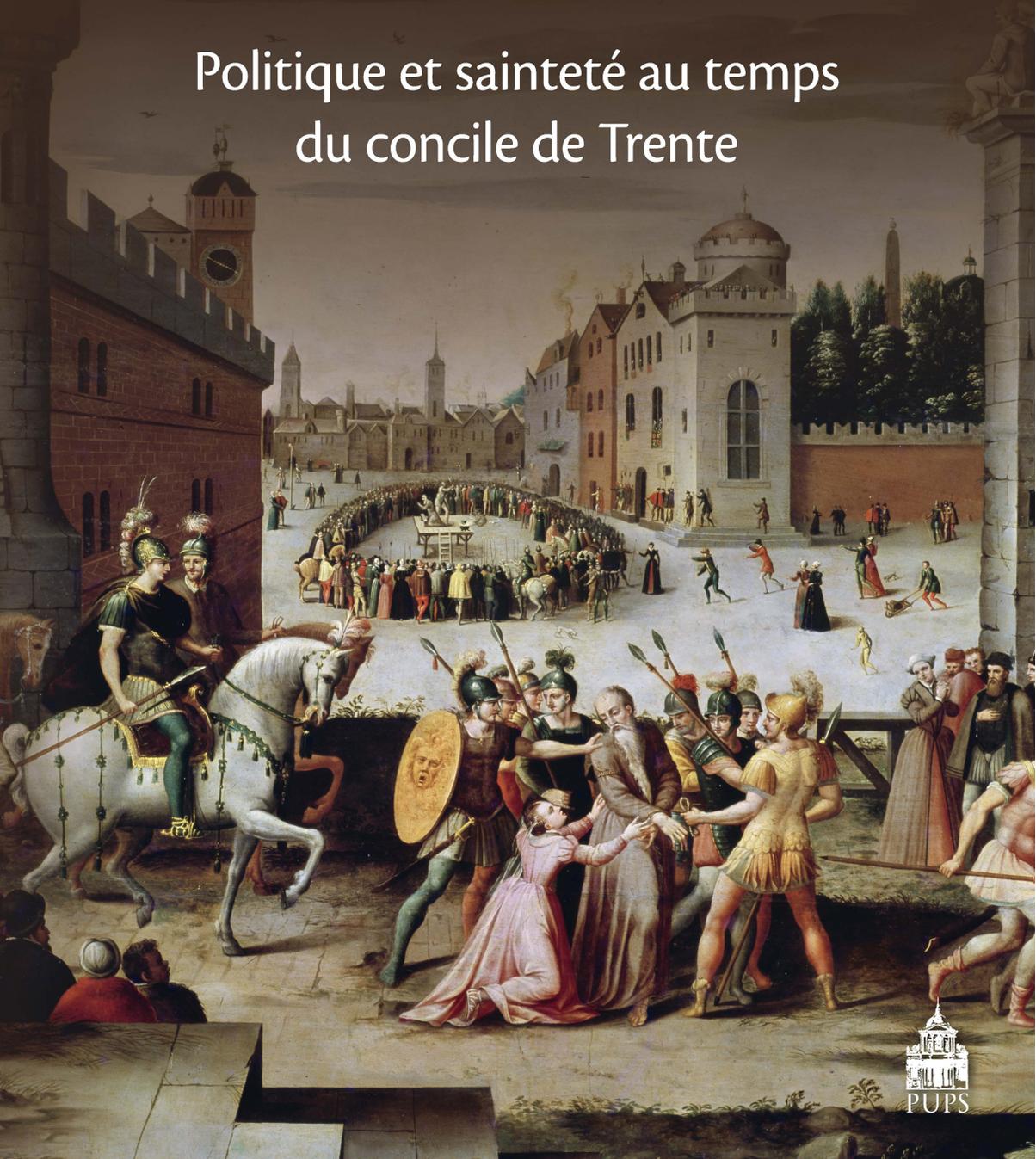


Florence Buttay & Axelle Guillausseau (dir.)

Des saints d'État ?

Politique et sainteté au temps
du concile de Trente



DES SAINTS D'ÉTAT ?

DANS LA MÊME COLLECTION

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

Florence Buttay et Axelle Guillausseau (dir.)

Des saints d'État ?

Politique et sainteté au temps
du concile de Trente



AVANT-PROPOS

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

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

1 Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

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

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

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

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

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

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

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

de l'Église indifféremment, fussent d'Espagne ou d'autre nation, mais que si les Espagnols vouloient rendre cestuicy particulier à eux, les autres nations se devoient opposer qu'il ne fust mis au calendrier des saints estant la charité, qui est la principale chose qui sanctifie, une vertu universelle qui ne se restreint à rien de particulier, mais embrasse generally tout le monde, que partant pour faire cestuy cy commun et monstrier que les François aiment 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'approprier 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)

DEUXIÈME PARTIE

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

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

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

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

À LA QUÊTE DE L'UNIVERSEL :
CONSTRUCTIONS ÉTATIQUES ET PATRONAGES MARIAUX
EN BAVIÈRE ET EN FRANCE (DE 1600 À 1660 ENVIRON)

Damien Tricoire
Paris-Sorbonne

À l'époque moderne, les cultes des saints constituent des instruments majeurs de la communication politique. Surtout, la construction des institutions politiques s'inscrit elle-même dans l'histoire religieuse. Dans cette perspective, la dévotion envers les saints peut non seulement être examinée comme un objet de la politique étatique, mais aussi permettre d'analyser les évolutions de la légitimité politique et la formation de l'État moderne.

