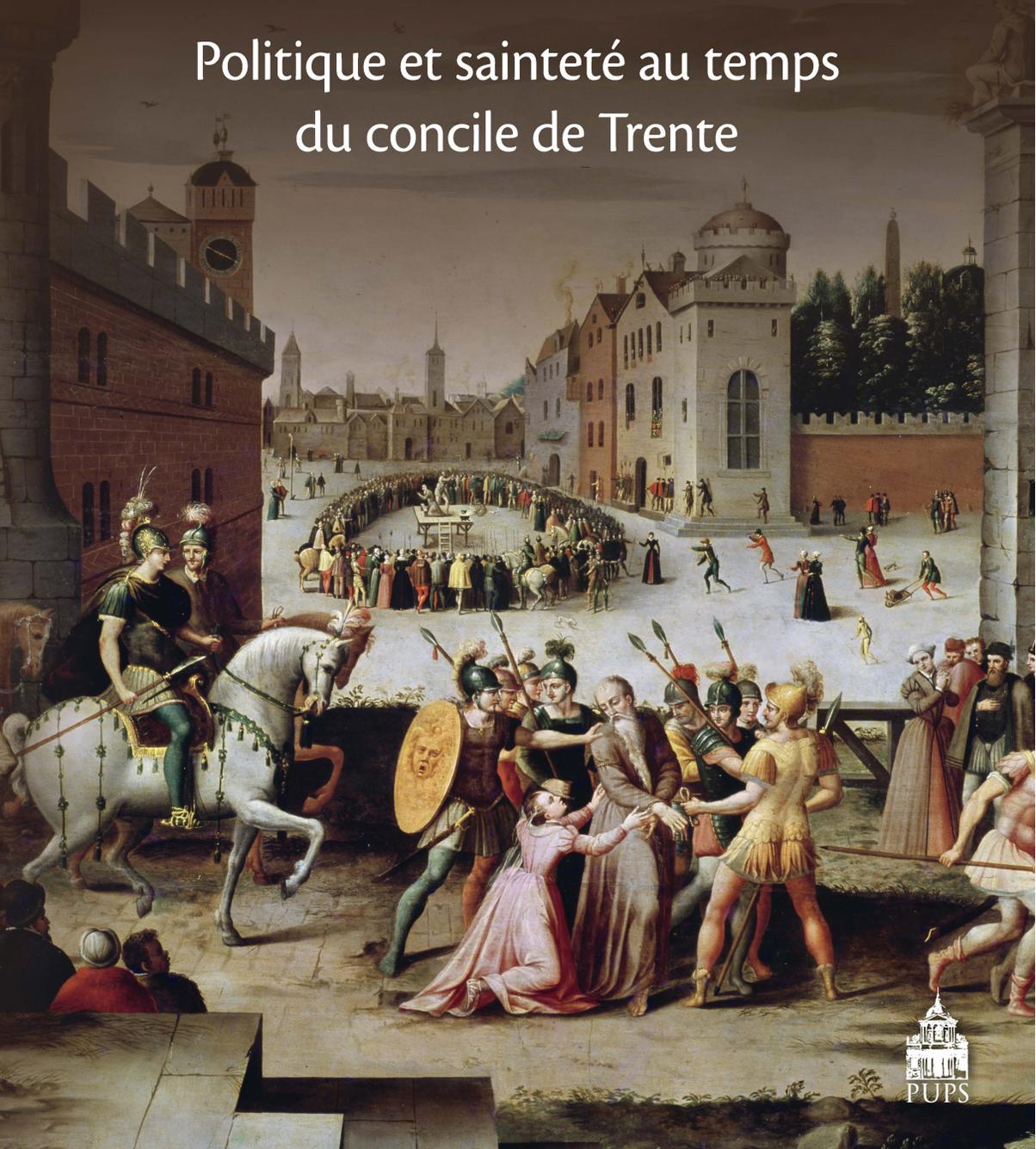


Florence Buttay & Axelle Guillausseau (dir.)

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 monstret que les François ayment les bons de toutes nations, j'estois résolu de me trouver à sa canonisation »⁴. Pour autant, dépasse-t-on le simple cadre de l'affrontement diplomatique ? Quel écho ont eu ces canonisations censées accroître le prestige d'une monarchie ? Il n'est pas rare que les saints de la Réforme catholique rencontrent une adhésion populaire inversement proportionnelle à l'investissement politique que leur canonisation a pu mobiliser. Ignace de Loyola en est le plus éclatant exemple, malgré toute l'efficacité de la Compagnie de Jésus.

