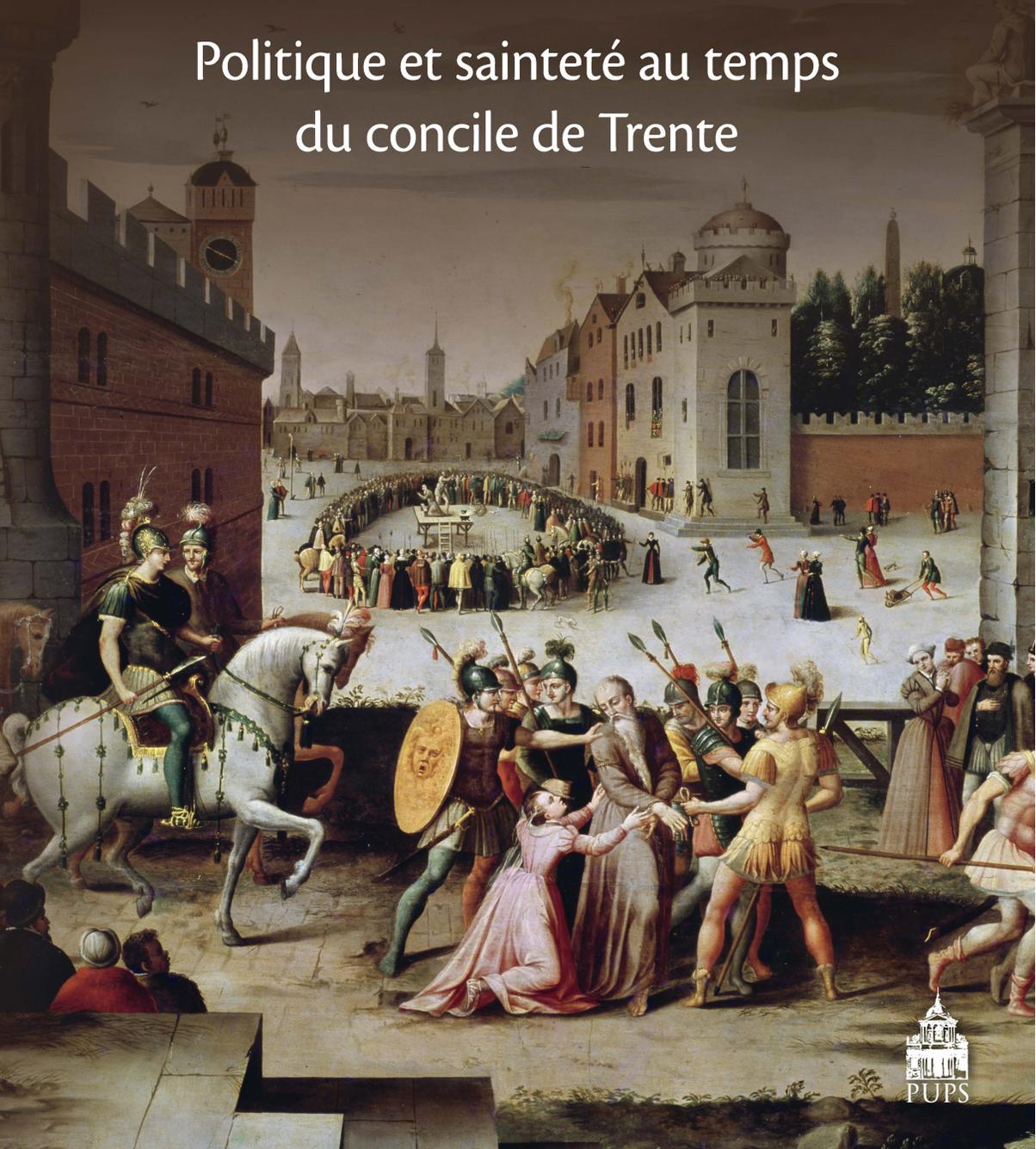


Florence Buttay & Axelle Guillausseau (dir.)

# *Des saints d'État ?*

Politique et sainteté au temps  
du concile de Trente





DES SAINTS D'ÉTAT ?

DANS LA MÊME COLLECTION

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

Florence Buttay et Axelle Guillausseau (dir.)

# Des saints d'État ?

Politique et sainteté au temps  
du concile de Trente



## AVANT-PROPOS

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

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

1 Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Alain Tallon, Paris-Sorbonne

---

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

## INTRODUCTION

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

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

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



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

universelle de l'aspiration religieuse, alors même que l'historiographie a longtemps présenté une ligne d'évolution de l'État et de ses projets marquée du sceau de la sécularisation. Les travaux des historiens du politique ont beaucoup dépendu de la sociologie de Max Weber, qui esquisse en 1917 le schéma du processus de « *Entzauberung der Welt* », que l'on peut traduire par l'expression « désenchantement du monde » qui est sans doute celle qui rend le mieux sa vision<sup>2</sup>. Ce processus de « démagification » est permis d'abord par l'affirmation du christianisme occidental, religion qui met au premier plan la transcendance de Dieu, restituant au monde une autonomie par rapport à la sphère du sacré. C'est le culte des saints qui permet d'abord, selon Weber, de libérer le monde de la présence encombrante des démons et des esprits, les miracles étant

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

les exceptions confirmant les règles de la nature. Le sacré se limite alors au sacrement, sur lequel l'Église affirme son strict monopole<sup>3</sup>. Le culte des saints est pour Weber la ligne de démarcation qui donne au xv<sup>e</sup> siècle la modernité en partage au protestantisme. En effet, dans le processus de « désenchantement » du monde, l'abandon du culte des saints représente une étape essentielle dans ce processus de rationalisation religieuse. Le « Dieu du calvinisme » devient le « Dieu de la modernité, hors du monde, souverain, indisponible »<sup>4</sup>, permettant ainsi à l'activité mondaine et à ses valeurs rationnelles de se déployer, loin de « l'assystémique fuite hors du monde » dont les saints catholiques donnaient l'exemple. Dans ce contexte de désenchantement du monde, émerge l'État moderne, caractérisé essentiellement par le monopole de la violence légitime sur un territoire donné. Le développement d'une bureaucratie centralisée accompagne ce mouvement. Dans l'ordre social, ce temps est marqué par la définition d'une séparation entre sphère privée et sphère publique<sup>5</sup>. En dehors de cette analyse sociologique, des études de droit et de philosophie politique élaborent également leur chronologie d'un processus de sécularisation. En 1956 par exemple, Carl Schmitt s'appuie sur l'étude de Jean Bodin pour formuler l'hypothèse selon laquelle les guerres de religion européennes auraient contribué à l'affirmation de l'État centralisé moderne. Il écrit ainsi, dans *Hamlet oder Hekuba*, que « [d]e la neutralisation des guerres civiles confessionnelles est né un nouvel ordre politique, celui de l'État souverain »<sup>6</sup>.

Dans les années 1980, dans un paysage historiographique français où, contrairement aux écoles anglo-saxonnes<sup>7</sup>, l'histoire politique intéresse peu,

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

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

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

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

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

Jean-Philippe Genet s'inspire du paradigme wébérien pour ses propres recherches sur l'État moderne. À côté du monopole de la violence et en relation avec lui, Genet insiste sur l'importance de la fiscalité. L'État moderne est une « forme d'organisation sociale qui, au nom de sa propre légitimité, garantit sa sécurité et celle de ses membres/sujets »<sup>8</sup> et où une fiscalité acceptée assure la pérennité de l'organisation. Ses travaux sont ensuite repris au niveau européen par des études menées de 1988 à 1992 avec le soutien de la Fondation européenne pour la science. Ce programme de recherche se développe selon sept axes<sup>9</sup>, dans la formulation desquels, significativement, l'Église et la religion n'apparaissent pas bien que plusieurs publications en traitent.

14

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

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

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

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

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

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

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

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

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

la sécularisation. Celui-ci, par exemple, reprend l'intuition de Carl Schmitt et relit à sa lumière les manières de faire la paix au temps des troubles de religion. Il remarque à la fois le phénomène de renforcement de l'autorité de l'État et de ses agents et la prépondérance du religieux comme terrain politique de cette affirmation. « Imposées, rappelle-t-il, faute de mieux par les pouvoirs centraux à des partis politico-confessionnels réticents mais exsangues, les pacifications du milieu du xvi<sup>e</sup> constituent par conséquent un moment décisif dans l'affirmation de l'État moderne : par leur nature même de règlement laïcisé et politique du conflit religieux, par la part prépondérante qu'y prirent les juristes et les techniciens du droit, par le développement soudain qu'elles imprimèrent aux institutions de l'État central »<sup>13</sup>. Revenant, sans les rejeter, sur les concepts de modernisation et de sécularisation, Olivier Christin souligne qu'ils doivent être éprouvés dans des études de cas précis et non à l'aune d'une vision téléologique de l'avènement de l'État nation<sup>14</sup>. La sécularisation du traitement de certains problèmes religieux peut ainsi se conjuguer avec la sacralisation de l'État.

