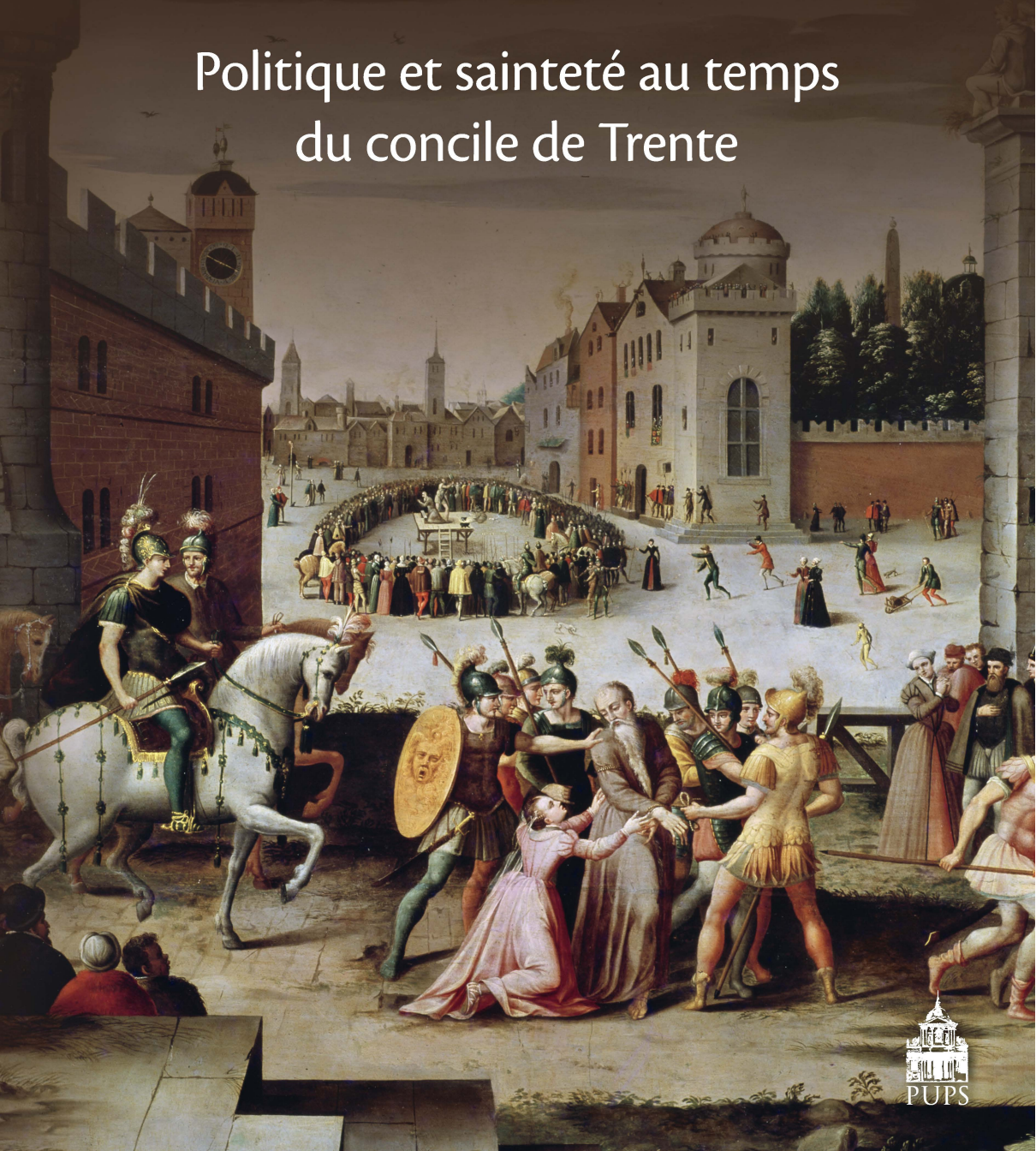


Florence Buttay & Axelle Guillausseau (dir.)

# *Des saints d'État ?*

Politique et sainteté au temps  
du concile de Trente





DES SAINTS D'ÉTAT ?

DANS LA MÊME COLLECTION

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

Florence Buttay et Axelle Guillausseau (dir.)