C'est sur cette voie que cet article s'engage en se concentrant sur le patronage marial étatique. Il s'agit de comprendre, grâce à une approche constructiviste, les conséquences politiques des changements religieux induits par la Réforme catholique. Quelques définitions sont tout d'abord nécessaires. Par « religion », nous entendons le champ des relations entre l'ici-bas et l'au-delà – dans le christianisme, donc, entre Ciel et terre. Pour analyser la politique, il est utile de recourir à la distinction entre ses trois dimensions : la *policy* (dimension substantielle de la politique), la *politics* (dimension processuelle de la politique) et la *polity* (dimension institutionnelle). Il est évident que ces trois dimensions sont en interaction constante. Cet article se concentrera pourtant, de manière peut-être un peu classique depuis Marc Bloch et Ernst Kantorowicz, sur une analyse religieuse de la *polity* (dimension institutionnelle) et, plus précisément, de l'État. Ce dernier est conçu d'une manière idéal-typique comme l'unité du territoire, du peuple et du pouvoir¹. Par le terme de patronage marial, enfin, nous entendons la croyance en la souveraineté de la Vierge sur un individu ou une communauté et le culte accompagnant cette croyance.

Dans un premier temps, nous décrirons succinctement les nouveaux saints patronages apparus au début du xvii^e siècle et nous les comparerons avec le

¹ Wolfgang Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München, C. H. Beck, 2000, p. 15-18.

patronage marial étatique. Ensuite, il s'agira d'examiner dans quelle mesure ces évolutions et innovations nous renseignent sur les incidences qu'a eues la Réforme catholique sur le développement du pouvoir princier et étatique.

LE PATRONAGE MARIAL ÉTATIQUE

Le patronage marial représente, au niveau de ce que nous nommons « l'État », un modèle à succès dans l'Europe catholique de la première moitié du XVII^e siècle. La majeure partie des princes catholiques déclare alors la Vierge souveraine de leur duché, principauté ou royaume. Ce mouvement débute en Bavière dans les années 1610, gagne ensuite l'Autriche pendant la Guerre de Trente Ans, puis notamment la Pologne, la France et le Portugal dans les années 1630-1640.

76 Pour bien comprendre ce phénomène, il faut se souvenir que cette vague de patronage marial – que l'on nommera « étatique » pour faire vite – a été précédée par une autre : en effet, vers 1600, les princes de nombreux États catholiques instaurent de nouveaux patronages de saints. En 1597, Guillaume V de Bavière nomme saint Michel patron du duché². En 1604, le roi Sigismond III place la Pologne et la Lituanie sous la protection de saint Casimir, qui vient tout juste d'être canonisé suite à des pressions insistantes³. Avec un peu de retard, ce mouvement gagne la France : saint Louis devient patron du royaume peu après la prise de pouvoir personnel par Louis XIII⁴.

Ces nouveaux cultes ont des particularités communes. Saint Casimir et saint Louis sont des personnages de la dynastie régnante. L'archange Michel, général des armées célestes terrassant le démon, est un saint très lié à la Contre-Réforme. À Munich comme ailleurs, il s'agit toutefois de mettre en scène une dynastie, dans le cas présent celle des Wittelsbach, identifiée au

² Alois Schmid, « Die bayerischen Landespatrone », *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte*, n° 46, 2001, p. 289-311, ici p. 297-298.

³ Archivio della Congregazione delle Cause dei Santi, Congregatio pro Sacri Ritibus et Ceremoniis, *Decreta*, t. 1610-1621, p. 233, 258 ; t. 1622-1626, p. 4, 65 ; t. 1652-1654, p. 60 ; Mathias Niendorf, *Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit (1569-1795)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006, p. 170-178 ; Henryk Damian Wojtyńska, « Początki kultu i procesy kanonizacyjne św. Kazimierza », *Analecta Cracoviensa*, n° 16, 1984, p. 187-231 ; Michał Rożek, « Św. Kazimierz – patron Rzeczypospolitej obojga narodów. Szkic historyczno-ikonograficzny », *Analecta Cracoviensa*, n° 16, 1984, p. 113-138.

⁴ Pierre Matthieu, *Histoire de Saint Louys [...]*, Paris, B. Martin, 1618 ; Alain Boureau, « Les enseignements absolutistes de saint Louis 1610-1630 », dans *La Monarchie absolutiste et l'histoire en France. Théories du pouvoir, propagandes monarchiques et mythologies nationales. Colloque tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1986*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 1987, p. 79-97.

catholicisme⁵. On peut donc dire que les nouveaux saints patrons sont le produit d'un contexte dynastique. Dans les trois cas, ces cultes contrastent fortement avec le catholicisme corporatif : on n'y dénote aucune immanence du sacré dans la communauté, mais bien plutôt l'affirmation d'une transcendance initiée par le prince. Ainsi, dans la publication célébrant l'érection de l'église des Jésuites de Munich et le nouveau patronage de saint Michel, la Bavière remercie son duc en ses termes : « Toi, Guillaume, tu me réconcilies avec le Ciel et Dieu, tu ne me laisses pas sombrer dans l'abîme et tu garantis ma prospérité »⁶.

Pourquoi les princes ont-ils alors ressenti le besoin de recourir au patronage marial quelques décennies plus tard seulement ? Énoncer que c'est le faible succès des nouveaux cultes qui a laissé la voie libre au patronage marial serait une explication tautologique. Il faut plutôt analyser les particularités du patronage marial étatique afin de comprendre son attractivité. Ce qui frappe dès le premier abord, c'est que la vague de patronage marial étatique semble abolir un peu plus encore les règles qui, au Moyen Âge, présidaient au choix d'un saint patron. Ce dernier était en général lié à l'histoire de la communauté ; on en possédait souvent les reliques. De plus, il était primordial de ne pas avoir le même patron qu'une communauté rivale, afin d'éviter les conflits d'intérêts⁷. Or, aucun de ces critères n'est valable pour la vague de patronage marial étatique du XVII^e siècle. Il est tout particulièrement frappant que les États concurrents se réclament de la protection de la Vierge : la France durant le conflit qui l'oppose aux Habsbourg comme le Portugal dans sa lutte contre l'Espagne.