De nombreux historiens s'inscrivent aujourd'hui dans ces perspectives nouvelles, partant du principe, pour reprendre une expression imagée et efficace d'Alain Tallon, que « faire une analyse distinguant nettement religieux et politique serait appliquer au xvi<sup>e</sup> siècle une certaine schizophrénie... »<sup>15</sup>. La façon dont l'histoire politique de la péninsule Ibérique a été renouvelée ces dernières années en fournit un bon exemple. Dynamisée par le recours au concept de « Monarchie composite » forgé par John H. Elliott<sup>16</sup>, la réflexion sur la construction du pouvoir et des communautés politiques accorde aujourd'hui une place importante aux enjeux religieux comme en témoignent les recherches de Christine Aguilar<sup>17</sup> ou de Erin Kathleen

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

14 *Ibid.*

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

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

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

Rowe<sup>18</sup> sur le patronage de Thérèse de Jésus. Des considérations semblables peuvent être formulées à propos des études centrées sur le monde protestant, à l'image des travaux de Matthias Langensteiner sur le duc Christoph de Wurtemberg<sup>19</sup>. Il montre combien la politique du duc entrelace souci de consolidation financière et renforcement de l'unité luthérienne du territoire. Pourtant, bien que ce nouveau positionnement ait largement restructuré l'historiographie politique de l'époque moderne depuis maintenant presque trente ans, Simon Ditchfield remarque dans les présupposés de l'ouvrage d'Eric Hobsbawm *Nations and Nationalism since 1780: programme, myth, reality*, publié en 1990, la persistance d'un regard historique qui sépare et oppose sentiment national et sentiment religieux<sup>20</sup>. La périodisation même d'Hobsbawm, souligne-t-il, « révèle à quel point on continue à associer de façon simpliste le nationalisme et les valeurs laïcisantes de la modernisation »<sup>21</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PREMIÈRE PARTIE

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

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

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

LES SAINTS DE LA COMMUNION AVEC LE CHRIST :  
HYBRIDATIONS ENTRE ÉGLISES ET ÉTATS DANS LE MONDE  
CALVINISTE DANS LES ANNÉES 1560<sup>1</sup>

*Cornel Zwierlein*  
*Université de Bochum*

La Réforme met fin à la vénération traditionnelle des saints. Certes, nombre de vestiges de la tradition restent vivants dans la pratique religieuse ; pendant longtemps, dans beaucoup de pays, le calendrier des saints et les noms des patronages d'églises restent ainsi en usage. Mais, de fait, dès les premiers chants composés par Luther sur le martyr de deux protestants aux Pays-Bas en 1523, le culte des saints catholiques est remplacé dans la pratique par la vénération des martyrs protestants<sup>2</sup>.

Ce qui se joue derrière cette substitution des martyrs hétérodoxes de la fin du Moyen Âge et de l'âge confessionnel aux saints bienfaiteurs médiévaux, c'est la conception de la *communio sanctorum* qui, notamment dans le monde réformé, tend à être une hybridation entre l'*Église visible* et *invisible*, entre le royaume du Christ et le royaume du monde. Ce croisement des notions est d'une importance décisive pendant les guerres de religion, comme nous allons le montrer en analysant les cadres de pensée et d'action propres au monde réformé dans les années 1560, c'est-à-dire avant la Saint-Barthélemy et donc avant l'émergence d'un discours monarchomaque qui transforme en profondeur le débat. La conception de la *communio sanctorum* est en effet inhérente à la pratique religieuse la plus importante pour les chrétiens réformés : la cène. Mais ce cadre de pensée si profondément enraciné dans la vie quotidienne a également une signification politique, ce qui nous conduira

<sup>1</sup> Je remercie Marianne Timpe pour l'aide qu'elle m'a apportée dans la mise en forme du texte.  
<sup>2</sup> Peter Burschel, *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 2004 ; David El Kenz, *Les Bûchers du roi. La culture protestante des martyrs, 1523-1572*, Seyssel, Champ Vallon, 1997 ; Katherine S. Maynard, « Writing martyrdom: Agrippa d'Aubigné's reconstruction of Sixteenth-Century Martyrology », *Renaissance and Reformation*, n° 30, 3, 2006/2007, p. 29-50 ; Devorah Greenberg, « Community of the texts: Producing the First and Second Editions of Acts and Monuments [de John Knox] », *Sixteenth Century Journal*, n° 36, 2005, p. 695-715.

en définitive à montrer que la différence entre les réformés et les luthériens est assez importante sur ce point et plus systématique qu'on ne l'imagine.

#### « L'AVÈNEMENT DU RÈGNE DU CHRIST » DANS LE MONDE RÉFORMÉ ET LA PREMIÈRE GUERRE DE RELIGION

36

Pour analyser les actions et les discours de défense des huguenots, du début des guerres de Religion jusqu'à la publication des traités monarchomaques « classiques » des années 1570-1580, il faut dépasser l'approche strictement nationale. Les huguenots n'auraient pas pu résister efficacement aux troupes du roi (ou des Guises) sans le soutien militaire des protestants allemands, suisses et, dans une moindre mesure, anglais. Si le roi de France fait aussi sans cesse appel à des mercenaires étrangers, il faut voir que c'est une pratique plus ou moins habituelle que de recruter sur le marché international des mercenaires pour faire la guerre contre des « rebelles » à l'intérieur du royaume<sup>3</sup>. Avant les guerres de la Ligue, seule l'intervention du pape Pie V<sup>4</sup> dans les affaires françaises en 1569 (lequel utilise une troupe à part pour faire une véritable croisade contre les hérétiques) est inscrite dans une logique transnationale et confessionnelle, comme en témoigne le discours officiel développé notamment par le jésuite Antonio Possevino<sup>5</sup>. En revanche, la façon dont les réformés se décrivent eux-mêmes correspond dès le début des guerres à cette transnationalité confessionnelle de fait des guerres de Religion. Ceci transparait notamment dans la façon dont les réformés allemands dépeignent ce qui se passe en France, soulignant à quel point ils se sentent impliqués. Les lettres du prince allemand le plus connu et le plus important pour les huguenots en France pendant cette période, l'électeur Frédéric III, lettres écrites par lui-même ou par ses conseillers, en sont un bon exemple. Le 5 mars 1560, Frédéric III écrit au duc Jean-Frédéric de Saxe-Weimar qu'il a des « nouvelles confidentielles », selon lesquelles il y aurait une conspiration visant l'extermination complète de tous les protestants de France le 10 du mois. Frédéric se garde bien d'encourager les « séditions, tumultes et revoltes », mais il ne sait pas « ce que Dieu dans son royaume a prévu pour cette affaire ». Selon lui, les Allemands ne doivent plus envoyer de mercenaires en France s'ils sont seulement utilisés à « égorgier

3 James B. Wood, *The King's army. Warfare, soldiers, and society during the Wars of Religion in France, 1562-1576*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

4 Nicole Lemaître, *Saint Pie V*, Paris, Fayard, 1994.

5 Gianclaudio Civalè, « Il dibattito sul nuovo modello di Soldato cristiano tra teoria ed applicazione pratica durante il pontificato di Pio V, 1568-1573 », *Bollettino della Società di studi valdesi*, n° 202, 2008, p. 67-99 ; Cornel Zwierlein, « Intention und Funktion, Machiavellismus und "Konfessionalisierung": Zum militärischen Eingreifen Papst Pius' V. in die französischen Religionskriege 1569 », dans Michael Kaiser et Stefan Kroll (dir.), *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit*, Münster, LIT, 2004, p. 145-166.

déplorablement les pauvres chrétiens »<sup>6</sup>. Le 16 mars, il répète qu'une « révolte » ne serait pas « louable », mais que vraisemblablement le « Tout-Puissant ne tolérera pas plus longtemps ces entreprises impies »<sup>7</sup>. C'est pourquoi il envoie une lettre très modérée à Coligny, le 23 mai 1560, dans laquelle il souligne que la mise en place du royaume du Christ ne doit pas être forcée par les armes<sup>8</sup>. Il adjure Coligny de penser à la guerre de Smalkalde, au cours de laquelle chaque alliance a provoqué la formation d'une contre-alliance (« *Hinc iuncta foedera, quae statim apud adversarios consimilem societatem coniungendarum virium peperere* »<sup>9</sup>). Mais après le massacre de Vassy, les propos de Frédéric III sonnent déjà bien différemment : il souhaite envoyer, conjointement avec Philippe de Hesse et le comte palatin Wolfgang de Deux-Ponts, une ambassade à Catherine de Médicis pour l'exhorter à laisser « le libre cours à l'évangile », avec la promesse de lui apporter une aide « défensive » contre ses adversaires. Il ajoute : « Mais si cela suffit, je ne le sais pas, parce que si le chrétien ne confesse pas sérieusement sa foi en son seigneur Christ, dont il porte le nom, [...] sa confession est mauvaise »<sup>10</sup>. Il est possible que l'on puisse lire déjà dans cette phrase l'intention d'apporter un soutien actif aux huguenots. Quand il écrit au duc Jean-Guillaume de Saxe-Weimar le 25 avril 1562, il reprend un *topos* classique : contre les huguenots, la guerre pourrait être menée « sous le titre et le prétexte de la rébellion comme en l'an 1546 ». Il fait ici allusion au père de Jean-Guillaume, l'électeur Jean-Frédéric de Saxe, qui a été fait prisonnier et privé de l'électorat durant la guerre de Smalkalde<sup>11</sup>. « Mais les pauvres chrétiens de Vassy ont fait l'expérience, en versant leur sang, de la rébellion qui consiste à obéir plus à Dieu et à sa parole qu'aux hommes et des châtimens qui s'ensuivent »<sup>12</sup>. Frédéric III écrit à Catherine de Médicis qu'il ne souhaite rien plus « que de voir le regne de Christ (duquel procede l'heur et felicité

6 Friedrich III, *Briefe Friedrich des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz mit verwandten Schriftstücken*, édité par August von Kluckhohn, Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn, 2 vol., t. I, 1868, p. 126 sq.