# Des saints d'État ?

Politique et sainteté au temps  
du concile de Trente



## AVANT-PROPOS

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

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

1 Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

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

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

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



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

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

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

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



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

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

Alain Tallon, Paris-Sorbonne

---

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

## INTRODUCTION

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14

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

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

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

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

processus d'osmose qui englobe les fonctions plus internes de la vie économique et de la vie politique et étatique »<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, xvii<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)

TROISIÈME PARTIE

L'État producteur de figures de sainteté  
(XVI<sup>e</sup>- XVII<sup>e</sup> siècles)

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

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)

*Michel Merle*  
*Université Lyon III-Jean Moulin*

« Amé, duc de Savoie, la perle de pureté et vray miroir de sainteté [...] », ce sont en ces termes que vers 1640 le missionnaire capucin Charles de Genève évoque un prince dont la figure était demeurée jusque là presque insignifiante dans l'histoire du duché<sup>1</sup>. Une évocation qui est plutôt une invocation en cette période de reconquête catholique, renvoyant directement à l'idée de portrait spirituel du bienheureux dynaste<sup>2</sup>. On se propose donc d'aborder dans les pages suivantes la reconstruction de la mémoire hagiographique du bienheureux Amédée IX de Savoie (1435-1472), archétype du jeune seigneur doux et affable, à des fins de propagande dynastique<sup>3</sup>. La promotion de son culte par le biais d'icônes votives et sa béatification équipollente, c'est-à-dire rétroactive, le

1 Charles de Genève, *Les Trophées sacrés ou missions des capucins en Savoie, dans l'Ain, la Suisse romande et la vallée d'Aoste à la fin du XVI<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle*, publié par Félix Tisserand, Lausanne, Société d'histoire de la Suisse romande, 1975, t. 1, p. 66.

2 Voir le cas français exposé par Manfred Tietz, « Saint Louis roi chrétien : un mythe de la mission intérieure du XVII<sup>e</sup> siècle », dans *La Conversion au XVII<sup>e</sup> siècle*, Actes du XVII<sup>e</sup> colloque de Marseille, janvier 1982, dir. Louise Godard de Donville, Marseille, Archives municipales, 1983, p. 59-69.

3 Marc Bloch, dans les *Rois thaumaturges* (Paris, Gallimard, 1983, p. 153-154), nous donne un autre exemple du même type en faisant mention du culte naissant autour de la tombe de Don Carlos de Viane, héritier de la couronne d'Aragon mort en 1461. Ce modèle de sainteté rencontre un succès grandissant auprès du public à partir de la fin du XV<sup>e</sup> siècle, comme en témoigne également la popularité de figures princières tels Casimir de Pologne (1458-1484) ou le prince burgonde Herdicie, dont Guillaume Paradin évoque la légende dans ses *Mémoires de l'histoire de Lyon* (Lyon, Antoine Gryphe, 1573, réed. Lyon, Dioscor Éditions, 1985, p. 68). Concernant le bienheureux duc, Prospero Lambertini résume sa vie de la manière suivante : « Entre autres choses, le bienheureux Amédée, troisième duc de Savoie, excella en charité et donna un remarquable exemple de bonté » (« *B. Amadeus III Sabaudia dux inter alia præclare gesta illud caritatis, et mansuetudinis insignes exemplum edidit* » [*Doctrina de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Romæ, Typis Salomoni Bibliopolæ, 1757, p. 268]).

3 mars 1677, sous le pontificat d'Innocent XI, ont donné lieu à une importante production documentaire aujourd'hui conservée aux Archives d'État de Turin et aux Archives secrètes vaticanes<sup>4</sup>. Nous laissons de côté la figure de la sainte princesse, veuve pieuse, parfois régente, et le plus souvent fondatrice de monastère, pour nous concentrer uniquement sur son pendant masculin<sup>5</sup>. Dès la première lecture des pièces du procès, le lecteur se voit confronté à un manque de documents contemporains du bienheureux duc. Ce défaut de sources originales révèle ce que l'hagiographie s'était pendant longtemps contentée de dissimuler, à savoir la grande fragilité des assises du pouvoir politique détenu par la maison de Savoie. La teneur du récit était celle d'une « biographie sainte » et n'avait jamais été soumise à la critique érudite jusqu'à la parution en 1660 de l'*Histoire généalogique de la royale maison de Savoie* par Samuel Guichenon<sup>6</sup>. Peu nombreuses, les informations sur le règne d'Amédée IX se résument aux événements survenus lors de son couronnement, à son infirmité (il était atteint d'épilepsie) et à la régence de son épouse, l'énergique Yolande de France, fille de Louis XI<sup>7</sup>. Cette absence de documentation laisse dans l'ombre les difficultés auxquelles durent faire face les États de Savoie, telles que les invasions bourguignonnes et bernoises ou l'ingérence du roi de France dans les affaires du duché. Le discours hagiographique vient donc combler ce silence de l'histoire savoyarde en la transformant en un nouvel âge d'or. Dès les années 1550, lors de la période de reprise en main du duché par le duc Emmanuel-Philibert, plusieurs