Commençons par une description des nouveaux patronages afin d'en cerner les particularités. La plus ancienne affirmation du patronage marial bavarois remonte à l'année 1615, lorsque le duc Maximilien de Bavière décide de placer une statue de la Vierge Immaculée, sous laquelle il fait inscrire « *Patrona Boiariae* » dans un cartouche, au centre de la façade

5 Guillaume V présente le culte du saint patron, ainsi que l'érection de l'église des Jésuites l'accompagnant, comme une affaire personnelle motivée par sa naissance le jour de la saint Michel. Le nouveau patronage devait donner des assises solides au succès et à la dignité de sa dynastie. La façade ou encore le livre fêtant la consécration de la nouvelle église sont imprégnés de propagande dynastique. *Trophaea Bavarica – Bayerische Siegeszeichen*, traduction commentée de Günter Hess, Sabine M. Schneider et Claudia Wiener, Regensburg, Schnell & Steiner, 1997.

6 *Ibid.*, p. 87.

7 Jürgen Strohmann, « Der Heilige als Haupt der Gesellschaft. Versuch der Stiftung kollektiver Identität in mittelalterlichen Gesellschaften », dans Marek Derwich et Michel Dmitriev (dir.), *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Wrocław, LARHCOR, 1999, p. 21-42, ici p. 34-36.

principale de sa résidence munichoise (voir ill. 1). La royauté universelle de la Mère de Dieu est bien mise en valeur grâce à son sceptre et sa triple couronne (couronne temporelle, couronne de lys et couronne d'étoiles). De part et d'autre, quatre allégories des vertus du bon gouvernement renvoient à la doctrine néo-stoïcienne⁸. La patronne du duché est ici clairement associée au règne du prince ; elle se situe encore dans un contexte dynastique. On peut dire que le patronage marial bavarois s'est développé à partir du patronage marial personnel du duc, qui était comme son père un membre actif de plusieurs sodalités.

78

Pendant la guerre de Trente Ans, la *Patrona Bavariae* prend une place de plus en plus importante. On place les combats et les victoires sous le signe de la Reine des cieux. En même temps, le culte s'étatise petit à petit. Certes, le terme d'« État » n'est pas encore appliqué à la Bavière, qui est un territoire de l'Empire, donc une entité non souveraine. Le terme employé est plutôt celui de « patrie ». Mais on reconnaît une tendance nette à vouloir intégrer l'ensemble des habitants du pays dans la communication du prince avec le Ciel, mouvement participant d'une recherche d'unité du territoire, du peuple et du pouvoir. En Bavière, le patronage marial envahit la symbolique politique et même la législation. Bon nombre de fondations religieuses, publications, estampes, blasons, cris de guerre, drapeaux, médailles et pièces de monnaie évoquent et invoquent la Vierge et le patronage spécial dont bénéficie la Bavière⁹ ; de plus, de nouvelles fêtes mariales et la possession du rosaire sont rendues obligatoires sous peine d'amende pour tous les sujets¹⁰. Les efforts accomplis pour développer le

8 Gabriele Greindl, « Die Regierungsideale Maximilians I. von Bayern im Spiegel der Münchner Residenzfassade », dans Alois Schmid (dir.), *Justus Lipsius und der europäische Späthumanismus in Oberdeutschland*, München, Beihefte der Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte n°33, 2008, p. 55-73, ici p. 58-61.

9 Archivium Romanum Societatis Iesu, Lit. an., Germ. sup. 68, p. 148, 185 ; Georg Schwaiger, « München – eine geistliche Stadt », dans *id.* (dir.), *Monachium Sacrum. Festschrift zur 500-Jahr-Feier der Metropolitankirche zu Unserer Lieben Frau in München*, München, Deutscher Kunstverlag, 1994, t. I, p. 122-126 ; Silvano Giordano, *Domenico a Giesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina*, Roma, A. Zannetti, 1991, p. 172-179 ; Olivier Chaline, *La Bataille de la montagne blanche. Un mystique chez les guerriers*, Paris, Noesis, 1999 ; Gerhard P. Woewel, *Pietas Bavarica: Wallfahrt, Prozession und Ex-Voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisierung und der « Renovatio Ecclesiae »*, Weißenhorn, Konrad, 1992, p. 50-66 ; Georg Schwaiger, *Bavaria sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern*, Regensburg, Pustet, 1970, p. 31-34.

10 *Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern*, Abteilung I : *Altbayern vom Frühmittelalter bis 1800*, t. 3, partie 2 : *Altbayern von 1550 bis 1651*, édition établie par Walter Ziegler, München, C. H. Beck, 1982, p. 1034 ; Felix Stieve, *Das kirchliche Polizeiregiment in Baiern unter Maximilian I., 1595-1651*, München, Rieger, 1876, p. 35.

patronage marial bavarois sont donc exceptionnels. Pour un sujet, même éloigné de Munich, il est difficile de ne pas entendre parler de la protection spéciale dont jouit la principauté.



1. Vierge Immaculée, « *Patrona Boiariae* »,
façade de la résidence de Maximilien de Bavière, 1615, Munich

De plus, en 1637, Maximilien de Bavière fait ériger une colonne mariale en plein cœur de Munich (voir ill. 2), monument ensuite largement copié dans les pays des Habsbourg¹¹. Sa genèse nous fournit de précieux renseignements sur le caractère étatique de plus en plus marqué du patronage marial. Contre la résistance des pères jésuites, qui veulent empêcher le culte religieux de sortir de l'espace ecclésiastique, le prince impose la construction de la colonne sur la place centrale de Munich¹². Le but explicite est bien de pouvoir développer un culte en public. La colonne mariale doit aider à favoriser la communication politico-religieuse de la Bavière avec Dieu. Ce monument est donc le produit d'une double différenciation : il crée un espace religieux se démarquant à la fois du palais princier et de l'église. La distinction entre des espaces sacrés temporel et spirituel permet une communication directe du temporel avec le Ciel, ce qui constitue le propre de l'État. De plus, par la mise en place du patronage marial bavarois, les sujets se trouvent impliqués dans la relation princière à Dieu. Il s'agit donc de créer une unité entre les habitants, le territoire, le prince et le Ciel. On peut en ce sens considérer la colonne mariale de Munich comme le premier monument étatique sinon d'Europe centrale, du moins de Bavière.