7 *Ibid.*, p. 128 ; voir aussi une autre lettre du 16 mars, *ibid.*, p. 133.

8 « *Sin vero hoc studium motuum commovendorum Evangelii veritatem amantibus adscribatur, est quod nobis persuademus, tantam vel confidentiam vel timiditatem in vestros animos cadere posse, ut regnum Christi, quod in spiritu ac virtute Dei consistit, potius carnali brachio quam spiritualibus armis proferendum atque conservandum esse censeatis. Prohibent hoc cum doctorum vestrorum gravissima veraeque pietatis plena scripta, tum hactenus praeter omnem opinionem invitis et furentibus inferorum portis in vestro regno Evangelii mirabilis nec sine incredibili successu progressio* » (*ibid.*, p. 179).

9 *Ibid.*

10 Au duc Christoph de Württemberg, 27 mars 1562, « *Ob aber der sachen darmit geraten, das ways ich nit, dan wo aynem christen nit ernst ist zu seynem hern Christo, des nahmen er tregt, sich zu bekennen, er hab und wis dan zuvor menschlichen trost und hilff, so ist es ayn schlechtes bekentnus* » (*ibid.*, p. 266).

11 Volker Leppin, Georg Schmidt et Sabine Wefers (dir.), *Johann Friedrich I. – der lutherische Kurfürst*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006.

12 Friedrich III, *Briefe Friedrich des Frommen*, t. I, éd. cit., p. 282.

de tout aultre royaume) estre avancé et florir en la France »<sup>13</sup>. Sur un ton encore plus dramatique, il écrit à Louis de Condé, qui n'a certes pas besoin de cette exhortation, de

tousiours demeurer ferme et constant *en l'avancement du Regne de Christ* : neantmoins pource que lamour Christien requiert, que nous nous secourions lun lautre en temps daffliction et calamité, mesmement que ientends, que Satan faict tous ses efforts de troubler et empescher le cours de Levangile, qui de nagueres a este commence en la France, [... ainsi je prie] que ledict [i.e. l'édit de janvier 1562] demeure en son entier et vigueur. Afin que ceux qui ont volonté de vivre suyvant la doctrine de levangile ne soient derechef troublez et mis en dangier, et que *le Regne de Christ de plus en plus prenne accroissement* et celui de Satan soit du tout renversé<sup>14</sup>.

38

Frédéric a apprécié la déclaration de Condé du 8 avril (envoyée à l'électeur le 10 avril<sup>15</sup>), dans laquelle il légitime la prise des armes, notamment car elle n'est pas dirigée contre le roi<sup>16</sup>. Le 4 mai 1562, les ministres des Églises françaises écrivent à l'électeur et le prient de leur porter secours, empêchant tout d'abord les mercenaires allemands de renforcer les troupes des Guises<sup>17</sup>. À la fin de la lettre, ils rappellent que les Églises françaises sont « conjointes & alliées avec vous par l'Esprit de Dieu, & *communion du Corps de Christ* »<sup>18</sup>.

Il convient, dès lors, de mettre lettres et actions en regard. Dès 1560, il y a des tentatives dans les deux camps français pour s'assurer, dans l'éventualité d'une guerre, d'un soutien allemand. Dans une lettre à Frédéric III du Palatinat, Philippe de Hesse affirme ainsi qu'il faut empêcher les mercenaires d'apporter leur concours aux troupes royales (des Guises), ce soutien n'étant pas prêté au

13 À Catherine de Médicis, 11 avril 1562, *ibid.*, p. 280.

14 À Condé, 11 avril 1562, *ibid.*, p. 281.

15 La lettre de Condé à un prince anonyme allemand du 10 avril 1562 dans Louis de Condé, *Mémoires de Condé ou Recueil par servir à l'histoire de France et d'éclaircissement à celle de M. de Thou*, éd. Denis François Secousse, Paris, Rollin, 1743, 6 vol., t. III, p. 254 sq., dans laquelle il envoie « la Déclaration & Protestation [...] pour rendre Juge de l'équité de ma Cause » est sans doute adressée à Frédéric III. Ce qui peut permettre de désigner ce destinataire est le fait qu'il juge nécessaire d'excuser son neveu Antoine de Croy, prince Porcien, qui serait alors malade. Or, Frédéric III et son fils Jean Casimir étaient étroitement liés au prince Porcien.

16 Au duc Christoph de Württemberg, 3 mai 1562, *ibid.*, p. 291 ; à l'électeur de Trèves, 11 mai, *ibid.*, p. 301. Pour la « Déclaration faite par Monsieur le Prince de Condé, pour monstrier les raisons qui l'ont contraint d'entreprendre la défense de l'autorité du Roy », voir Louis de Condé, *Mémoires de Condé*, éd. cit., t. III, p. 222-235.

17 Christoph von Roggendorf et Johann-Philipp I<sup>er</sup> von Salm-Dhaun conduisent en juin 1562 1200 cavaliers et 6000 lansquenets en France. Voir sur ce point David Potter, « Les Allemands et les armées françaises au XVI<sup>e</sup> siècle. Jean-Philippe Rhingrave, chef de lansquenets : étude suivie de sa correspondance en France, 1548-1566 », *Francia*, n° 20, 1993, p. 1-20, ici p. 12-16 et n° 21, 1994, p. 1-61, ici p. 10.

18 Louis de Condé, *Mémoires de Condé*, éd. cit., t. III, p. 431-434, ici p. 434.

roi « contre un autre monarque » mais « contre notre religion »<sup>19</sup>. En 1562, Frédéric III essaie d'utiliser sa position officielle de « colonel » d'un des dix cercles administratifs de l'Empire<sup>20</sup>, le cercle électoral du Rhin (*Kurrheinischer Reichskreis*), pour refuser aux émissaires du roi le recrutement des mercenaires dans les territoires du Sud-Ouest de l'Empire. Mais un autre membre de ce cercle d'Empire, l'électeur-archevêque Jean de Trèves, le permet à Christoph de Roggendorf après avoir vu les lettres de créance de Catherine de Médicis et en informe Frédéric<sup>21</sup>. Celui-ci lui répond en l'invitant à suspendre l'autorisation accordée à Roggendorf. Il insiste sur les dangers que ces recrutements pourraient faire courir à la paix civile et religieuse d'Augsbourg instaurée en 1555 dans l'Empire. Surtout, il envoie des traductions allemandes – imprimées probablement dans les imprimeries de Heidelberg – des récits des massacres de Vassy et de Sens et de la déclaration de Condé<sup>22</sup> pour montrer le bien-fondé de la cause de son parti : il ne s'agit pas d'une action des sujets contre leur roi,

- 19 Philippe de Hesse à Frédéric III, Marburg, 29 février 1560, « *Welchs alles widder vnser Religiönn gehenn wurde, vnnd viell ein ander falh je, dann da vergangenn Jars der Konning vonn Frankreich vberzogen wardt vonn einem andern potentaten [...] So jst vnser einfeltigen bedencken jnnallewege gut, sollichs zuerkhommenn, zuwehren, zuwendenn, vnnd jnen kein Musterplatz, oder versamblung zugestatten* » (Hauptstaatsarchiv München, Kasten blau [HStA Mü Kbl] 108/1f, f. 35-38, 35v).
- 20 Sur les cercles, voir Winfried Dotzauer, *Die deutschen Reichskreise, 1383-1806. Geschichte und Aktenedition*, Stuttgart, Steiner, 1998.
- 21 Électeur Jean de Trèves à Frédéric du Palatinat, Koblenz, 5 mai 1562, HStA Mü Kbl. 108 / 1f, f. 108s.
- 22 *Kurtzer bericht der Greülichen wütereien vnn niderlag / so der Hertzog von Guise / sampt den seinen in der stat Wassy wider die frommen Christen begangen [...]*, s.l., 1562 [Bayerische Staatsbibliothek, VD16 K2720, K2721] ; *Historia Wie Jemerlich vnd erbärmlich die armen Christen der Reformierten Euangelischen Kirchen zu Sens [...]* vmbbracht [...], s.l., 1562 [VD16 H3963, VD16 H3964, VD16 ZV16543] (ce dernier texte est une traduction de la relation qui se trouve dans Jean Crespin, *Histoire des martyrs persecutez et mis a mort pour la vérité de l'évangile, depuis le temps des apostres iusques à present* [1619], éd. D. Bénoit et M. Lelièvre, Toulouse, Société des livres religieux, 1885, 3 vol., t. II, f. 282b l. 13-286a l. 10). Avant cette impression chez Crespin, il n'y avait pas d'édition séparée en français du texte qui est probablement le même que celui envoyé par Condé à Catherine de Médicis, cf. Louis de Condé, *Mémoires de Condé*, éd. cit., t. III, p. 300. La traduction allemande a ainsi été diffusée dans trois éditions différentes, alors que le texte original français n'a été imprimé pour la première fois qu'en 1570 ; *Bericht vnd Vrsach / Dardurch [...] herr Ludwig von Borbon / Printz von Conde / gedrengt vnd bewogen ist / notwendig defension vnd beschirmung / zuerhaltung / des aller Christlichsten Königs seins gnedigsten Herrens autoritet / auch seiner fraw Mutter der Königin Gubernation / vnd frieds ruhe vnd eynigkeit in der Cron Frankreich / vorzunehmen*, s.l., 1562 [VD16 C4686-4688] (c'est la traduction de la Déclaration de Condé du 8 avril, cf. Louis de Condé, *Mémoires de Condé*, éd. cit., t. III, p. 222-235). Au sein de la propagande favorable à Condé diffusée en Europe, celle en langue allemande était quantitativement la plus importante. Voir, sur ce point, Cornel Zwierlein, « Une propagande huguenote internationale : le début des guerres de Religion en France perçues en Allemagne, 1560-1563 », dans Paul-Alexis Mellet et Jérémie Foa (dir.), *Le Bruit des armes. Mises en forme et désinformations pendant les guerres de religion, 1560-1610*, Paris, Champion [sous presse].