4 A.S.T., Storia della Real Casa, Storie particolare, Cat. III, liasses 4 à 9 ; *Canonizzazione del Beato Amedeo III Duca di Savoia*, s. l., 1676, Biblioteca antica, A stampa ; A.S.V., Congr. Riti, Processus, *Amedei IX 3i ducis Sabaudiaë, processus apostolicus Vercellensis super cultu immemor.*, 2815 ; *proc. apost. Taurinensis super cultu immemor.*, 2814.

5 Pour avoir un point de vue complet sur ce sujet, voir l'ouvrage de Lucetta Scaraffia et Gabriella Zarri (dir.), *Donne e fede*, Bari, Laterza, 1994. Nous citons toutefois une figure incontournable de la sainteté dynastique savoyarde qu'est la bienheureuse Marguerite de Savoie-Achaïe dont le culte rendu dans le diocèse d'Alba a été employé à des fins de propagande en vue de légitimer l'acquisition du Montferrat par le duc Charles-Emmanuel I<sup>er</sup>. Voir Silvia Mostaccio, « La riscoperta sabauda di Margherita di Savoia-Acaia », dans Mariarosa Masoero, Sergio Mamino et Claudio Rosso (dir.), *Politica e cultura nell'età di Carlo Emanuele I*, Torino, Parigi, Madrid, Convegno internazionale di studi, Torino, 21-24 febbraio 1995, Firenze, Olschki, 1999, p. 461-506.

6 Samuel Guichenon, *Histoire généalogique de la Royale Maison de Savoie*, Lyon, Guillaume Barbier, 1660, p. 547-562.

7 À l'exception des traités et cartulaires édités par l'historiographe de cour Samuel Guichenon pour l'édition de son *Histoire généalogique*, seuls quelques manuscrits des comptes de l'hôtel ducal ont été partiellement transcrits au XIX<sup>e</sup> siècle. L'essentiel des archives des notaires-secretsaires ducaux entreposées aux Archives d'État de Turin demeurent inédit pour la période concernée. Voir Lino Marini, *Savoïardi e piemontesi nello Stato sabauda (1416-1601)*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1962, t. I ; et Alessandro Barbero, *Il Ducato di Savoia. Corte e amministrazione di uno Stato franco-italiano (1416-1536)*, Roma/Bari, Laterza, 2002.





Georges Tasnière (1632-1704), gravure (42,5 x 28,7 cm) reproduisant le portrait miraculeux du bienheureux Amédée IX entouré des allégories de la Charité, du Droit, de la Foi et de la Justice. Planche extraite de l'œuvre de l'abbé Carlo Giuseppe Morozzo, *Vita e virtù del Beato Amedeo, terzo duca di Savoia*, Torino, Giovanni Zappata, 1686.



commandes sont passées auprès des historiographes de la cour. Ces premières *vitae* du bienheureux empruntent le ton de l'anecdote, brossant le tableau d'une sainteté proverbiale haute en couleur<sup>8</sup>, bâtie autour du lieu hagiographique du prince charitable « Père des pauvres ». Le duc Charles-Emmanuel I<sup>er</sup> n'hésite pas à s'honorer de cette épithète qu'il reprend à son profit en soulignant par là même son rôle de protecteur naturel des sujets de ses États, et cela à plus forte raison en temps de guerres et de pestes<sup>9</sup>. Finalement, c'est aux alentours des années 1610 que Charles-Emmanuel I<sup>er</sup> se décide à abandonner son emblème antiquisant, un centaure, ainsi que sa devise « opportune », symbolisant un esprit de virtuosité politique, pour adopter l'image du saint prince, protecteur dynastique<sup>10</sup>. Le modèle du saint prince médiéval vient compléter le paradigme représentatif de l'Hercule chrétien plutôt que le remplacer.