La dimension étatique du patronage marial français, établi par Louis XIII en 1638, un an après l'érection de la colonne mariale de Munich, est bien plus nette encore. Le vœu de Louis XIII est, tout comme le patronage marial bavarois, le produit d'une guerre difficile. La recherche de la protection de la Reine des anges constitue un élément stratégique majeur dans le conflit contre l'Espagne. Le but avoué de Louis XIII est bien de placer directement non seulement sa personne, mais encore son État et l'ensemble de ses sujets sous la protection céleste afin de gagner la guerre¹³. Le roi choisit ainsi de mobiliser tous ses sujets une journée entière le quinze août de chaque année, afin de les faire prier pour le succès de ses armes. L'acte lui-même est temporel : le patronage marial français est établi par le biais d'une lettre patente, signée le 10 février 1638, et non d'un vœu prononcé dans un cadre ecclésiastique. Dans cet acte, le roi exige que chaque église paroissiale du royaume qui n'est pas déjà placée sous un vocable marial consacre sa chapelle principale à la Vierge pour les festivités du 15 août. Cette journée doit chaque année être non seulement entièrement consacrée à de nombreuses prières et messes, mais aussi à plusieurs processions dans chaque ville. La procession

11 Susan Tipton, « Super aspidem et basilicum ambulabis... Zur Entstehung der Mariensäulen im 17. Jahrhundert », dans Dieter Breuer (dir.), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1995, t. 1, p. 375-397.

12 Bayerisches Hauptstaatsarchiv, GL 2708/568, fol. 29, 31, 37.

13 Voir le vœu lui-même, édité par René Laurentin, *Le Vœu de Louis XIII. Passé ou avenir de la France*, Paris, F.-X. de Guibert, 2004 [1988], p. 107-109.

constitue un rite spécialement intéressant en ce qu'elle permet d'impliquer plus activement les sujets et de sacréaliser pour un temps l'espace public. Une grande attention doit être portée à la participation de tous aux célébrations¹⁴.



2. Colonne mariale, 1637, Munich

¹⁴ *Ibid.*, p. 111 ; *Lettre du roy, écrite à monseigneur l'archevesque de Paris, par laquelle Sa Majesté déclare qu'elle a pris la très sainte et très glorieuse Vierge pour protectrice spéciale de son royaume*, [Paris, 26 mars 1638] ; *Ordonnance de Monseigneur l'evesque de Madavre touchant l'ordre que l'on aura a suivre pour célébrer la feste de l'Assomption de la très-glorieuse Vierge [...]*, Metz, 1638, Bibliothèque nationale de France : Ms. Dupuy-549, fol. 202.

Contrairement à l'affirmation de Robert Descimon, les cérémonies du 15 août ne constituent donc pas un retour, sous la pression des événements guerriers, aux pratiques d'un catholicisme corporatif centré sur l'immanence du sacré dans la communauté¹⁵. La fête de la patronne de France revêt même un caractère étatique plus prononcé que les *Te Deum*, considérés pourtant comme l'élément central de la « révolution cérémonielle » des Bourbons¹⁶. Elle met en exergue la relation immédiate du roi à Dieu, condition du succès de l'État, et la nécessité pour chacun d'y participer.

82

Les images et textes produits à la suite du vœu participent aussi de ce mouvement de développement étatique en mettant en valeur à la fois la sacralisation de la monarchie et l'intégration (forcée) du peuple. Suite à la lettre patente du 10 février 1638, de nombreuses chapelles sont consacrées à la Reine des Cieux. Ainsi, l'image du roi priant la Vierge atteint les campagnes. Les prêches célébrant le vœu royal se situent dans la même lignée. Ils soulignent précisément qu'avec le vœu du 10 février 1638 la France est entrée dans une nouvelle phase : la piété royale va maintenant au-delà de la piété du roi. L'acte pieux de Louis XIII n'est comparable à aucune des œuvres de ses prédécesseurs, affirme un prédicateur, car, pour la première fois, c'est tout son gouvernement que le roi consacre à la Mère de Dieu¹⁷. Le chanoine de la cathédrale de Bayeux, Gilles Buhot, compare quant à lui le couronnement de la Vierge par le Christ au vœu de Louis XIII – et ainsi le roi à Dieu :

Car [la Mère de Dieu] a deux throsnes, Messieurs, l'un dans le Ciel, l'autre dans la terre, l'un à la droite de nostre Dieu, l'autre à la droite de nostre Prince : elle est à la droite de Dieu pour posséder sa gloire : elle est à la droite de nostre Prince pour luy prester son assistance, et pour le protéger [...]. [...] Comme si nostre bon roy [...] vouloit elever plus haut que tous ses devanciers les Trophées de cette sacrée Reine : voicy maintenant qu'il depose humblement à ses pieds, et sa personne et sa couronne : non content de l'avoir à ses côtés, il lui cède son Throsne : [...] et veut que sa devotion soit suivie de la rejouissance commune de tous ses fidèles. [...] En même temps qu'elle prend possession du Ciel, il désire la mettre en possession de la France¹⁸.

15 Robert Descimon, « Le corps de ville et le système cérémoniel parisien au début de l'âge moderne », dans *Statuts individuels, statuts corporatifs et statuts judiciaires dans les villes européennes (Moyen Âge et temps modernes)*, Leuven/Apeldoorn, Garant, 1996, p. 73-128, ici p. 106.

16 *Ibid*, p. 73-128.

17 Louis Machon, *Sermon pour le jour de l'Assomption Notre Dame [...]*, Paris, T. Blaise, 1641, p. 47-50.

18 Gilles Buhot, *Discours sur le vœu du Roy à la Sainte Vierge [...]*, Paris, s. n., 1638, p. 9-12.

Buhot souligne bien « qu'en ce poinct, [...] nostre Roy ne veut point avoir de sujets, mais avoir des esgaux : Et si vous remarquez qu'en cela il emploie son autorité ; c'est pour nous rendre compagnons de sa piété »¹⁹. C'est de cela que les Français peuvent espérer obtenir la prospérité et les victoires sur l'ennemi²⁰.