mais d'une bataille entre deux partis nobles, dont l'un (les Guises) se réclame faussement du nom du roi. C'est ici, selon la Déclaration de Condé, une « défense légitime et permise »<sup>23</sup>. Néanmoins, le prince-archevêque catholique de Trèves ne suit pas les conseils de Frédéric et Roggendorf part donc avec ses troupes en France. Trois mois plus tard, le maréchal de Hesse, Friedrich von Rolshausen, prend, pour secourir les huguenots, le chemin de la France à la tête d'une troupe de 3 500 réîtres et de 4 000 lansquenets allemands, recrutés par les soins des conseillers de l'électeur palatin et guidés par François d'Andelot<sup>24</sup>. À cette date, l'électeur et le landgrave évitent encore de mettre un prince allemand

40

23 Frédéric III à Jean de Trèves, Heidelberg, 11 mai 1562, « [...] *furnemlich aber weiln souiel vermerkt will werdenn, das es vmb die Frantzösische Handlungen villeicht ein andere gestalt vnnd gelegenheit habenn möcht, dann wie von etlichen dauon geredt angebenn vnnd außgelegt werden will auch sollicher motus nit zwischenn der noch jungen vnnd vnerzogenen Kon Wurde dero Frauw mutter vnnd jren vnderthanen sondern vielmehr zwischen etlichenn fursten vnnd gliedern der Cron Franckreich selbst sich erhaltenn soll, auch der Kon W namen allein zum schein furgewendt vnnd dabenebenn allerhandt seltzame Pratickenn mit vnerlieffenn, welliche neben andern Priuatsachenn villeicht auch die Religion zum furnembsten mit beruerenn vnnd jn dieser vnnd anderer namen leichtlich höchste beschwerungenn darauß eruolgenn möchtenn, Welliches auch vber die hieuer vielfeltige verlauffene exempla furnemblich auß beiden jungst zu Vassy vnnd Senß geubten erschrückhlichen thatenn, da viel vnschuldige Christenn, allein das sie das wort gottes gehörrt vnnd niemands beleidiget, jemerlich ermordt vnnd vmbbracht sein sollenn vermutet werden will, dieselbe zeittungenn wir E.L. hiemit wa sie zuuor deren kein wißens gehabt zuschickenn auch nit vnderlaßenn wollenn. Vnnd zu bescheinung diß jst vnns auch vor wenig tagenn deß von Conde vnnd seiner mittuerwandten öffentlich jm druck außgange declaration vnnd bericht zukomen, jn welcher nit allein keiner Rebellion gestandenn, sondern ehrhafte vrsachenn rechtmessiger vnnd erlaubter defension, der Königlichen Wurdn der frau mutter vnnd der gantzen Cron Franckreich furgewendt werden wollenn, mit dem angehefften erspietenn, da die Kon. W. vnnd dero mutter auff freyen ledigen fueß gestellt, vnnd den Partheyen durch dem geringsten diener ablegung der waffenn gebotten, das man demselbigenn also baldt billichenn gehorsam laistenn, vnnd rechtmessige erkandtnuß leiden vnnd geduldenn wolte er wie wir E.L. gleichsfalls solliche schrift zukommen laßen » (HStAMü Kbl. 108/1f, f. 110r-112v).*

24 « Jay desja distribue l'argent de la Leuee de trois mil cinq cents cheuault et quatre mil hommes de pies [...] [aurait écrit Condé] [q]ue auecques deux mil cheuault dauantage quil n'ai jl se sent assez fort pour combatre ses ennemys. Enquoy dieu monstre de plus en plus combien il nous veult fauoriser » (Archives municipales de Strasbourg, AA 1855, f. 17-18, 17r). Pour les négociations et le recrutement des troupes de Rolshausen et d'Andelot, voir Arthur Heidenhain, *Die Unionspolitik Landgraf Philipps von Hessen 1557-1562*, Halle a.S., Niemeyer, 1890, p. 411-460 ; Holger Th. Gräf, *Konfession und internationales System. Die Außenpolitik Hessen-Kassels im konfessionellen Zeitalter*, Darmstadt/Marburg, Selbstverlag der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt, 1993 ; voir également BnF Ms. fr. 3196 pour les lettres reçues par Antoine de Croy, prince Porcien, qui avait été chargé de guider les troupes en 1563 hors du royaume, puis l'imprimé *Verzeichnuß deß zugs so der Edl vnnd Vhest Friderich von Rudelßhausen Oberster/von dem 15. Steptemb. biß auff den 19. Decemb. deß 1562. jars / mit den Teutschen Reutern vnd Landtsknechten / sampt dem Hertzogen von Conde / gethan vnnd außgericht hat [...]*, Frankfurt/M, 1563 [VD16 V 886].

à la tête de la troupe pour ne pas risquer de compromettre la paix de religion en Allemagne. Surtout, Frédéric n'a pas encore reçu son investiture officielle de l'empereur pour le territoire du Palatinat et glissant de plus en plus visiblement vers le protestantisme réformé calviniste, il s'est mis, selon le jugement des princes de l'Empire, hors de la protection de la paix d'Augsbourg de 1555. Il reste donc encore prudent. Quand le duc Wolfgang de Deux-Ponts, qui a rassemblé des troupes de janvier à avril 1563, apparemment pour soutenir les huguenots mais aussi afin de récupérer Metz, Toul et Verdun pour l'Empire (ou plutôt pour lui-même), traverse les frontières, Frédéric lui rappelle que la ligne politique des princes protestants envers les huguenots a été jusque-là de les soutenir semi-officiellement (par de l'argent ou le recrutement de mercenaires) et qu'il n'est pas souhaitable qu'avec l'entrée d'un prince régnant allemand sur le territoire français une politique étrangère officielle des princes protestants soit visible. Néanmoins, il lui recommande pour son service, le cas échéant, le frère du tuteur de son fils Jean Casimir, qui parle le français<sup>25</sup>.

#### VISIONS LUTHÉRIENNES ET CALVINISTES SUR LA POLITIQUE « INTERNATIONALE »

Dans les années 1567-1569, cette réserve disparaît. Lors de la diète d'Augsbourg de 1566, Frédéric III a reçu son investiture et les princes protestants – notamment August, l'électeur de Saxe – l'acceptent comme membre du corps protestant malgré la différence de confession. Le prince et les conseillers du Palatinat continuent la propagande pro-huguenote et pro-gueux en Allemagne. C'est au Palatinat que – en réaction aux nouvelles du *Conseil des troubles* du duc d'Albe aux Pays-Bas – la *leyenda negra* trouve sa première diffusion dans quelques pamphlets sur l'Inquisition espagnole imprimés par un réfugié huguenot, Michel Schirat. Les Palatins diffusent aussi des feuilles volantes de nouvelles fictives dans lesquelles est évoqué le contenu de la prétendue conspiration catholique qui aurait commencé à Bayonne au moment de la rencontre entre le roi de France et le duc d'Albe. En mai 1567 figure ainsi, dans les nouvelles manuscrites diffusées en Allemagne, un texte de 17 articles, semblable à un résumé classique des paix et alliances réellement conclues entre puissances. On

25 Frédéric III à Wolfgang de Deux-Ponts, Amberg, 24 mars 1563. Frédéric rappelle aussi que, le duc de Guise étant mort, si Wolfgang entreprenait alors le « *nebenwerck* » (Metz, Toul, Verdun) « *dauon vns vnser Stallmeister vertreulichen bericht* », il serait possible « *dass sich auff denselbigen fall nit allein der König vnd die Königin, sampt den parlamenten, sondern auch die betrangten Christen beschweren mochten, das die Teutsche Fursten [...] inn irer hochster noten dergleichen handlungen furnembmen theten* » (HStAMü Kbl. 108/1f, f. 165-169). Frédéric voit donc le danger d'un rassemblement des Français au-delà des divisions confessionnelles face à la menace d'une invasion allemande.

y lit un plan, très inquiétant pour un protestant, de réorganisation totale de l'Europe dans une perspective catholique :