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

Alain Tallon, Paris-Sorbonne

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

INTRODUCTION

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14 *Ibid.*

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

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

17 Christine Aguilar-Adan, « D'une polémique baroque et de ses effets : patronage de l'Espagne et représentation du corps social (1616-1631) », dans Patrick Fournier, Jean-Philippe Luis, Luis P. Martin et Natividad Planas (dir.), *Institutions et représentations du politique. Espagne-France-Italie, 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)

PREMIÈRE PARTIE

Saintetés et communion des saints
dans l'Europe du XVI^e siècle

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

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

LE THÉÂTRE DES SAINTS MODERNES : LA CANONISATION À L'ÂGE BAROQUE

Miguel Gotor
Université de Turin

À la suite du concile de Trente, ce qu'il est convenu d'appeler « la fabrique des saints » subit des transformations aussi bien sur le plan institutionnel que procédural¹. Je me propose de réfléchir aux trois nouveautés juridiques qui affectent le processus de canonisation au XVII^e siècle : 1) la définition de la procédure de béatification ; 2) l'accroissement du rôle et des compétences de la Congrégation des Rites de concert avec l'Inquisition romaine ; 3) la promulgation par le Saint-Office de ce qu'on appelle les décrets d'Urbain VIII².

LA PROCÉDURE DE BÉATIFICATION

Il semble que le néologisme « béatification » fut utilisé pour la première fois le 7 octobre 1585, dans une lettre que Philippe II adressa à Enrico de Guzmán, comte d'Olivares, à propos du dominicain Luis Bertrán, dont le souverain souhaitait la reconnaissance du culte au niveau local. Le terme ne devint pas immédiatement d'usage courant et l'augustinien Angelo Rocca, dans son traité de 1601 sur la canonisation des saints, lui préférait encore celui de « semi canonisation » pour

- 1 Je me permets de renvoyer à mon essai « La Fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino », dans Luigi Fiorani et Adriano Prosperi (dir.), *Storia d'Italia. Annali 16. Roma. La città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła*, Torino, Einaudi, 2000, p. 677-727 et à mon livre *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma/Bari, Laterza, 2004 ainsi qu'à la bibliographie correspondante. On trouvera aussi une mise au point dans Christian Renoux, « Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée : les procès de canonisation », *Mélanges de l'École française de Rome*, n° 105, 1993, p. 177-217 et dans Jean-Michel Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, PUF, 1994, p. 104-117.
- 2 Sur ce sujet, voir Miguel Gotor, « La Riforma dei processi di canonizzazione delle carte del S. Uffizio (1588-1642) », dans *Atti del convegno dell'Accademia Nazionale dei Lincei L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, p. 279-288 ; Giuseppe Dalla Torre, *Santità e diritto. Sondaggi nella storia del diritto canonico*, Torino, G. Giappichelli, 1999, p. 27-81 et Fabijan Veraja, *La Beatificazione. Storia problemi prospettive*, Roma, Santa Congregazione per le cause dei santi, 1983, p. 69-79.

indiquer la concession d'une remise de peine particulière³. Cependant, dix ans après, on le trouvait régulièrement dans les actes de la Congrégation des Rites, et il fut même utilisé de façon rétroactive pour définir les cultes reconnus aux siècles précédents. « Être béatifié » commença à signifier qu'une dévotion spécifique avait obtenu une remise de peine apostolique spéciale, circonscrite à une église, à un ordre religieux, à un diocèse ou à une ville. La nouveauté résidait dans le fait que le phénomène ne concernait pas seulement les cultes anciens, qui étaient confirmés par la tradition historique ou par les antiques écritures, mais aussi les cultes modernes voués à un défunt mort récemment et renommé pour sa sainteté.

La première béatification organisée par la Congrégation des Rites fut celle de l'augustinien Giovanni de San Fecondo, en 1601. À partir de là, Clément VIII et Paul V promulguèrent douze brefs de béatification en moins de vingt ans, en se fondant exclusivement sur le travail de la Congrégation des Rites, qui utilisait uniquement les procès apostoliques.

24

Nouveauté institutionnelle, juridiquement définie, la béatification devint un niveau préliminaire obligatoire pour accéder à une éventuelle canonisation, devenue une procédure en deux étapes : la première dotée d'une valeur particulière et concessive, la seconde d'un caractère universel et prescriptif, ces deux procédures relevant de la compétence du pape. La béatification moderne se caractérisa donc au début par son caractère centraliste : elle était réservée au pontife et gérée entièrement par les cardinaux du Saint-Siège. Le dernier saint canonisé sans avoir été béatifié fut l'archevêque de Milan, Charles Borromée, en 1610⁴.