### SAINTETÉ PRINCIÈRE ET ENJEUX DYNASTIQUES

140

Les récents travaux consacrés à ce sujet montrent que la sainteté couronnée a bénéficié d'une très forte promotion entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, principalement grâce aux efforts des ordres mendiants et, plus particulièrement, de leurs tiers-ordres<sup>11</sup>. Il est certain que la présence des tertiaires de mouvances dominicaine et franciscaine au sein de la cour de Savoie et parmi les membres et les

8 Un récit légendaire que développent des auteurs tels que Dominique Macchanêe, *Epitomæ historicæ*, dans *Monumenta Historiæ Patriæ*, Augustae Torinorum, apud fratres Bocca, 1840 et Guillaume Paradin, *Chronique de Savoie*, Lyon, Jean de Tournes, 1602, p. 332-339.

9 Dans son testament daté du 5 mai 1598, Charles-Emmanuel I<sup>er</sup> s'adresse en ces termes à son fils aîné le prince Philippe-Emmanuel : « Soyez père des pauvres et soutenez-les largement dans leurs besoins et, en agissant de la sorte, vous pourrez obtenir la miséricorde du Seigneur pour vos fautes, et suivez la puissante coutume de cette maison et pareillement soyez pieux, miséricordieux, religieux et observateur de votre parole » (« *Sia padre dei poveri et gli sovenga nelli loro bisogni largemente perché facendo così potrà ottenere misericordia dal Signore de'suoi falli et seguirà il pòdevole costume di questa casa et similmente sia pio, misericordio, religioso et osservatore di sua parola* »), A.S.T., Materie per rapporto all'interno, Testamenti, liasse IV, fasc. 9.1, fol. 1r. Pour approfondir le sujet, voir Priscille Aladjidi, *Le Roi père des pauvres, France XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Rennes, PUR, 2009.

10 En 1601, le ministre français Sully avait fait frapper des médailles représentant le roi Henri IV sous les traits d'Hercule terrassant le centaure Charles-Emmanuel I<sup>er</sup>. Voir Josèphe Jacquot, « L'allégorie aux revers de médailles et de jetons du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 28, 1976, p. 51-63. Quelques années plus tard, vers 1619, le duc de Savoie fit battre des monnaies de 9 florins représentant sur le revers le bienheureux Amédée IX. Certaines d'entre elles furent vraisemblablement employées comme médailles miraculeuses, attestant de la diffusion du culte, notamment dans le Chablais, sur instance de l'évêque François de Sales (A.S.T., Storia della Real Casa, Storia particolare, liasse n° 3, fasc. n° 5 : « Memoriale presentati a S. Santità ed alla Sacra Congr. de'Riti per la beatificazione di Amedeo III di Savoia », fol. 67v).

11 Voir Gábor Klaniczay, *Holy rulers and blessed princess*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, chap. V : « Sainly princesses and their heavenly courts », p. 195-394.

confesseurs de la dynastie, modifie le climat spirituel ambiant par le jeu des influences réciproques entre le prince et ses familiers. D'une manière générale, le contexte religieux des États de Savoie au cours du premier xvii<sup>e</sup> siècle est intimement lié à sa situation géographique. À la fois bastion avancé de la catholicité face à la Genève réformée et entité politique soumise à l'influence romaine qui, sans être prépondérante, demeure très présente, le duché connaît alors une certaine effervescence religieuse autour de personnalités de premier ordre telles que l'oratorien et évêque de Saluces, Juvénal Ancina (1545-1604), et l'évêque de Genève-Annecy, François de Sales (1567-1622). L'implantation de nouvelles congrégations monastiques et religieuses, ainsi que le renouveau de celles déjà existantes, à l'origine d'une intense activité d'apostolat, constituent un excellent indice de cette « régénération tridentine ». Ce sont surtout les jésuites, les barnabites, les capucins, les oratoriens et, dans une moindre mesure, les théatins qui sont les artisans de la reconquête spirituelle et du maintien de la vivacité de la foi dans les États de Savoie<sup>12</sup>. Parallèlement aux missions intérieures menées dans les régions du Genevois et du Chablais mais également dans les vallées vaudoises (Val Chisone, Val Pellice, Valle Germanasca), on assiste au développement de la dévotion à la Vierge et à l'Incarnation. Elle conduit à l'érection de nouveaux lieux de cultes tels que les sanctuaires de la Vierge d'Oropa et des « *Sacri Monti* » de Belmonte, Crea et Varallo<sup>13</sup>. Ce changement vient appuyer un autre phénomène, celui de la renommée grandissante qu'acquièrent à la veille de la Réforme les prédicateurs et prophétesses intégrant l'entourage du prince. Ces derniers sont le plus souvent porteurs d'un message eschatologique à valeur politique, et cela de manière particulièrement manifeste outre-Alpes<sup>14</sup>. Ainsi, à l'aube du xvi<sup>e</sup> siècle, les élites patriciennes des cités situées au nord-ouest de la péninsule italienne ont intégré la conception d'une sainteté militante publique patronnant la communauté morale. Cette thématique de la sainteté civique, qui leur est déjà familière, est reprise et amplifiée, à la suite du concile de Trente, tout au long de la première décennie du xvii<sup>e</sup> siècle, principalement par les jésuites.