- 1) Tous les princes protestants devront être remplacés par des catholiques ; ensuite une guerre contre les Turcs sera entreprise collectivement.
- 2-3) L'Empereur [Maximilien II] veut qu'on n'élise plus l'empereur dans le futur. L'électeur palatin [Frédéric III] et l'électeur de Saxe [August] devront être destitués et remplacés par les frères de l'empereur Ferdinand et Charles.
- 4) Les biens des seigneurs et princes n'adhérant pas à cette alliance catholique seront estimés et confiés à l'administration de l'empereur lors de la prochaine diète d'Empire.
- 5) Le pape [Pie V] veut instituer un patriarche pour l'Allemagne.
- 6-8) L'Église finance la guerre de la Ligue contre le protestantisme. Après la guerre, de nouveaux prélats catholiques seront mis au pouvoir. Tout l'argent et tous les biens de ceux qui n'assistent pas à la messe seront distribués aux chefs de l'alliance.
- 9) Le roi d'Espagne [Philippe II] y mettra toute sa force. Sa fille sera mariée avec le roi de France [Charles IX] ; en échange le roi d'Espagne recevra Calais.
- 10) Le roi écossais [Jacques VI] retrouvera son pouvoir, et la reine d'Angleterre [Élisabeth I<sup>re</sup>] destituée.
- 11) Le fils du roi d'Espagne [Don Carlos] sera marié avec la fille [Élisabeth] de l'empereur. Le fils du roi [Don Carlos] et le fils de l'empereur [Rodolphe] participeront en personne à la guerre de l'alliance contre le protestantisme.
- 12) Le duc de Bavière [Albrecht] sera le Grand lieutenant du pape et le chef général de tous les prélats dans la guerre.
- 13) Le duc [Henri I<sup>er</sup>] de Guise épousera la fille du duc de Bavière. Si le duc [Cosme I<sup>er</sup>] de Florence ne participe pas à l'alliance, il sera expulsé de son territoire.
- 14) Le duché de Milan et la Corse seront donnés au roi de France.
- 15) Les Vénitiens devront entrer dans l'alliance et, s'ils refusent, la guerre leur sera déclarée, et leur territoire divisé entre les membres de l'alliance.
- 16) Le duc [Alfonso II d'Este] de Ferrare viendra en France pour la ratification de ces articles.
- 17) Les cardinaux [Charles] de Lorraine et [Antoine Perrenot] de Granvelle sont les auteurs de cette Ligue<sup>26</sup>.

Sans entrer ici dans les détails, ce texte s'inscrit dans la politique mise en œuvre par le Palatinat afin de créer en Allemagne (surtout parmi les autres princes protestants luthériens et parmi les mercenaires) une opinion favorable à l'intervention en faveur des huguenots. En effet, entre 1567 et 1569, les agents

26 Universitätsbibliothek Heidelberg, *Codex palatinus germanicus* [CPG] 171, f. 232r-233r.

tant du roi que des huguenots recourent au marché allemand des soldats pour faire venir environ 40 000 combattants en France, dont une bonne partie finit sa vie sur le champ de Moncontour. De décembre 1567 à mai 1568, le comte palatin Jean Casimir, fils de Frédéric III, conduit ainsi, pour les huguenots, 7 000 cavaliers et 3 000 lansquenets en France ; de janvier à mai 1568, Jean-Guillaume de Saxe-Weimar prend la tête, pour le roi, de 2 500 cavaliers, et le rhingrave Frédéric, Bassompierre et Saint-Amand de 2 700 ; de février 1569 à l'automne 1570, le duc Wolfgang de Deux-Ponts conduit 8 750 reîtres et 8 450 lansquenets pour secourir Coligny ; de janvier à octobre 1569, le margrave Philibert de Baden-Durlach, le rhingrave Jean-Philippe, le rhingrave Frédéric, le comte Georges de Leiningen-Westerburg, le baron Christophe de Betstein et le comte Albrecht de Diez prennent la tête de 7 000 reîtres en France pour le roi<sup>27</sup>.

Conformément aux liens tissés depuis la première moitié du siècle entre la couronne française et les princes protestants allemands, la majeure partie des mercenaires et de leurs officiers sont des protestants (réformés mais aussi luthériens). Ce sont surtout ces luthériens au service du roi que la propagande du Palatinat cherche à détourner d'une guerre contre leurs coreligionnaires. Même un ministre gnésio-luthérien comme Cyriacus Spangenberg de Mansfeld qui a été du côté de Flacius pendant l'Intérim adopte plus ou moins la perspective des propagandistes réformés du Palatinat et vise, par ses prêches, à détourner les soldats du combat contre les huguenots<sup>28</sup>. Mais d'autres pensionnaires de la couronne soulignent qu'il leur faut respecter le serment donné au roi. Le margrave Philibert et les autres chefs de reîtres publient en 1569 à Cologne et à Paris une lettre en allemand, en français et en latin pour justifier leur cause :

SVR ce qui nous est imposé, que contre la nation Germanique, & contre la vraye & pure confession d'Ausbourg nous nous sommes soumis au service du Roy tres-Chrestien. Nous disons [...] nous aydons & faisons service à vn legitime Roy, & vray successeur de la Couronne de France, duquel certains subiects, rebelles & sedicieux, se sont desia pour la troisieme fois essleuez, s'efforçans par armes chasser le Roy, hors de son siege, & contre tout debuoir, & obeissance de subiect, luy oster la Couronne de dessus la teste. [...] Chose, qui a bon droit tousiours esté trouuee si odieuse, & les perturbateurs du repos public tellement

27 Pour plus de détails, voir Cornel Zvierlein, *Discorso und Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkrähen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland, 1559-1598*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 664-680.

28 Cyriacus Spangenberg, *Notwendige Warnunge / an alle Ehrliebende Deutsche / wider das vermeinte Edicta / so der König Mai. in Franckreich hat außgehen lassen [...]*, Eisleben, Urban Gaubisch, 1569 [VD16 S7643]. Le seigneur de Spangenberg, le comte Wolrad d'Anhalt, était le maréchal général du camp du duc Wolfgang de Deux-Ponts pendant sa campagne en France. Cela explique un peu son attitude plutôt favorable à l'interventionnisme.

detestez, que toutes les loix tant anciennes que modernes, y ont pourueu par griefues peines. Et qui plus est, il n'y a rien si esloigné, ne contraire à la Religion Chrestienne, & à nostre confession d'Ausbourg, que telles rébellions de subiects enuers leurs Princes. Contre lesquelles, l'expres commandement de Dieu veut neantmoins, *que toute vengeance luy soit remise* [Rm XII, 19], & non au peuple, & subiects: qui ne doibuent s'esleuer, ne reprendre les actions des Princes que Dieu a constituez sur eulx pour les regir & gouverner. Et doibuent telles seditions & rebellions estre reprimees, non seulement par nous : mais aussi par tous les Royaumes, & Republicues, où les Princes desirent entretenir leur estat en paix & vnion. Car telle rage & furie menace autant tous les Rois & princes voisins, comme la France, en laquelle, si elle estoit permise & approuee, il seroit fort à craindre, qu'en nostre propre patrie d'Allemaigne, la commune ne nous feist le semblable, sans espargner aucune personne de quelque qualité qu'elle soit<sup>29</sup>.

44

L'interprétation stricte du rôle des magistrats selon Luther (exposée en particulier dans *Von weltlicher Obrigkeit / De l'autorité temporelle*, 1523) légitime le soutien apporté par des luthériens à un prince étranger catholique dans sa lutte contre des « rebelles » calvinistes (même si, bien sûr, la motivation première pour chaque noble en Europe, au-delà du religieux, était probablement la solde et la réputation à gagner dans la guerre).

Contrairement aux idées reçues, luthériens et calvinistes divergent donc, dans la mesure où ils conçoivent différemment la division entre les règnes. Ici, les officiers nobles luthériens des troupes auxiliaires du roi (ou peut-être un théologien à leur service) justifient leur engagement en se fondant sur une division stricte entre les deux règnes. Que le roi de France soit catholique n'a aucune importance (il pourrait tout aussi bien être hostile au luthéranisme) : comme prince légitime, il est institué par Dieu (Rm XIII, 1) et ses sujets doivent lui obéir. De là, le fait que des princes étrangers puissent l'aider à éradiquer les « rebelles ». La séparation entre la légitimité temporelle et la légitimité spirituelle l'emporte sur les rapprochements confessionnels ; le catholique et le luthérien peuvent se trouver du même côté<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> *Responce que les seigneurs allemans estans de present au seruice du Roy, font sur l'exortation & remonstrance à eux faite par les Reytres & gens de guerre Allemans qui font du party des Rebelles*, Paris, Agnien Cyrat, 1586 [sic, au lieu de 1569] (BnF Paris Lb 34.298), p. 3-6. Ce texte a été traduit en allemand sous le titre : *Antwort auff der Teutschen Reuter vnd Krieguolck / so auff der Hugenotten seiten seind / vermanung an vns Teutschen / so auff des aller Christlichsten Königs zu Franckreichs seyten etc.*, Köln, Jakob Weiß, 1569 [VD16 A2997]. La déclaration est signée par Philibert de Baden-Durlach, les rhingraves Jean-Philippe et Frédéric, Georges de Leiningen-Westerburg, Christophe de Betstein et Albrecht de Diez.