Ces quelques exemples montrent l'aspect novateur des saints patronages établis dans les années 1630. Premièrement, le recours à la Vierge fait fi du particularisme qui présidait au choix des patrons et reflétait l'immanence du sacré dans la communauté, caractéristique centrale du catholicisme corporatif. Deuxièmement, les patronages mariaux mettent en exergue la relation directe du prince au Ciel et instaurent une sphère temporelle se situant à côté de la sphère spirituelle, tout en n'en restant pas moins fondée religieusement. Troisièmement, afin de gagner la guerre, une véritable mobilisation générale des prières est institutionnalisée, dans la poursuite des efforts de propagande politico-religieuse menés dans l'armée ou par le biais des *Te Deum*.

Ces trois nouvelles caractéristiques du patronage des saints sont-elles le signe des évolutions religieuses du catholicisme à l'époque, ainsi que de celle du personnage de la Vierge en particulier ?

DÉSANGOISSEMENT, UNIVERSALISME ET INTÉGRATION ÉTATIQUE

Il paraît nécessaire de revenir sur le catholicisme antérieur à la fin du XVI^e siècle et sur la Réforme. L'historiographie s'accorde sur le fait que le christianisme occidental tardomédiéval était une religion condamnant le monde pécheur, voire une « religion de l'angoisse ». Alphonse Dupront parle d'une « religion christocentrique du Dieu souffrant » dont témoignent les nombreux retables gothiques représentant la passion du Christ²¹. Les chercheurs relèvent l'intensité des angoisses eschatologiques au moins jusqu'à la seconde moitié du XVI^e siècle²².

19 *Ibid.*, p. 26.

20 *Ibid.*, p. 36-52.

21 Alphonse Dupront, « Vie et création religieuses dans la France moderne », dans Michel François (dir.), *La France et les Français*, Paris, Gallimard, 1972, p. 491-577, ici p. 494. Voir encore : Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 351.

22 Jean Delumeau, *La Peur en occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, p. 198-199 ; Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, t. I, p. 102-235.

Selon l'historien allemand Bernd Hamm, la cause profonde des angoisses eschatologiques doit être recherchée dans les « processus de différenciation croissante des formes de vie, marquées par une individualité accrue, une pluralité des domaines et des groupes sociaux s'éloignant les uns des autres et l'établissement d'intérêts particuliers et concurrents »²³. On observe une forte concurrence entre laïcs et clercs, une montée de l'anticléricalisme et d'une nouvelle conscience laïque. L'unité du clergé elle-même est minée par des rapports de concurrence entre la papauté et le concile, la Curie et les évêques, le haut et le bas clergé, les clergés séculier et régulier, les ordres observants et conventuels, diverses écoles théologiques universitaires et, enfin, entre la théologie scolastique et la piété quotidienne. Hamm voit également des foyers de conflit dans le monde des laïcs, surtout au niveau du droit, de l'économie et des rapports politiques.

84

Or, ce processus de pluralisation produit, combiné avec les principes mêmes de la religion tardomédiévale, des effets délétères. La représentation tardomédiévale de la grâce et du salut est conditionnée par ce que Hamm nomme le « gradualisme » : la justification de l'homme a pour condition l'activité justificatrice du pécheur se déployant de manière processuelle en vertus et œuvres²⁴. À l'image d'un univers perçu comme un dégradé du naturel-temporel au céleste-éternel correspond l'image de l'homme faisant son salut en gravissant les marches de la sainteté. Pour être sauvé, il faut donc s'éloigner d'un monde nécessairement marqué par le péché. De plus, le christianisme tardomédiéval s'appuie sur le principe de l'immanence du sacré dans le monde²⁵. Un lien direct peut être établi entre les angoisses dominant l'époque et cette croyance : comme le sacré est placé au cœur de la communauté humaine, la différenciation sociale donne l'impression d'une société pécheresse. Ainsi, les guerres de Religion en France s'expliquent par le fait que, dans l'imaginaire des croyants restés au sein de l'ancienne Église, le corps mystique du royaume est menacé par la Réforme²⁶.

Les nombreux mouvements de réforme et de piété de la fin du Moyen Âge et du XVI^e siècle procèdent du besoin de surmonter les peurs religieuses. Pour cela, les

23 Berndt Hamm, « Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 84, 1993, p. 7-82, ici p. 13.

24 Berndt Hamm, « Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte », dans Berndt Hamm, Bernd Moeller et Dorothea Wendebourg (dir.), *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995, p. 57-127, ici p. 69.

25 Bruno Maës, *Le Roi, la Vierge et la Nation. Pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent Ans et Révolution*, Paris, Publisud, 2002, p. 81-157 ; Robert Descimon, « Le corps de ville... », art. cit., p. 87-89.

26 Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu, op. cit.*, entre autres t. I, p. 428.

contemporains développent des approches « de centrage normatif [...] au niveau ecclésiastico-religieux » possédant une « forte tendance réductionniste »²⁷. Cela vaut tout particulièrement pour les tendances jugées hérétiques par l'Église comme les mouvements hussites, mais également pour des courants considérés comme orthodoxes, comme la « théologie de la piété » du xv^e siècle de la *devotio moderna* ou de Jean Gerson. C'est pour cette raison que le « maître-mot et le modèle » de la fin du Moyen Âge sont les souffrances du Christ : « Comme le sacrifice douloureux du Christ, avec son effet [...] réparateur, compense les péchés du monde entier sur le forum de la Justice divine, le pécheur coupable voit en la figure de Jésus souffrant toute la consolation de la miséricorde divine »²⁸.

D'après Hamm, la Réforme luthérienne a été un « centrage normatif » par excellence. Les approches tardomédiévales antérieures au réformateur allemand étaient en effet peu propres à supprimer la peur du Salut car elles partaient toutes d'une même prémisse : « La norme centrale du Moyen Âge tardif, qui englobe également la miséricorde, est la Justice de Dieu et son principe de l'équivalence nécessaire de la culpabilité et de l'acte libérateur, du mérite et de la récompense [...] »²⁹. Pour cette raison, la peur du Jugement dernier était difficile à maîtriser : « Car il était évident pour le croyant que son Salut ou sa damnation dépendaient en fin de compte de son comportement face aux souffrances du Christ, de ses œuvres bonnes ou mauvaises »³⁰. C'est seulement avec la Réforme luthérienne que la rupture avec ce système de représentation a été consommée. La Réforme affirme la gratuité d'un Salut garanti par la foi seule et abolit par là même le « gradualisme ».