Il ne faut pourtant pas croire que la réserve pontificale s'étendit sans conflits ni tensions de la canonisation à la nouvelle institution qu'était la béatification. Ainsi, le théologien jésuite Robert Bellarmin se battit pour que la béatification soit considérée comme un culte particulier, restreint à un seul diocèse, et de pertinence exclusivement épiscopale. Fidèle à l'esprit du concile de Trente, il s'opposa à ce que le pape avait fait, au cours des années, à travers la Congrégation des Rites⁵. Au-delà du débat sur l'autorité habilitée à béatifier se posait un problème plus urgent : celui du contrôle des formes initiales du culte, c'est-à-dire des manifestations dévotionnelles ostentatoires qui accompagnaient la mort d'un défunt charismatique renommé pour sa sainteté.

3 Angelo Rocca, *De canonization sanctorum commentarius [...]*, Roma, apud Gullelmum Faciottum, 1601, p. 92-93.

4 Sur le procès de canonisation de Charles Borromée, voir Angelo Turchini, *La Fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*, Casal Monferrato, Marietti, 1984, p. VII-XII, 9-2 et Miguel Gotor, « Agiografia e censura libraria: la Vita di San Carlo Borromeo di G. P. Giussani (1610) », dans Paolo Golinelli (dir.), *Il Pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, Roma, Viella, 2000, p. 193-226.

5 Sur cette personnalité, voir Peter Godman, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2000, p. 90-99.

Pour résoudre cette question, le concile de Trente avait mandaté l'autorité épiscopale, mais la solution ne satisfit pas la curie romaine, où, dans le contexte de la Contre-Réforme, s'affrontaient une ligne rigoriste et inquisitoriale et une ligne diocésaine et tridentine.

LE RÔLE JOUÉ PAR LA CONGRÉGATION DES BIENHEUREUX

Clément VIII, conscient des difficultés, institua en 1602 une nouvelle congrégation de cardinaux, dénommée Congrégation des Bienheureux⁶. Sa première session dura jusqu'en 1605, date à laquelle le pape en suspendit les travaux. Il tint ses résultats secrets en raison de l'incapacité de ses membres à arriver à une conclusion univoque. Pour ne pas trancher entre la Congrégation des Rites et l'Inquisition romaine qui, à ce moment là, se disputaient les compétences sur les phases initiales du culte, le pape avait considéré nécessaire de fonder une congrégation spéciale. La Congrégation des Bienheureux concentra surtout son attention sur sept cultes, diffusés à Rome et à Milan au début du XVII^e siècle, parmi lesquels ceux de Philippe Néri, d'Ignace de Loyola et de Charles Borromée.

Au sein de la commission de cardinaux, au moins trois positions différentes se dessinèrent. L'une rigoriste, représentée par les théologiens dominicains et par les membres du Saint-Office, demandait l'interdiction totale de ces nouvelles formes cultuelles, qu'elles soient publiques ou privées. Ses partisans fondaient leurs arguments sur des traités d'Inquisition médiévaux, comme celui de Ugolino Zanchini, et ils soutenaient que c'étaient les commissaires locaux du Saint-Office qui devaient déterminer si le culte d'un mort renommé pour sa sainteté devait être promu ou supprimé à cause de son caractère hérétique⁷.

Un autre courant de pensée, lié aux ordres religieux de récente institution, tels les jésuites et la Congrégation de l'Oratoire, était favorable à une complète libéralisation des dévotions récentes et à la défense des prérogatives de l'évêque en matière de sainteté. Ils soutinrent leur thèse en faisant appel à la tradition ecclésiastique : les églises de Rome étaient pleines de portraits de saints pourvus d'auréoles et de rayons de lumière quoiqu'ils ne fussent pas encore canonisés, portraits qu'il aurait été absurde interdire.

6 Sur cette congrégation, voir Miguel Gotor, *I Beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Leo S. Olschki, 2002, p. 126-284 et Giovanni Papa, *Le Cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588-1634)*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2001.

7 Ugolino Zanchini, *De haereticis tractatus. aureus cum locupletissimis additionibus et summariis R. P. F. Campegii*, Romae, apud haeredes Antonii Bladii impressores camerales, 1568, p. 173-193.

Une troisième position intermédiaire fut soutenue par les cardinaux César Baronius et Robert Bellarmin ; ils proposèrent une solution modérée qui autorisait à pratiquer en privé les actes dévotionnels interdits en public⁸.

La deuxième phase des travaux de la Congrégation des Bienheureux commença en 1607 à l'initiative du nouveau pape, Paul V, et se prolongea jusqu'en 1615, date à laquelle elle adopta sa dernière disposition connue – disposition visant à limiter le culte en l'honneur de l'évêque Carlo Bascapé, mort cette année-là et renommé pour sa sainteté⁹. Le conseiller le plus important de Paul V sur les questions théologiques et religieuses fut Bellarmin et cela contribua au succès des nouveaux cultes qu'il avait encouragés, comme ceux d'Ignace de Loyola (1609), de Charles Borromée (1610), de Philippe Néri (1615) et de François-Xavier (1619).