<sup>30</sup> On voit donc ici une conception luthérienne plutôt favorable aux magistrats et défavorable au droit de résistance. Certes, les luthériens ont été les premiers à formuler une théorie

On voit très bien la différence par rapport aux stratégies politiques des calvinistes : la même année, les conseillers du Palatinat essaient inlassablement de former une alliance entre les princes protestants allemands. Ils font notamment appel à l'électeur de Saxe, le prince le plus puissant dans l'Empire après l'empereur et le chef naturel du corps protestant. En mai 1569, le conseiller le plus important de l'électeur Frédéric III, Christoph Ehem<sup>31</sup>, adresse un avis à August de Saxe dans le but de le convaincre de former une alliance défensive protestante regroupant l'Angleterre<sup>32</sup>, le Danemark, l'Écosse et les princes protestants allemands, capable d'opposer une « résistance » effective (« *widerstand zuthuen* ») à une attaque générale de la ligue catholique. Il fonde son argumentaire sur des considérations stratégiques (« une épée maintient l'autre dans le fourreau »), mais aussi théologico-politiques :

Il a plu au Dieu tout-puissant de sauver et de bénir la race humaine par une alliance éternelle. Si donc, comme l'Écriture Sainte le dit, tous les chrétiens, quoiqu'il soient dispersés partout sur le monde, *sont les membres d'un corps dont la tête est Christ* et s'ils ont le devoir de se conseiller et de se porter un secours mutuel et de conserver ainsi le corps commun autant qu'ils peuvent avec consolation, aide, secours, alliances et amitié, qui ne portent pas de dommage aux autres, mais qui au contraire contribuent à leur utilité, Votre Excellence électorale devrait juger qu'il n'y a aucune raison fondée pour réfuter une telle alliance avec l'Angleterre et les autres règnes chrétiens<sup>33</sup>.

---

de résistance comme le soulignent Luise Schorn-Schütte et Robert von Friedeburg, mais à l'échelle internationale le luthéranisme restait plutôt anti-résistantiel. Voir Cornel Zwierlein, « L'importance de la *Confessio* de Magdebourg (1550) pour le calvinisme : un mythe historiographique ? », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, n° 67, 2005, p. 27-45 ; *id.*, « La loi de dieu et l'obligation à la résistance – de Florence à Magdebourg 1496-1550 », dans Paul-Alexis Mellet (dir.), « *Et de sa bouche sortait un glaive* ». *Les monarchomaques au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2006, p. 31-75.

- 31 Voir Volker Press, *Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1619*, Stuttgart, Klett, 1970, *passim*.
- 32 Voir E. I. Kouri, *England and the Attempts to form a Protestant Alliance in the late 1560s. A Case study in European Diplomacy*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1981.
- 33 « *Demselbigen allmechtigen Gott hat es wol gefallen, das menschliche geschlecht selbst durch ein bund ja ewigen zu erlosen und selig zu machen. Wan nun die christen wie die heilige schrift lehret und bezeuget, sie seien gleich gesessen, wo sie wollen, glieder eines leibs seien, dessen haupt christus ist und derwegen einander zu rathen zu helfen und also den gemeinen leib, sovill an inen, mit trost hulf rettung verstendnussen und freundschaft, welche anderen nicht schedlich, sondern vil mer denselben wie auch inen nutzlich heilsam und gut, zu erhalten schuldig, so achten S.C.F.G., das kein gegründte ursache zu finden, warumb ein solche verstendnus mit Engelland und andern christlichen konigreichen abzuschlagen* » (Friedrich III, *Briefe Friedrich des Frommen*, éd. cit., t. II, p. 318).

Si on confronte les écrits (lettres de l'électeur, propagande du Palatinat) aux actions (tentatives pour former des alliances parmi les princes protestants, envoi de troupes en France, mais aussi aux Pays-Bas, en 1574 et en 1578), on voit comment un cadre général de pensée s'impose aux réformés du Palatinat mais aussi, plus largement, à ceux d'Europe. Celui-ci est fondé sur l'idée d'une répartition du monde en des unités confédérées, « bonnes » et « mauvaises ».

#### LATHÉOLOGIE RÉFORMÉE DE LA COMMUNION DES SAINTS ET LES « AFFAIRES ÉTRANGÈRES »

46

Dans le cadre de la théologie de l'alliance, cette idée a un fondement théologique, la conception de la *communio* ou de la *κοινωνία*. Le fondement scripturaire de la théologie de la *communio* est la Première épître aux Corinthiens (x, 16) : « *Panis quem frangimus nonne est communio / communicatio [=κοινωνία] corporis Christi ?* ». Ce passage a été l'un des plus utilisés et des plus discutés dans les disputes sur la cène. Une interprétation particulière de ce passage apparaît chez Bucer et surtout chez Bullinger et Lasco ; elle est ensuite reprise au Palatinat par Pierre Boquin, Thomas Erastus, Caspar Olévian et Zacharias Ursinus – mais aussi par Théodore de Bèze qui se distingue dans d'autres domaines de la théologie de l'alliance<sup>34</sup>. Le point de départ dans cette théologie est l'idée d'un contrat (« *foedus* ») de Dieu avec Adam – représentant toute l'humanité –, contrat fondé sur la promesse de son salut éternel et que Dieu a renforcé par diverses alliances – avec Abraham, Noé, Moïse etc. –, mais qui reste fondamentalement identique à travers les temps. Néanmoins, après la chute de l'homme, ce contrat ne peut être accompli que par le biais de la *communio cum Christo*. Cette *communio*, commémorée dans le rituel de la cène, est aussi une chose éternelle, puisque les élus y sont inclus depuis le début des temps. C'est une communion transhistorique, qui n'est pas inaugurée au moment de la mort de Jésus et, surtout, n'est pas ensuite reconstruite ponctuellement par un rituel (dans la messe ou la cène des luthériens qui exigent une « présence réelle » de Christ) ; elle existe de la genèse jusqu'à la fin du monde<sup>35</sup>.

34 Tadataka Maruyama, *The ecclesiology of Theodore Beza. The reform of the True Church*, Genève, Droz, 1978, p. 20-25 et *passim*.

35 Pour certains des théologiens réformés, la structure de cette *communio* est une copropriété dans le sens du droit romain des sociétés (Inst. 3, 25 ; Dig. 17, 2 ; Inst. 3, 27, 3 ; Dig. 10, 25 ; Cod. 3, 37-40) et une association mutualiste (*Genossenschaft*, *Gemeinschaft*) selon le droit coutumier germanique. L'hybridation entre droit et théologie est spécifique aux réformés. Voir Cornel Zwielerin « "Credo sanctorum κοινωνία" – Reich Christi, Koinonia und lex Dei: Reformierte Denkrahmen der Entscheidungsfindung », dans *Discorso und Lex Dei, op. cit.*, p. 613-646 ; *id.*, « Reformierte Theorien der Vergesellschaftung: römisches Recht, föderaltheologische κοινωνία und die *consociatio* des Althusius », dans Dieter Wyduckel (dir.), *Jurisprudenz, politische Theorie und politische Theologie. Internationales Symposium*

Quand Luther parle de l'Église comme de la *communio sanctorum*, il ne considère pas les hommes extérieurs de ce monde, mais les hommes intérieurs, selon la division qu'opère Paul entre l'homme intérieur et spirituel et l'homme extérieur et corporel<sup>36</sup>. Cette Église est plutôt une *ecclesia invisibilis*. Chez Bucer et ensuite chez les réformés évoqués ci-dessus, la distinction entre *ecclesia visibilis* et *invisibilis* disparaît quasiment. À la limite, la *communio sanctorum* est identique au *regnum Christi*. La *communio* est un acteur visible et tangible dans les luttes confessionnelles comprises comme luttes transhistoriques<sup>37</sup>.

Comme nous l'avons vu, les Églises françaises font appel à Frédéric III pour qu'il les soutienne dans leur cause, en soulignant qu'elles sont « conjointes & alliées avec [lui] par l'Esprit de Dieu, & communion du Corps de Christ »<sup>38</sup>. De même, Christoph Ehem fait appel à l'électeur de Saxe en lui rappelant qu'ils appartiennent à un même corps, dont la tête est le Christ et qui est le fruit de l'alliance éternelle entre Dieu et l'homme<sup>39</sup>. Les propagandistes du Palatinat comme presque tous les réformés européens pendant la seconde moitié du siècle croient ou, du moins, veulent faire croire à une conspiration de l'Antéchrist, à laquelle participeraient tous les princes catholiques<sup>40</sup> ; ils utilisent cette vision comme un argument pour former eux-mêmes des confédérations et des alliances en France ou, plus souvent, dans une optique transrégionale et transnationale. Le fait qu'ils se considèrent comme des membres de la *communio sanctorum* les conduit à considérer tout ce qui est hors du règne de Christ, identifié avec la communion, comme une anti-communion, un anti-règne. Une alliance entre les princes protestants européens comme l'exige Ehem est donc seulement l'institutionnalisation et la réalisation de ce que prévoit la loi de Dieu qui règne dans la communion. Même si, en respectant Rm XIII, 1, les réformés s'efforcent, au moins jusqu'à la fin des années 1560, d'interpréter leur guerre comme une défense du roi et du bien commun contre d'autres rebelles (les Guises), le point de départ de la *communio sanctorum* identifiée avec le règne du Christ sur ce monde permet déjà de légitimer une défense contre le roi lui-même – si et quand celui-ci est vu comme un agresseur contre la loi de Dieu. En revanche, Luther voit « dans les alliances l'expression d'une défiance à l'égard de Dieu et

*anlässlich des 400. Jahrestages der Erstausgabe der "Politica" des Althusius in Herborn*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004, p. 191-223.

36 Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 294-305.

37 Voir les expressions de Frédéric, lettres n° 163 et 164.

38 *Id.*, lettre n° 168.

39 *Id.*, lettre n° 181.

40 *Id.*, lettre n° 175.

d'une confiance mal placée en l'homme »<sup>41</sup>. Si cela n'empêche pas la formation de la Ligue de Smalkalde, celle-ci se fonde beaucoup moins sur une conception théologique que sur les anciens droits coutumiers médiévaux<sup>42</sup>. En revanche, professer « *Credo in communionem sanctorum* » et faire la cène dans les églises réformées en Europe pendant les guerres de Religion<sup>43</sup> est, d'une certaine façon, *un acte de politique extérieure*, dans la mesure où l'on commémore de la sorte les liens qui unissent les membres de la communion avec le Christ au-delà des frontières proto-nationales<sup>44</sup>.