Or, autour de 1600, les parallèles entre l'évolution de la religion catholique et la Réforme protestante sont indéniables : on assiste en effet à la fin des peurs eschatologiques dans le cadre du catholicisme. Dupront parle de « religion de la gloire »³¹. Par quels moyens un tel désangoissement a-t-il pu s'opérer également dans le cadre du catholicisme ?

Nous défendrons ici la thèse que la Réforme catholique a été une entreprise de désangoissement eschatologique par participation à la hiérarchie universelle de l'Amour divin. Le cœur religieux de la Réforme catholique doit être recherché dans l'affirmation d'une unité de la terre et du Ciel, qu'on peut qualifier

27 Bernd Hamm, « Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation : der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland », art. cit., p. 17-18.

28 *Ibid.*, p. 18-25.

29 *Ibid.*, p. 31.

30 *Ibid.*, p. 31-32.

31 Alphonse Dupront, « Vie et création religieuses », art. cit., p. 494.

d'universaliste. On observe la fin du rejet du monde, le développement d'une piété laïque diversifiée, la recherche d'une harmonie entre l'intérieur et l'extérieur de l'homme, qui se manifeste par l'importance accordée tout autant à l'ostentatoire qu'au sentiment personnel³². La transcendantalisation de la religion est participation et l'élévation de Dieu est élévation du monde. Ainsi, tous les éléments reliant la terre et le Ciel sont mis en avant.

Le patronage marial se situe au cœur d'une telle évolution religieuse. Au milieu du xvi^e siècle, la Génitrice divine était partie prenante de la religion de l'angoisse. C'est en tant que protectrice de l'humanité pécheresse que la Mère de tous les chrétiens avait pris une place croissante dans le christianisme occidental³³. Les types iconographiques spécialement marquants de cette époque, la Vierge aux sept douleurs, la *Mater misericordiae* et la Vierge au manteau, qui connurent tous un déclin marqué au siècle suivant, répondaient à l'angoisse eschatologique³⁴. Par contraste, l'art religieux du xvii^e siècle offre une image toute différente. Les représentations des Sept Douleurs de la Vierge se font rares tandis que son couronnement est fortement revalorisé : toute la cour céleste participe alors à l'évènement. La Reine des anges apparaît de plus souvent sous les traits de l'Immaculée et de la Vierge de l'Apocalypse³⁵. D'innombrables publications, chargées d'une émotivité vibrante, discutent sur la bonté et la souveraineté de la toute-puissante Impératrice du Ciel³⁶.

86

32 Sur la fin du rejet du monde : Alphonse Dupront, « D'un humanisme chrétien en Italie à la fin du xvi^e siècle », dans *id.*, *Genèses des Temps modernes. Rome, les Réformes et le Nouveau Monde*, Paris, Gallimard, 2001, p. 237-249. Sur la valorisation de la piété laïque, notamment par François de Sales : Yves Krumenacker, *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 88 ; Robert Bireley, *The refashioning of catholicism, 1450-1700: a reassessment of the counter reformation*, Washington, Catholic University of America Press, 1999, p. 179-181. Pour la question des rapports entre l'individuel et le collectif dans la Réforme catholique, voir notamment l'histoire des sodalités jésuites : Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, p. 63-123.

33 Bernd Hamm, « Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation », art. cit., ici la note de bas de page p. 25-26.

34 *Ibid.* ; Jean Delumeau, *Rassurer et protéger : le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 261-289 ; Alphonse Dupront, « Vie et création religieuses... », art. cit., p. 511.

35 Émile Mâle, *L'Art religieux après le concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du xvi^e siècle, du xvii^e siècle, du xviii^e siècle. Italie – France – Espagne – Flandres*, Paris, Armand Colin, 1932, p. 44, 240, 291.

36 Quelques textes représentatifs : Maximilianus Sandeus, *Maria Patrona [...], Moguntiae, Schönwetter, 1630* ; Hieremius Drexelius, *Rosae selectissimarum virtutum [...]*, dans *id.*, *Opera omnia [...]*, Moguntiae, Schönwetter, 1645, p. 1145-1361 ; Nicolas L'Archevesque, *Les Grandeurs suréminentes de la très sainte Vierge Marie [...]*, Paris, G. Macé, 1638 ; Guillaume Gibieuf, *La Vie et les Grandeurs de la très sainte Vierge Marie, mère de Dieu*, Paris, J. Cottureau, 1637 ; Jean Deslyons, *L'Enlèvement de la Vierge par les anges [...]*, Paris, C. Du Mesnil, 1647.

Souvent, des gravures mettant en scène la royauté universelle de la Vierge accompagnent les textes³⁷. On constate donc un déplacement des thèmes par rapport au Moyen Âge tardif. La Mère de Dieu est glorifiée, son pouvoir et sa bonté illimités affirmés. La piété mariale de la Réforme catholique rapproche ainsi la terre du Ciel. Dans ce but, les fidèles se doivent de louer sans cesse la « Reine du Ciel et des anges »³⁸.

De plus, la figure baroque de la Sainte Vierge forme une unité avec l'ensemble des thèmes et cultes majeurs de la Réforme catholique. On note une forte proximité entre la piété mariale et la dévotion envers les anges, qui s'épanouit fortement au XVII^e siècle et témoigne, tout comme les représentations de l'Immaculée, d'une attente de la victoire du bien sur le mal³⁹. D'autres thèmes alors populaires mettent aussi en valeur l'universalité de l'amour divin, comme la croyance en une communauté des habitants du Ciel et de la terre, exprimée par le terme de « communauté des saints », doctrine selon laquelle les trois Églises, l'Église Souffrante du purgatoire, la Combattante des croyants et la Triomphante des habitants célestes sont solidaires⁴⁰. On constate aussi une cohérence entre les transformations de la piété mariale et celles de la piété eucharistique qui occupe également une place de premier plan dans la Réforme catholique⁴¹. Dans la communion fréquente, propagée entre autres par la Compagnie de Jésus, le croyant cherche à s'unir à Dieu.