26

À l'arrière plan d'une réalité institutionnelle si complexe dans laquelle, sous l'égide du pape, se superposaient autorités et compétences différentes (ordinaires diocésains, auditeurs de la Rote et cardinaux des Rites et des Bienheureux, évêques et réguliers, membres de l'Index et de l'Inquisition) et dans un cadre procédural en pleine évolution (reformule du procès de canonisation et définition de la béatification), se développèrent, entre 1588 et 1622, les modèles de la sainteté post-tridentine¹⁰.

LA CONGRÉGATION DES RITES ET L'INQUISITION ROMAINE

Au XVII^e siècle, la Congrégation des Rites concentra surtout son activité sur la gestion de la phase apostolique du procès de canonisation. Du point

8 Robert Bellarmin, *An liceat circa imagines eorum qui habentur pro sanctis*, publié par Xavier-Marie Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum. Supplément aux Œuvres du Cardinal Bellarmin*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1913, p. 470-472.

9 « *Cominciò incontenente a essere con molta pietà e divozione visitato il sepolcro suo: vi accendevano lumi e vi appendevano segnali devoti, quando in tavolette dipinte e quando in argento; i quali dai nostri padri erano di mano in mano levati e massimamente dopo uscito il decreto della Sacra Congregazione de' Beati. È nondimeno perseverante sempre negli animi di tutti l'opinione della sua santità* » (Innocenzo Chiesa, *Vita del R.mo mons. D. Carlo Bascapé vescovo di Novara [...]*, Milano, Filippo Ghisolfi, 1636, cité par Luigi M. Manzini, « *Verso la glorificazione?* », *Bollettino storico per la Provincia di Novara*, n° 41, 1950, p. 133-216, ici p. 133).

10 Voir Simon Ditchfield, « Il Mondo della Riforma e della Controriforma », dans *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, Viella, 2005, p. 261-329 et la bibliographie correspondante. Sur les canonisations espagnoles, Miguel Gotor, « La Canonizzazione dei santi spagnoli nella Roma barocca », dans Carlos José Hernando Sánchez (dir.), *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, Madrid, Seacex, 2007, t. II, p. 621-639. Sur la valeur politique des canonisations de 1622, voir les travaux de Marina Caffiero, « Istituzioni, forme e usi del sacro », dans Giorgio Ciucci (dir.), *Roma moderna*, Roma/Bari, Laterza, 2002, p. 143-150 et « Santità, politica e sistemi di poteri », dans Sofia Boesch Gajano (dir.), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma, Viella, 1997, p. 363-371.

de vue institutionnel, la nouveauté la plus importante fut l'apparition, en 1631, du promoteur général de la foi¹¹. Cette figure, correspondant à celle du ministère public, devint le troisième personnage en ordre d'importance, après le cardinal préfet et le secrétaire. Le promoteur général de la foi devait rédiger les articles des interrogatoires de tous les procès apostoliques et intervenir dans la phase curiale des causes pour formuler les « *animadversiones* » – c'est-à-dire les objections sur le déroulement de l'enquête – auxquelles répondait le procureur du procès de canonisation avec l'aide de l'avocat. L'institution du promoteur de la foi remit en cause les prérogatives traditionnelles de plusieurs membres du dicastère : le protonotaire apostolique, l'avocat consistorial et les auditeurs de la Rote. À partir de 1631, le promoteur se vit assigner la tâche – qui incombait jusque-là aux auditeurs – de rédiger les articles et les lettres rémissoriales nécessaires à l'introduction du procès apostolique, et il se substitua aux auditeurs dans la préparation des avis pour les cardinaux et dans la discussion des aspects juridiques et théologiques d'une cause.

La Congrégation des Rites se caractérisait par la lenteur de ses procédures qui augmenta à partir de 1631, quand les séances annuelles en présence du pape furent réduites de quinze à trois (en janvier, mai et septembre). En outre, pour que soient rendus les jugements les plus pondérés et les plus approfondis possible, Urbain VIII fixa à quatre le nombre des causes qui pouvaient être étudiées par une seule congrégation. La reconnaissance de la sainteté par la canonisation devint de plus en plus lente et compliquée, en partie également à cause du contrôle exercé par l'Inquisition romaine sur les phases initiales des cultes modernes.

Ainsi, pendant le XVII^e siècle, les principales nouveautés ne furent pas introduites dans le champ institutionnel, mais dans celui des procédures, des règles du jeu. Il faut ainsi approfondir cet aspect fondamental en analysant les deux décrets du Saint-Office de 1625 et le bref pontifical d'Urbain VIII de 1634, qui structurent ce qu'on appelle la réforme d'Urbain VIII¹².