Le Palatinat contribue dès lors à l'envoi de troupes en 1562-1563, 1567-1568, 1574-1575, 1587-1588 et 1591 dans le cadre des guerres de Religion en France ; en 1574 et 1578 pour les guerres de Religion aux Pays-Bas ; en 1583-1585 et en 1588 pour la guerre de Cologne ; en 1591-1593 pour les conflits autour de l'élection de l'évêque de Strasbourg ; en 1599, en association avec la Hesse, pour la lutte contre les Espagnols dans les territoires du Nord de l'Empire. Dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, à l'exception de l'affaire de Grumbach en 1566 qui relève peu de la question religieuse, la Saxe électorale s'engage une seule fois, en 1591, sous Christian I<sup>er</sup>, en apportant un renfort de troupes à Henri IV. Mais il faut souligner qu'il s'agit de soutenir non pas un *magistrat inférieur*, mais l'héritier légitime de la couronne, et que Christian glisse alors vers le calvinisme. Bien sûr, on peut poser la question de savoir si

48

41 Matthieu Arnold, *La Correspondance de Luther. Étude historique, littéraire et théologique*, Mainz, von Zabern, 1996, p. 335.

42 Gabriele Haug-Moritz, *Der Schmalkaldische Bund 1530-1541/2. Eine Studie zu den genossenschaftlichen Strukturelementen der politischen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*, Leinfelden-Echterdingen, DRW-Verlag, 2002.

43 Bernard Roussel, « "Faire la cène" dans les églises réformées du royaume de France au seizième siècle (ca. 1555-ca. 1575) », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 85, 1994, p. 99-119.

44 Pour l'internationalité calviniste comme marque de cette confession en opposition au luthéranisme plutôt « national », voir Graeme Murdock, *Beyond Calvin. The intellectual, political and cultural world of Europe's Reformed churches, c. 1540-1620*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004 ; Philip Benedict, *Christ's churches purely reformed. A social history of Calvinism*, New Haven, Yale University Press, 2002. Heinz Schilling voyait dans l'internationalité des réseaux calvinistes un « paradoxe », parce qu'après l'abolition de l'Église papale, une telle internationalité des Églises ne pourrait plus exister. Il semble que Schilling ait mal compris la conception théologique des réformés de la *communion*. Du point de vue de la théologie, ce « paradoxe » existerait seulement pour un *luthéranisme international* ; Heinz Schilling, « Formung und Gestalt des internationalen Systems », dans Peter Krüger (dir.), *Kontinuität und Wandel in der Staatenordnung der Neuzeit*, Marburg, Hitzeroth, 1991, p. 19-46 ; Heinz Schilling, « Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit », dans Hans R. Guggisberg et Gottfried G. Krodel (dir.), *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993, p. 591-613 ; *id.*, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559-1660*, Paderborn/München/Wien/Zürich, Schöningh, 2007.

l'activité du Palatinat tient à la conviction calviniste de devoir aider les autres membres de la communion du Christ ou à la volonté de gagner des territoires, par exemple Metz, Toul et Verdun auxquels Jean Casimir s'intéresse. Mais la mise en perspective de l'implication militaire, dans les guerres de Religion, des territoires réformés et de l'inaction des territoires luthériens (sinon aux côtés du roi) est éclairante, de même que l'analyse des cadres de pensée dominants des « cultures confessionnelles ».

C'est dans les années 1560, au début des guerres de Religion en Europe de l'Ouest, que l'internationalisme calviniste de la communion avec le Christ apparaît. Faire la cène à Londres, à Anvers, à Orléans, à Heidelberg, en Suisse ou dans les vallées des Vaudois dans le Piémont revêt alors une connotation fortement politique, renvoyant à une alliance transnationale. Dès lors, la conception théologique de la communion n'a pas seulement sa place dans la pratique religieuse : c'est le fondement de la politique d'alliance des calvinistes. En cela, les calvinistes et les luthériens diffèrent fondamentalement. Après la Saint-Barthélemy, le discours politique se fonde parfois moins sur l'argumentation théologico-politique que sur un discours purement politique et donc transconfessionnel. Néanmoins, dans ces différentes conceptions de la politique religieuse en Europe, le modèle de la communion transnationale avec le Christ reste en vigueur – et c'est ce modèle qui horrifie encore Hobbes :

Il s'ensuit également qu'il n'y a sur la terre aucune église universelle telle que tous les chrétiens soient contraints de lui obéir, parce qu'il n'y a pas de puissance sur la terre à laquelle tous les autres États sont assujettis. Il y a des chrétiens sous l'autorité de différents princes et États, mais chacun d'eux est sujet de cet État dont il est lui-même un membre ; en conséquence, il ne peut être assujetti aux commandements de n'importe quelle autre personne<sup>45</sup>.

45 Thomas Hobbes, *Léviathan* (1651), III, chap. 39, « De la signification, dans l'Écriture, de "église" », trad. par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p. 663. « *It followeth also, that there is on Earth, no such universall Church, as all Christians are bound to obey; because there is no power on Earth, to which all other Common-wealths are subject: There are Christians, in the Dominions of severall Princes and States; but every one of them is subject to that Common-wealth, whereof he is himself a member; and consequently, cannot be subject to the commands of any other Person* » (éd. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, « Of the signification in scripture of the word church. », p. 321).

Qu'un pape prétende avoir des droits sur les sujets d'un souverain national est pour Hobbes aussi insupportable que la conception calviniste d'une Église universelle, acteur transnational. D'une certaine façon, la conception de Hobbes est ici plus proche de l'argumentation des mercenaires luthériens : souveraineté et transnationalité théologico-politique s'excluent l'une l'autre.

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

Éric Suire

Université Bordeaux III-Michel de Montaigne

L'histoire de la sainteté à l'époque moderne a pris deux virages successifs au cours du dernier demi-siècle. À partir des années 1960, elle s'est démarquée de l'étude de la spiritualité pour adopter les méthodes des nouvelles sciences sociales. Lucia Bergamasco a signalé les conséquences de cette mutation sur l'intelligence des textes édifiants : « À la lumière de l'anthropologie et de la sémiotique, on a renouvelé les approches dans l'analyse de la formation, de la transformation et des multiples fonctions de la littérature hagiographique »<sup>1</sup>. Dès lors, cette dernière cessait de servir de source directe pour être utilisée comme un véhicule des représentations culturelles. Pionnier de la démarche d'« ethnohistoire », Jean-Michel Sallmann a pu établir un parallèle entre le saint et le chaman, l'un et l'autre assurant la fonction de pôle d'équilibre au sein de leur communauté<sup>2</sup>. Loin d'être abandonnée, cette voie a bénéficié de prolongements récents, illustrés par les travaux d'Albrecht Burkardt sur les miracles accomplis par les saints du XVII<sup>e</sup> siècle, ou de Pierre Ragon sur la sainteté de la Nouvelle-Espagne<sup>3</sup>. Autre marque d'un élargissement des perspectives de l'histoire religieuse, l'étude de la sainteté s'inscrit résolument, depuis une dizaine d'années environ, dans le champ des études politiques. En témoignant la problématique des recherches consacrées par Jean-Marie Le Gall au culte

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

de saint Denis<sup>4</sup> ou encore certains aspects de la thèse d'Axelle Guillausseau, laquelle démontre comment les transferts spirituels entre l'Espagne et la France se sont heurtés, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, à l'affirmation des États monarchiques<sup>5</sup>.

Cette réorientation n'est pas un retour aux origines parce qu'elle s'appuie sur les acquis des sciences sociales. Elle accompagne la réhabilitation de l'histoire politique au sens large, y compris d'une histoire « événementielle » naguère discréditée. Celle-ci se voit maintenant revendiquée par des chercheurs qui, rouvrant le dossier de l'opposition parlementaire, dépoussièrent par exemple le vieux concept d'absolutisme<sup>6</sup>. S'agissant de l'histoire des saints, l'intérêt porté à la dimension politique relève probablement aussi des préoccupations qui traversent notre société. Les interrogations actuelles autour des notions de laïcité, de tolérance ou d'identité incitent à reprendre à nouveaux frais le dossier des relations que le temporel et le spirituel ont nouées sous l'Ancien Régime. Stéphane-Marie Morgain estime que le « pouvoir a congédié la sainteté, qu'elle soit canonisée ou non, l'abandonnant au domaine purement privé ». Cependant, il nuance les effets de ce divorce en rappelant que l'indépendance a été « difficilement gagnée face à l'imprégnation séculaire du modèle chrétien défenseur du lien entre le pouvoir et la sainteté »<sup>7</sup>.