Alors que la fonction du culte marial tardomédiéval était de protéger le croyant d'un Dieu terrible, le patronage marial du XVII^e siècle consiste donc en une participation à la gloire, voire à la puissance divine. Le rehaussement du Ciel n'a pas ainsi pour conséquence un éloignement de Dieu, comme l'affirment certains historiens⁴², mais bien plutôt un rehaussement de la terre. Grâce au patronage marial, le croyant se réfère directement à la clé de voute de l'ordre universel. Comme l'a formulé un auteur contemporain : « Être esclave

37 On note le recours courant à l'iconographie de la Vierge immaculée : Stéphane Binet, *Tessera salutatis [...]*, Düsseldorf, Sara Mangin Vidua, 1623 ; Benedict Gonon, *Chronicon SS. Deiparae Virginis Mariae [...]*, Lugduni, J. Caffin et F. Plaignard, 1637.

38 Pierre d'Auberoche, *Praerogativae augustissimae virginis Deiparae [...]*, Paris, J. Poullard, 1644, p. 75, 113.

39 Anonyme, *Geistliches Zeughaus [...]*, München, Leysserius, 1634, surtout l'estampe et les prières ; Bernard Dompnier, « Des anges et des signes. Littérature de dévotion à l'ange gardien et hommage des anges au XVII^e siècle », dans *id.* et Geneviève Demerson (dir.), *Les Signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e siècles*, Clermont-Ferrand, Association des publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1993, p. 211-223.

40 « Ecclesia », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Herder, 1995, t. III, p. 437-438.

41 Stanisław Litak, *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin, Tow. Naukowe Katolickiego Uniw. Lubelskiego, 1994, p. 112.

42 Bruno Maës, *Le Roi, la Vierge et la Nation*, *op. cit.*, p. 170-177.

de la mère de Dieu, c'est régner »⁴³. Le patronage marial rend possible un ancrage transcendantal du monde particulièrement marqué. On comprend alors l'attractivité de la Mère de Dieu, qui transcende les particularismes lisibles dans le culte de saint Louis ou de saint Casimir.

La volonté d'intégrer le monde dans l'ordre universel explique également le caractère étatique des nouveaux cultes. Elle mène tout d'abord à une séparation fonctionnelle et harmonieuse du temporel et du spirituel qui ne correspond pas à une séparation de la religion et de la politique, bien au contraire. Les deux sphères sont distinctes mais toutes deux fondées religieusement et entretiennent des rapports harmonieux. La Réforme catholique cherche en effet à inscrire doublement les fidèles dans l'ordre universel. Le spirituel est la sphère du salut ; le temporel celle de l'ordre. Le pouvoir temporel est alors institué par Dieu afin de réaliser la justice divine sur terre. Cette distinction fonctionnelle stabilise les rapports entre Église et État. Au XVII^e siècle, les dignitaires temporels catholiques n'interviennent plus dans les questions de la foi et du culte. Louis XIII et Maximilien I^{er} de Bavière s'inscrivent tous deux dans la logique confessionnelle et reconnaissent la pleine autorité de l'Église dans les affaires spirituelles. En retour, l'Église commence à accepter, du moins implicitement, la relation directe des princes à Dieu. La théorie du pouvoir indirect du pape dans les affaires temporelles est finalement très en retrait par rapport aux doctrines médiévales postulant une supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. Ainsi, Bellarmin ne concède même pas à la papauté le droit de démettre un tyran. Il cherche en fait surtout à affirmer le monopole du pouvoir papal dans les affaires spirituelles⁴⁴. De plus, finalement, même cette thèse du pouvoir indirect du Saint Père *in temporalibus* ne s'impose pas. Dès 1610, le général de la Compagnie de Jésus, le père Acquaviva, interdit à ses subordonnés de publier quoi que ce soit touchant à cette question⁴⁵.

Comme la distinction fonctionnelle entre les sphères implique une sacralisation du pouvoir temporel, les princes se trouvent confrontés à des exigences religieuses accrues qu'on peut résumer en deux points, intimement liés. Premièrement, ils doivent faire preuve d'une plus grande piété, susceptible de rayonner sur l'ensemble du territoire qui leur est soumis. Deuxièmement, les princes ont à faire régner la justice, par la force si nécessaire. Le modèle de la « monarchie dévote » peut être défini par ces deux caractéristiques.

43 Jan Dionizy Łobżyński, *Przenosiny triumfalne [...] obrazu Bogarodzice [...]*, Kraków, s.n., 1644, p. 89.

44 Eric Nelson, *The Jesuits and the monarchy. Catholic reform and political authority in France (1590-1615)*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 180.

45 *Ibid.*, p. 168.

Un tel modèle s'observe pleinement dans la Bavière de Maximilien I^{er} et la France de Louis XIII. Maximilien de Bavière peut être considéré comme l'archétype du prince dévot. Le duc n'a pas été seulement à titre personnel un esclave convaincu de la Mère de Dieu. Sous son règne, les sodalités mariales ont pris un caractère officiel⁴⁶. Sa piété est profondément marquée par la Réforme catholique et tout particulièrement influencée par la Compagnie de Jésus⁴⁷. Elle porte la marque du désangoissement eschatologique : les contemporains remarquent qu'elle n'exprime aucune crainte de Dieu, mais vise simplement à magnifier la gloire du Seigneur⁴⁸. Surtout, la piété princière a des implications qui dépassent de loin sa simple personne. Maximilien a développé un arsenal législatif et judiciaire sans précédent afin de contraindre ses sujets à s'adonner aux œuvres religieuses, comme nous l'avons déjà vu pour le cas de la dévotion mariale, et à mener une vie exemplaire⁴⁹. Sous son règne, le combat contre le péché est devenu une des priorités du duché de Bavière.