12 Voir Bernard Dompnier, *Enquête au pays des frères des anges : les capucins de la province de Lyon aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 1993 et Achille Erba, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento: ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiaro e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma, Herder, 1979.

13 Paolo Cozzo, *Santuari del Principe: i santuari subalpini d'età moderna nel progetto politico sabauda*, Bologna, Il Mulino, 2002.

14 Gabriella Zarrì, *Le Sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

Mais comment expliquer que le choix se soit porté sur le bienheureux Amédée IX, prince qui brille par son absence dans les affaires du duché, médiocre chef politique, physiquement diminué, faisant bien triste figure comparé à son voisin, le pugnace saint Louis ? Ce choix est d'autant plus surprenant que la dynastie humbertienne avait accumulé au fil des siècles un important patrimoine de sainteté que le duc Charles-Emmanuel I<sup>er</sup> avait lui-même largement contribué à accroître. Ainsi avait été orchestré en 1591 le retour triomphal d'une partie des reliques de saint Maurice, protecteur des États de Savoie, depuis le monastère d'Agaune en Suisse. Les reliques d'autres saints de la légion thébaine avaient été exhumées ou avaient fait l'objet de nouvelles translations solennelles en vue de réactiver leur culte en le plaçant sous la protection de la dynastie<sup>15</sup>. Ce sont les ambitions politiques du duc – que nourrisse un fort appétit de gloire – qui expliquent un tel acharnement dans sa quête pour l'obtention d'une couronne royale<sup>16</sup>. Pour pouvoir y prétendre, l'accroissement de ses États s'avérait primordial. Le décès du duc François IV de Mantoue, survenu le 22 septembre 1612, offrit l'occasion à Charles-Emmanuel I<sup>er</sup> de faire valoir ses droits à la succession sur le Montferrat au nom de sa fille et épouse du défunt gendre, la duchesse Marguerite (1585-1655). Dans un souci constant de servir son ambitieuse entreprise de prestige dynastique et avec la volonté permanente d'intégrer la société des princes souverains, le monarque s'appuie sur une politique de promotion sacrale qui fait du Saint-Suaire le centre d'un important dispositif de propagande auquel est associé le bienheureux Amédée IX<sup>17</sup>. Le duc lui-même tient sa venue au monde pour miraculeuse, sans manquer de l'attribuer avantagement à l'intercession du bienheureux<sup>18</sup>. La gloire passée soutenant les prétentions à venir, la maison de Savoie s'illustre en instaurant une galerie de héros et de saints que véhiculent

15 Andrea Merlotti, « Protettori celesti: da san Maurizio al beato Amedeo », dans Walter Barberis (dir.), *I Savoia. I secoli d'oro di una dinastia*, Torino, Einaudi, 2007, p. 103-114.

16 Robert Oresko, « The house of Savoye in search for a royal crown in the seventeenth century », dans Graham Gibbs, Robert Oresko et Hamish Scott (dir.), *Royal and Republican sovereignty in Early moderne Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 272-350.

17 Paolo Cozzo, *La Geografia celeste dei duchi di Savoia: politica e religione nel Piemonte sabauda fra Cinquecento e Seicento*, Bologna, Il Mulino, 2006, « San Maurizio e la Sindone, i due gran propugnacoli », p. 62-74.