11 Voir en particulier Giulio Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori, 2002, p. 237-265.

12 *Pontificis Optimi Maximi Decreta servanda in Canonizatione et Beatificatione Sanctorum. Accedunt Instructiones et Declarationes quas Emm.mi et Rev.mi S.R.E. Cardinales Praesulesque Romanae Curiae ad id muneris congregati ex eiusdem Summi Pontificis mandato condiderunt*, Romae, ex Typographia Rev. Camera Apostolica, 1642. Le manuscrit original est conservée aux Archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, S.O., Decreta 1625, f. 50r-51r et 169r-170r.

La Congrégation du Saint-Office de Rome promulgua le 13 mars 1625 un décret destiné à interdire aux fidèles de rendre un culte privé ou public en l'honneur d'un mort renommé pour sa sainteté sans l'autorisation du Siège apostolique¹³. Cette disposition interdisait de représenter les candidats à l'honneur des autels pourvus des signes visibles de sainteté (auréoles et rayons de lumière), d'imprimer des biographies, de déposer des tableaux votifs et d'allumer des cierges sur leur tombe. Seuls les cultes antiques fondés sur l'approbation ecclésiastique ou sur la tradition des Écritures étaient exclus du respect de ces règles en vertu d'un paragraphe intitulé « *Declarans* »¹⁴.

Les actes dévotionnels qui ne recevaient pas l'approbation de l'autorité papale étaient considérés comme illégitimes et passibles de poursuites pénales, alors même qu'ils étaient auparavant admis par l'Église catholique.

28

À partir de là, pour publier une biographie ou pour édifier un monument en l'honneur d'un mort renommé pour sa sainteté, il devint nécessaire d'obtenir l'approbation de l'évêque local, qui, avant de l'accorder, devait en informer le Saint-Siège puis attendre son avis. Avec cette apostille, la Congrégation du Saint-Office avait pratiquement privé l'évêque d'une prérogative que lui reconnaissait la tradition séculaire et qui avait été confirmée par le concile de Trente, celle de jouer un rôle effectif dans la légitimation des cultes particuliers. À présent, l'évêque était obligé de soumettre les résultats de son enquête à « l'Office » du pape à Rome lequel, contrôlant l'ensemble du parcours hagiographique, pouvait officiellement émettre des réserves aussi bien sur la canonisation que sur la légitimation des cultes locaux. En outre, l'ordinaire était obligé de recourir au « conseil des théologiens et des hommes savants et pieux », derrière lesquels se cachaient habituellement les inquisiteurs locaux ou leurs « *consultori* ».

En ce qui concerne les sanctions, une distinction fut établie, parmi les contrevenants, entre ecclésiastiques et laïcs ; aux premiers, on imposait la suspension « *a divinis* », la privation de voix active et passive et l'interdiction

13 Le 13 mars 1625 étaient présents le pape et les cardinaux Ottavio Bandini, Antonio Barberini, Gasparre Borgia, Felice Centini, Carlo Madruzzo, Giovanni Garcia Millini et Desiderio Scaglia. Le 2 octobre 1625 Ludovico Ludovisi était présent, tandis que Millini était absent (ACDF, S.O., Decreta 1625, f. 49r et 167v).

14 « *Declarans, quod per suprascripta praeiudicare in aliquo non vult, neque intendit iis, qui aut per communem Ecclesiae consensum, vel immemorabilem temporis cursum, aut per Patrum, virorumque Sanctorum scripta, vel longissimi temporis scientia, ac tolerantia Sedis Apostolicae vel Ordinari coluntur* » (*Pontificis Optimi Maximi Decreta servanda in Canonizatione et Beatificatione Sanctorum*, op. cit., pages non numérotées). Sur le phénomène du « *casus excepti* », voir Christian Renoux, « Canonizzazione e santità femminile in età moderna », dans *Storia d'Italia. Annali 16, Roma. La città del papa*, op. cit., p. 732-740.

d'administrer les sacrements ; aux seconds (artisans, peintres, sculpteurs, imprimeurs, libraires et commerçants d'objets religieux), étaient assignées des peines pécuniaires et corporelles décidées par l'évêque et l'inquisiteur du lieu.

Le décret du 13 mars 1625 marqua le début du contrôle inquisitorial sur l'élaboration des modèles de la sainteté canonisée. Il mit fin au débat qui avait animé, au long des vingt années précédentes, la Congrégation des Bienheureux.