174

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

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

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

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

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

autres « prélats de cour » désormais installés dans l'historiographie française<sup>8</sup>. Le saint d'État ne serait-il qu'un avatar moderne du « saint dynastique » campé par les travaux des historiens médiévistes<sup>9</sup> ? La période 1540-1650, encadrée en amont par l'ouverture du concile de Trente et en aval par la paix de Westphalie, constitue sans conteste un moment particulier dans le dialogue entre l'Église et l'État. Ce sont alors les puissances catholiques qui conduisent les réformes religieuses, impulsées par la papauté à partir du pontificat de Paul III. En Espagne, Philippe II n'accepte les décisions conciliaires que dans la mesure où il les subordonne à son autorité<sup>10</sup>. Ce contexte accroît le caractère « politique » du choix des candidats aux autels, surtout à partir de la création de la Sacrée Congrégation des Rites en 1588 qu'évoque Miguel Gotor. La promotion de la reine Élisabeth de Portugal en offre une illustration. Le décès de l'épouse de Denis I<sup>er</sup> à Estremoz remontait au 4 juillet 1336. En 1516, le pape Léon X avait cédé aux sollicitations du roi Manuel I<sup>er</sup> en accordant un office à la bienheureuse. Néanmoins, cette concession était limitée au diocèse de Coimbra. L'accession des Habsbourg au trône portugais modifia la donne. Au terme d'une brève enquête engagée en 1612, la sainteté d'Élisabeth fut finalement proclamée par Urbain VIII en 1625<sup>11</sup>.

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

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

des procédures<sup>12</sup>. Les souverains ne manquent pas de tirer un intérêt personnel du prestige entourant les nouveaux intercesseurs, qu'ils contribuent à promouvoir. Au lendemain de la canonisation de François de Sales, célébrée le 19 avril 1665, l'évêque d'Évreux, Henri de Maupas du Tour, annonça avec fierté à Louis XIV que ses armes avaient « paru avec éclat dans les endroits les plus apparents de l'église de Saint-Pierre »<sup>13</sup>. Dépêché à Rome par le roi en octobre 1664, pour hâter le dénouement du procès de l'évêque de Genève, le prélat avait participé au financement de la somptueuse célébration. Il se targua de ce succès dans la correspondance échangée avec Hugues de Lionne<sup>14</sup>.

176

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

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<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1933, p. 405.

fondatrice de l'Annonciade, le 21 avril 1742<sup>15</sup>. Miguel Gotor le constate : la cérémonie de béatification fut à l'âge moderne « une occasion de célébrer la rencontre confessionnelle entre l'Église et l'État ». Le cas de Thomas More démontre par l'absurde qu'un procès ne pouvait aboutir sans un minimum de collaboration entre les deux pouvoirs. Le chancelier d'Henri VIII fut reconnu comme un saint dans l'imaginaire catholique dès son « martyre » en 1535, mais sa cause ne fut pas défendue dans son pays qui coupait, à cette date, les liens avec Rome. Cédric Michon a exhumé tout un courant de l'historiographie anglaise du xvi<sup>e</sup> siècle hostile à Thomas More. John Foxe le présente comme un « chasseur d'hérétiques », une vision reprise par la *whig history* du siècle suivant. Urbain VIII a beau faire enquêter sur les martyrs d'Angleterre dès 1640, il faut attendre le climat apaisé des années 1850 pour que la cause soit véritablement lancée. Bien que le succès d'une pièce de théâtre créée par Robert Bolt ait permis au saint d'accéder à une notoriété universelle en 1960, cette consécration tardive le situe significativement en dehors de toute référence nationale.

Une spécificité de ce projet collectif coordonné par Florence Buttay et Axelle Guillausseau tient à la place exceptionnelle accordée à la sainteté dans le monde protestant, évoquée par trois contributeurs. Ce choix découle du constat, fait par exemple par Marc Lienhard, que le rejet du culte des saints par les protestants n'avait pas été aussi brutal qu'on le dit souvent. Si Luther ne supportait pas la glorification de personnages « mythiques », comme Anne, Joachim et Joseph, devenus omniprésents dans les livres de piété à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, il croyait à la communion des saints et ne mit pas en doute la question de leur invocation avant les années 1522-1523<sup>16</sup>. Cornel Zwierlein évoque les différents vestiges du culte des intercesseurs ayant subsisté après la Réformation, à la fois dans le calendrier et le patronage des églises. Naïma Ghermani mentionne également les premières ordonnances ecclésiastiques prises par les luthériens, qui attestent la survivance des invocations clandestines lors des naissances ou des maladies. Dès 1523 toutefois, la vénération des martyrs s'était officiellement substituée aux anciens rites. La redéfinition de la sainteté devint la clé de voûte d'un nouvel éthos protestant, et les pratiques idolâtres cédèrent la place à une sainteté exemplaire, dépeinte avec réalisme dans le martyrologe de Ludwig von Rabus. La sainteté luthérienne se construisait ainsi dans une mémoire collective de la Réformation.

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

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

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

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

178

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

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

En revanche, les campagnes militaires encouragèrent le recours au patronage de puissances tutélaires. Cécile Vincent-Cassy replace ainsi l'invocation de la protection de saint Michel par la Monarchie hispanique dans le contexte de l'affrontement avec la Catalogne et avec le Portugal. De la même façon, les chapitres de Damien Tricoire et d'Annick Delfosse insistent tous deux sur le rôle moteur de la guerre dans l'adoption des patronages mariaux. Dans les Flandres espagnoles, la crainte de l'avancée des armées françaises favorise l'invocation de l'Immaculée Conception. En Bavière, le patronage marial perd son statut de fête dynastique et connaît une étatisation croissante au cours de la guerre de Trente ans. Il envahit la symbolique politique : un concert de publications, d'estampes, de blasons, de drapeaux, de médailles et de pièces de monnaie se réclament de la Vierge protectrice de la Bavière. La dimension étatique du patronage marial français n'est pas moins forte. Le « vœu de Louis XIII » est précédé d'une lettre patente, signée le 10 février, qui exige la consécration d'une chapelle principale à la Vierge dans toutes les églises du royaume<sup>17</sup>.

Damien Tricoire défend une thèse importante et novatrice. Prenant le contre-pied des analyses de Jean Delumeau, il assimile la Réforme catholique du début du XVII<sup>e</sup> siècle à une entreprise de désangoissement eschatologique, dont le patronage marial, sous l'égide du prince, serait un élément central. Le reflux de l'iconographie de la *Mater dolorosa* au bénéfique du Couronnement de la Vierge ou de sa Conception immaculée suggère que Marie n'offre plus une protection contre un Dieu terrible et lointain. Elle participe désormais à sa puissance divine. La piété mariale du souverain provoque le rapprochement de son royaume et du Ciel. Cette interprétation a le mérite de rappeler que le temporel et le spirituel sont, à l'époque moderne, distincts mais non séparés. Elle exagère peut-être le caractère harmonieux des relations entre les deux sphères, en un temps où l'autorité publique revendique l'arbitrage exclusif des conflits religieux contre les prétentions romaines<sup>18</sup>.

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

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

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

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

Ajoutons que la reconnaissance de la sainteté princière au cours de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle peut aussi être regardée comme une leçon, sinon une mise en garde adressée par l'Église à la monarchie. Évoquons par exemple une béatification éloquente survenue en 1585, celle du prince Herménégilde, suivie de sa canonisation par Urbain VIII en 1639. La légende de ce chef wisigoth du VI<sup>e</sup> siècle se prête à diverses interprétations, plus ou moins compatibles avec les prétentions absolutistes<sup>19</sup>. Herménégilde avait été mis à mort sur l'ordre de son père, le roi arien Léovigilde, en raison de sa conversion au « catholicisme ». L'évocation de ce martyr, souvent mis en scène dans les collèges jésuites d'Allemagne et de France, souleva des questions redoutables aussi longtemps que le souvenir des thèses tyrannicides demeura vivace.

180

Par ailleurs, quand on l'envisage sur la longue durée, l'histoire mêlée de la sainteté et de l'État s'apparente à une succession de divorces, de retours en grâce et d'équivoques. Marie-Céline Isaïa l'a récemment montré à travers l'exemple de saint Remi, dont l'hagiographie fut tour à tour exploitée au bénéfice des aristocrates, d'un projet politique de monarchie contractuelle, et enfin, passé l'an Mil, des prétentions du clergé local<sup>20</sup>. Pour l'Ancien Régime, Jean-Marie Le Gall a souligné l'embarras causé par le culte de saint Denis aux partisans de l'absolutisme. L'apôtre de la Gaule rappelait fâcheusement aux rois de France l'antériorité de la christianisation du pays sur l'avènement de la monarchie, en un temps où l'ancienneté avait valeur de légitimité. L'échec du procès de béatification de Jacques II Stuart, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, suggère que l'âge d'or du saint d'État fut une parenthèse assez vite refermée. La cause, poussée par les jésuites vers 1702-1703, fut mollement défendue à Versailles où la bigoterie du défunt agaçait les courtisans<sup>21</sup>. N'est-ce pas le triomphe des tendances absolutistes qui avait entraîné le dépassement, puis la répudiation d'un modèle de sainteté ?

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

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

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

## CRÉDITS PHOTOGRAPHIQUES

Clichés DR : p. 31, 55, 79, 81, 129, 131, 151, 156, 161 – AFP Photo/Torsten Blackwood : p. 12/pl. Ia. – Association La Cave aux sculptures : p. 61/pl. IV – The Bridgeman Art Library : p. 57/pl. Ib (© Deutsches Historisches Museum, Berlin), pl. II (© Giraudon), pl. III (© National Trust Photographic Library/John Hammond) – Musée d'Art et d'Histoire de Chambéry : p. 139.

## TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos .....	7
<b>Alain Tallon</b>	

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

### Première partie

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

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

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

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

### Deuxième partie

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

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

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

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

### Troisième partie

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

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

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

184

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

#### CONTRE-POINT

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

Crédits photographiques .....	181
Table des matières .....	183

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

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

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