Louis XIII incarne quant à lui le modèle du prince de la Réforme catholique en se faisant nommer Louis le Juste. Dans la nouvelle monarchie dévote, le roi prend une place centrale dans les relations entre le Ciel et la terre, répondant à la recherche d'universalité de la Réforme catholique. Ainsi, Pierre de Bérulle ou le père Joseph perçoivent la monarchie comme un point central assurant l'unité de l'univers⁵⁰. Pour cette raison, les panégyriques à la gloire de Louis XIII mettent en relief la piété du roi, conçue comme un trait d'union entre le royaume et Dieu⁵¹. Le roi lui-même s'identifie pleinement au modèle et considère que la piété et la justice sont les deux vertus essentielles du bon gouvernement⁵².

46 Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, p. 135.

47 Archivium Romanum Societatis Iesu, Lit. an., Germ. sup. 68, fol. 231, 266, 291 ; Dieter Albrecht, *Maximilian I. von Bayern 1573-1651*, München, Oldenburg, 1998, p. 287-288.

48 Voir l'écrit de Vervaux, dans Hubert Glaser (dir.), *Um Reich und Glauben*, München, Hirmer, 1980, p. 225-227.

49 Angelo Turchini, « Bayern und Mailand im Zeichen der konfessionellen Bürokratisierung », dans Wolfgang Reinhard et Heinz Schilling (dir.), *Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, Münster, Aschendorff, 1995, p. 394-404 ; Dieter Albrecht, *Maximilian I. von Bayern*, op. cit., p. 297-319 ; Felix Stieve, *Das kirchliche Polizeiregiment in Baiern unter Maximilian I.*, op. cit.

50 Stéphane-Marie Morgain, *La Théologie politique de Pierre de Bérulle (1598-1629)*, Paris, Publisud, 2001, p. 126-132 ; Benoist Pierre, *Le Père Joseph. L'éminence grise de Richelieu*, Paris, Perrin, 2007, p. 160-164.

51 Quelques exemples : Jacques Branche, *Les Sacrez Eloges de la glorieuse Mère de Dieu [...]*, Lyon, G. Valfray, 1638, p. 659 ; Nicolas Caussin, *Le Triomphe de la piété [...]*, Paris, Chappolet, 1639, surtout p. 7-13, 20-36, 174.

52 Pierre Chevalier, *Louis XIII, roi cornélien*, Paris, Fayard, 1979, p. 87-90.

Sa piété est très marquée par les cultes de la Réforme catholique⁵³. Mais c'est surtout la justice qui joue un rôle central dans l'image publique que l'on donne du roi⁵⁴. Une nuance cependant : dans le pays biconfessionnel et tout juste sorti des guerres de Religion qu'est la France, l'impératif de justice n'a pas mené, comme en Bavière, au développement d'une réglementation précise de la vie religieuse et morale des sujets, si l'on excepte les campagnes répétées contre le blasphème et le duel⁵⁵.

90

Au début du XVII^e siècle, sous l'influence de la Réforme catholique, les institutions étatiques évoluent donc dans le sens d'un système universaliste dont le patronage marial constitue un élément central. La recherche de désangoissement eschatologique mène à une séparation fonctionnelle du temporel et du spirituel. Le prince doit imposer la justice divine, chercher par sa piété à rapprocher son État du Ciel et, par ce biais, lui assurer la prospérité. Cela implique la participation des sujets à l'Universel. Dans les faits, le système universaliste contribue à l'affirmation de l'autorité princière et au développement de l'État. En ce sens, analyser les particularités du nouveau patronage de la Sainte Vierge nous renseigne sur les évolutions fondamentales de la *polity* de cette époque.

53 *Ibid.*, p. 31, 45, 83, 87-90, 227, 258-259, 371, 373, 513, 558-559, 641-642, 646 ; Archivio Segreto Vaticano, Segr. di stato, Nunziatura di Francia, 84, 1637, fol. 60 ; Archivium Romanum Societatis Iesu, An. lit., Lugd. 29, fol. 313.

54 Pierre Chevalier, *Louis XIII, roi cornélien*, op. cit., p. 108, 153, 185. Quelques exemples : *Deux Discours pour le Roy, faits en avril 1632*, par M. D. B, Paris, G. Alliot, 1635 ; Pierre Blanchot, *Le Diurnal des Roys [...]*, Lyon, s.n., 1635, entre autres p. 3 ; Jacques Branche, *Les Sacrez Eloges de la glorieuse Mère de Dieu*, op. cit., p. 659 ; *Le Vray Prince et le Bon Sujet [...]*, Paris, s.n., 1636, surtout la préface et les p. 325, 861, 868-869, 895 ; N. Charpy, *Le Iuste Prince ou le Miroir des princes en la vie de Louis le iuste*, Paris, S. Cramoisy, 1638, p. 8 ; *Tacite françois avec des réflexions chrestiennes et politiques sur la vie des rois de France*, Paris, C. Angot, 1641.

55 Un exemple parmi les nombreux actes contre le blasphème : *Déclaration du Roy, portant défenses à toutes personnes [...] de jurer et blasphémer [...]. Vérifiée en Parlement, le 18 août 1631*. Sur le duel : Pascal Briost, Hervé Drévilion et Pierre Serna, *Croiser le fer. Violence et culture de l'épée dans la France moderne (XVI^e-XVII^e siècle)*, Seyssel, Champ Vallon, 2002, p. 247 ; Françoise Hildesheimer, *Richelieu. Une certaine idée de l'État*, Paris, Publisud, 1985, p. 34 ; Jean Danes, *Toutes les actions du règne de Louis XIII [...]*, Paris, s.n., 1643, p. 304.

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

Éric Suire

Université Bordeaux III-Michel de Montaigne

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

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

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

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

174

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

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

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

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

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

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

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

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

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

176

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

178

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

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

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

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

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

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

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

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

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

180

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

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

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

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

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	7
Alain Tallon	

Introduction	11
Florence Buttay & Axelle Guillausseau	

Première partie

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

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

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

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

Deuxième partie

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

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

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

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

Troisième partie

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

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

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

184

Thomas More, saint ou chancelier ?	153
Cédric Michon	

CONTRE-POINT

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

Crédits photographiques	181
Table des matières	183

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

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

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