À la lumière de ce débat, il convient de souligner la rigueur particulière des nouvelles normes, concernant tant les lieux publics (églises, oratoires, rues) que les lieux privés. Au départ, les évêques accueillirent la nouveauté avec surprise. Entre inquisiteurs et évêques, les tensions et les divergences quant à l'interprétation des nouvelles règles ne manquèrent pas. Celles-ci étaient accrues par le fait que les cardinaux apprirent aux inquisiteurs locaux que le décret avait été également envoyé aux évêques, mais à l'inverse ils ne tinrent pas ces derniers informés de son envoi aux inquisiteurs. Le nouveau décret du Saint-Office suscitait en particulier la perplexité dans les régions les plus éloignées de Rome parce qu'il rallumait les vieilles polémiques des défenseurs de la réforme contre le culte des images sacrées, semblant donner ainsi raison aux adversaires du Saint-Siège.

Parallèlement aux résistances diocésaines et aux difficultés propres aux régions où la présence protestante était significative, la rigidité des dispositions inquisitoriales avait aussi plongé dans la confusion les professionnels des « voies légales de la sainteté », c'est-à-dire le groupe nombreux des théologiens, juristes, procureurs des causes de canonisation et avocats, qui, tout d'un coup, étaient obligés de se confronter aux nouvelles règles.

Dans le monde laïc, de nombreux travailleurs qui vivaient grâce à la « fabrique des saints » étaient concernés par les retombées économiques des dispositions du Saint-Office, qui réduisaient brutalement le volume des affaires.

Enfin, les nouvelles dispositions touchèrent surtout la foule obscure des chrétiens, auxquels l'Inquisition ordonnait brusquement de rompre avec les habitudes dévotionnelles et les gestes rituels traditionnels de la communication personnelle avec l'au-delà, censés les protéger des souffrances du monde : embrasser le corps d'un défunt renommé pour sa sainteté, offrir un don ou prier en touchant des mains le tombeau¹⁵.

15 Dans son traité, Felice Contelori affirme qu'il est permis de « *manus osculari, quia osculatio manus est actus indifferens nec directe arguit cultum aut venerationem vel sanctitatem* », mais seulement en privé ; « *publice* » l'acte était consenti exclusivement par le pape (*Tractatus et praxis de canonizatione sanctorum*, Lugduni, apud Laurentii Durand, p. 243).

Ces facteurs et l'excessive intransigeance des nouvelles normes poussèrent Urbain VIII et les cardinaux de l'Inquisition romaine à modifier de façon significative le texte sept mois à peine après sa publication. En effet, le 2 octobre 1625, le Saint-Office promulgua un deuxième décret qui confirma pour l'essentiel les décisions prises en mars. Néanmoins, un important paragraphe intitulé « *Postmodum* » fut ajouté, qui établissait que l'on pouvait continuer à recueillir des dons, des images et des tableaux votifs, mais en secret, en attendant la décision du Siège apostolique quant à l'ouverture d'un éventuel procès de canonisation.

Sans doute l'expédient eut-il pour effet d'atténuer la rigueur du décret de mars qui, une fois appliqué intégralement, aurait éteint dès l'origine toute nouvelle dévotion en bloquant le fonctionnement de la machine judiciaire. Pourtant, en 1634, Urbain VIII fut obligé d'intervenir de nouveau sur la question à cause du manque d'attention des évêques pour les nouvelles règles, malgré leur adhésion au revirement clairvoyant de l'Inquisition.

30

LE BREF « *CAELESTIS HIERUSALEM CIVES* »

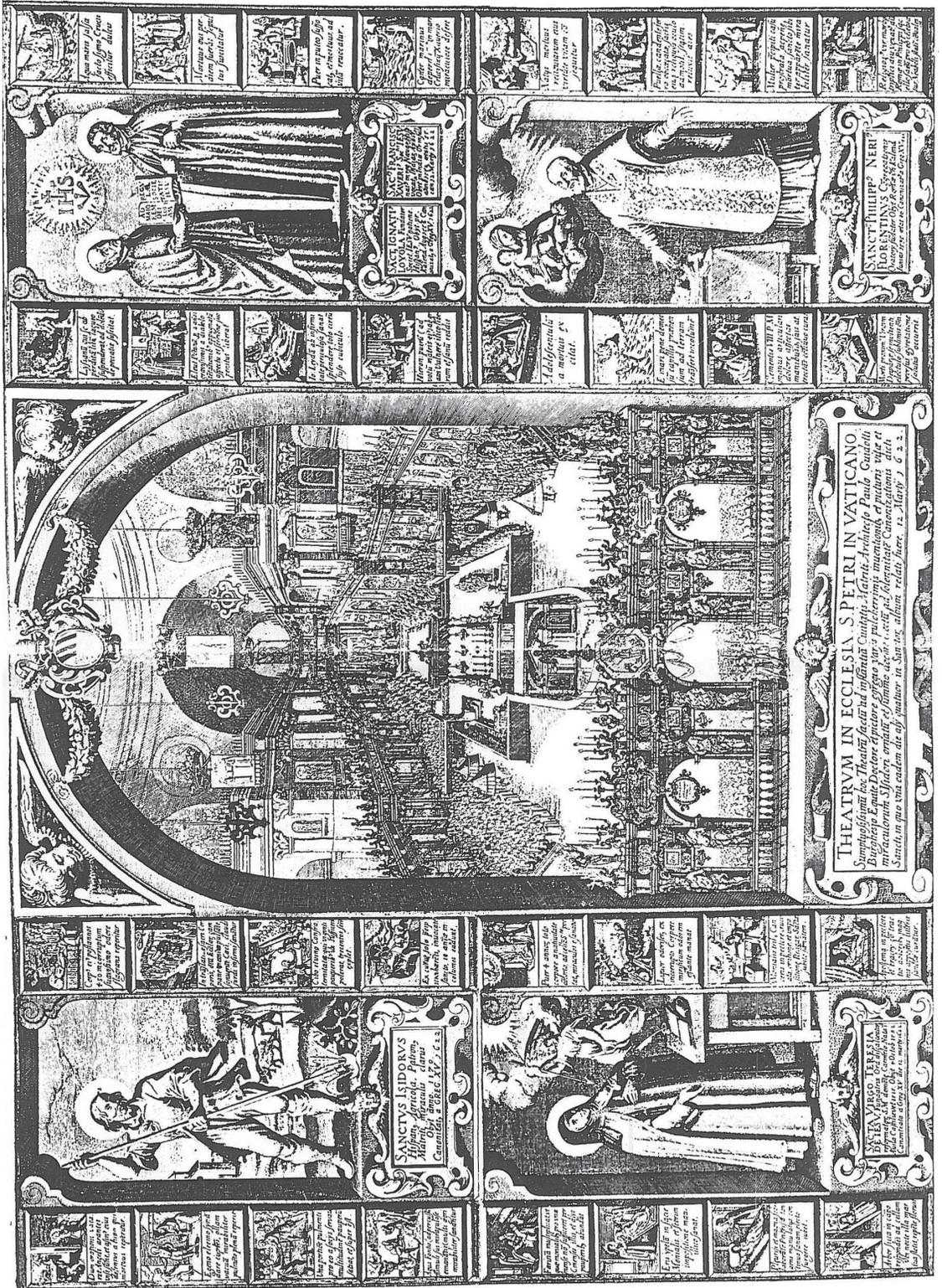
Le pape cette fois promulgua un bref intitulé « *Caelestis Hierusalem cives* », élaboré par le Saint-Office avec l'avis de la Congrégation des Rites et du promoteur de la foi, qui confirmait le contenu des deux décrets inquisitoriaux de 1625 et introduisait quatre nouveautés destinées à accentuer ultérieurement le contrôle de l'Inquisition sur les phases initiales du culte de saints.

Tout d'abord, on établit que chaque cause de canonisation devait être accompagnée par un procès particulier nommé « *super non cultu* », visant à vérifier le respect des précédents décrets inquisitoriaux ; si ces derniers avaient été enfreints, les actes juridiques antérieurs devaient être annulés.

Deuxièmement, le bref d'Urbain VIII prescrivit que les actes des procès de canonisation devaient être envoyés à Rome au secrétaire de la Congrégation des Rites, qui ne pouvait pas les viser avant que ne soient confirmées la sentence du procès « *super non cultu* » et l'autorisation du pape d'ouvrir les documents. Ceci valait même pour les causes de canonisation déjà entamées, qui ne pouvaient pas avancer sans l'instruction d'un procès « *super non cultu* » et l'autorisation explicite du pape.

Troisièmement, on précisa que les cultes anciens exclus du respect des décrets de 1625 devaient être antérieurs à 1525.

Enfin, le bref d'Urbain VIII établit que les transgresseurs des nouvelles normes pouvaient être punis non seulement par l'autorité ecclésiastique, mais aussi par le bras séculier.



« Theatrum in Ecclesia S[anti] Petri in Vaticano ».

Gravure célébrant la canonisation le 12 mars 1622 de saint Isidore, sainte Thérèse d'Avila, saint Ignace de Loyola, saint François-Xavier et saint Philippe Neri

Du point de vue de la répression, le soutien de la justice civile dans une bataille qui relevait à l'origine exclusivement de la compétence ecclésiastique fait comprendre le rapport de stabilité atteint entre le pouvoir politique et la discipline religieuse. L'institution religieuse trouvait dans le crime de « *Indebito culto* » une façon très efficace et visible de définir les caractères monocratiques et centralisés de sa propre identité. Ainsi, en moins de dix ans, les princes laïcs mirent à disposition leurs prisons pour punir les promoteurs des cultes religieux locaux qui, n'étant pas encore officiellement reconnus par l'autorité du Saint-Siège, étaient considérés comme des crimes du fait de leur caractère de « superstition ». De cette façon, la main apostolique avait rencontré le bras séculier dans le but d'imposer une discipline religieuse au corps social – un théâtre baroque de rites et de cérémonies – qui servait également la stabilité du pouvoir politique.

32

Les conséquences de la réforme d'Urbain VIII furent importantes sur les plans législatif, religieux et culturel. Grâce à l'intervention décisive du Saint-Office en 1625, la réserve pontificale, limitée jusqu'alors à la traditionnelle canonisation et à la plus récente béatification, fut étendue officiellement à tous les niveaux de l'expérience hagiographique : aux simples défunts renommés pour leur sainteté, aux serviteurs de Dieu, aux vénérables et aux bienheureux¹⁶. Le peuple cessa donc d'être le créateur de saints authentiques ; ce rôle incombait à la hiérarchie et non plus à la société toute entière, comme le souligne André Vauchez, et il devint un domaine surtout ecclésiastique¹⁷.

En ce qui concerne les rapports entre religion et politique, la réforme d'Urbain VIII répondit entièrement aux exigences qui avaient présidé à sa naissance. Même le culte des bienheureux modernes pouvait devenir, avec les cérémonies de béatification, une occasion de célébrer la rencontre confessionnelle entre l'Église et l'État, réglée par l'étiquette et la doctrine de la raison d'État selon la définition qu'en donna Giovanni Botero en 1589¹⁸.

Même la fête de béatification fut rapidement déplacée des diocèses au centre pour être célébrée dans le cadre magnifique de Saint-Pierre de Rome. Ce fut le cas pour la première fois en 1662 pour François de Sales et devint une habitude par la suite. Les béatifications et les canonisations constituèrent dès lors une

16 Pour un exemple d'application, voir Miguel Gotor, « Sempre apprestato d'ubbidire alli comandi della Santa Inquisizione: il gesuita Gregorio Ferrari e il culto milanese di Elisabetta Peragalli tra santità e Sant'Uffizio (1657-1658) », *Studia Borromaica*, n° 23, 2009, p. 269-282.

17 André Vauchez, « Santità », dans *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1981, t. XII, p. 441-453, ici p. 452.

18 Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato libri dieci, con tre Libri delle cause della grandezza e magnificenza delle Città*, Venezia, appresso I Gioliti, 1589, p. 94-95 (« *Modi di propagar la Religione, libro secondo* »).

sorte de double cérémonial¹⁹. L'occasion de transcrire de façon rituelle et symbolique l'idée de centralisation papale était vraiment très alléchante et les autorités ecclésiastiques romaines savaient très bien que la répétition de certains messages favorisait leur compréhension.

L'examen de ces dispositions législatives et l'analyse de leur développement chronologique et institutionnel sont importants pour deux raisons : d'abord, pour préciser qu'elles constituèrent une part essentielle d'un projet de réforme unitaire, inspiré par l'Inquisition romaine et mené à bien par les papes de cette période ; ensuite, parce que le Saint-Siège dut gérer avec toutes ces règles et codicilles, expressions typique de la jurisprudence baroque, l'explosion de sainteté de l'âge baroque, période traditionnellement considérée comme le « siècle de saints »²⁰.

¹⁹ Voir, à ce propos, Gaetano Stano, « Il Rito della beatificazione da Alessandro VII ai nostri giorni », dans *Miscellanea in occasione del IV centenario della Congregazione per le Cause dei Santi (1588-1988)*, Città del Vaticano, Guerra, 1988, p. 375-396.

²⁰ *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur vel a catholicis scriptoribus celebrantur [...]*, I, Antuerpiae, apud Ioannem Meursium, 1643, p. XXI.

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 [inédiée]; *id.*, « Unanimité ou uniformité ? Les hagiographies espagnoles post-tridentines : des modèles de sainteté aux modèles d'écriture », dans Hélène Beauchamp, Anne-Cécile Druet et Axelle Guillausseau (dir.), *Transferts culturels dans le monde hispanique*, dossier publié dans les *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 38/2, novembre 2008, p. 15-37.

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

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

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

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

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

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

176

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

178

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

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

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

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

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

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

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

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

Ajoutons que la reconnaissance de la sainteté princière au cours de la première moitié du XVII^e siècle peut aussi être regardée comme une leçon, sinon une mise en garde adressée par l'Église à la monarchie. Évoquons par exemple une béatification 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