18 Samuel Guichenon, *Histoire généalogique...*, *op. cit.*, p. 708 : « Mais ce qui est encore plus remarquable en la naissance glorieuse de ce prince, c'est qu'à mesme temps que Marguerite de France fut au bout de son terme, Sœur Leone religieuse de l'Annonciade de Vercel, qui avoit fait de grandes prières et un vœu solemnel au bien-heureux Amé de Savoye pour la fécondité et pour l'heureux accouchement de la princesse, ressentit seule le travail de l'enfantement, et la duchesse accoucha sans douleur ». Un propos qui est tiré de l'hagiographie composée par le Père Pietro-Francesco Malet, *Historia del Beato Amedeo terzo duca di Savoia*, Torino, G.-A. Seghino, 1613, p. 101-102.

une littérature encomiastique et des gravures dont les commandes sont à la mesure de la concurrence entretenue avec la monarchie médicéenne. Dans ce panthéon héroïque, se distinguent tout particulièrement le légendaire Bérold, prince saxon tenu pour fondateur de la dynastie et archétype du pieux guerrier, et Amédée VIII qui, après avoir obtenu la couronne ducal en 1412, ceint la tiare papale sous le nom de Félix V (1439-1449), puis meurt en 1451 en grande réputation de sainteté<sup>19</sup>. La superposition de ces figures du prince issues d'un seul et même lignage suggère une transmission héréditaire des vertus et inscrit le monarque dans une logique de perfectionnement progressif qui prend tout son sens dans une perspective rédemptrice tenue pour prochaine. Cette culture dynastique de la *beata stirps* vient donc renforcer la légitimité politique de la maison de Savoie, qui demeure tout au long de l'Ancien Régime confrontée au double problème de l'acquisition d'une sacralité institutionnelle et de l'établissement d'une historiographie marquant l'identité de ses États<sup>20</sup>. Un tel constat souligne indiscutablement l'intérêt, pour la dynastie, d'une stratégie visant simultanément à élargir et à généraliser la reconnaissance d'une mythologie hagiographique qui proclame son « éléction sacrée »<sup>21</sup>.

#### UNE RECONNAISSANCE DE LA SAINTÉTÉ PAR LES IMAGES

Les enjeux qui sous-tendent la reconnaissance de sainteté d'Amédée IX poussent le duc Charles-Emmanuel I<sup>er</sup> à tenter l'ouverture d'un procès de béatification. Une première demande semble avoir été formulée aux alentours des années 1610-1615, comme en témoignent diverses correspondances échangées avec Rome

19 Pierre Monod, *Amadeus Pacificus seu de Eugenii IV et Amedei Sabaudiae ducis in sua obedientia Felicis Papæ V nuncupati*, Parisiis, Sébastien Cramoisy, 1626.

20 Patrizia Delpiano, « Identità sabauda tra Cinquecento e Settecento », dans Marco Bellabarba et Reinhard Stauber (dir.), *Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna*, Actes du colloque, 10-12 avril 1997, Istituto storico italo-germanico di Trento, Bologna, Il Mulino, 1998, p. 93-108.

21 La maison de Savoie compte à ce jour cinq bienheureux dont les figures principales sont le duc Amédée IX et la princesse Marguerite de Savoie-Achaïe (1390-1464), béatifiée en 1669 par bref du pape Clément IX. D'autres princes et princesses dont la sainteté était de moindre renommée bénéficièrent d'une reconnaissance plus tardive : Humbert III (1136-1188), Boniface archevêque de Cantorbéry (1207-1270) et Louise (1462-1503), fille d'Amédée IX et religieuse clarisse, ont fait l'objet d'une béatification commune en 1838 par bref de Grégoire XVI. Deux autres procès ont été ouverts à l'époque moderne concernant les Infantes Marie (1594-1656) et Catherine (1595-1640), filles de Charles-Emmanuel I<sup>er</sup>, déclarées vénérables suite à la translation de leurs corps effectuée en 1662. Enfin, il convient de mentionner un certain nombre de candidats controversés tels le duc Amédée VIII (1383-1451), antipape sous le nom de Félix V (1440-1449), et la princesse de Lamballe Marie-Thérèse de Savoie (1749-1792), qui se vit décerner en 1929 l'auréole des martyrs par décision du pape Pie XI.

et l'impression d'une hagiographie officielle destinée à être présentée au pape Paul V<sup>22</sup>. La cause est ardemment soutenue dans la Ville Éternelle par le cardinal et prince Maurice de Savoie (1593-1657), à qui revient la charge de promoteur officiel, et par sa sœur l'Infante Catherine-Françoise (1595-1640), membre du tiers-ordre de saint François. Sans avoir été un échec total, cette tentative n'aboutit pas<sup>23</sup>. Elle est vraisemblablement suspendue faute de moyens financiers après l'ouverture des hostilités entre les duchés de Savoie et de Mantoue en 1628, suivie de l'occupation du Montferrat et de la guerre civile qui éclate durant les années 1639-1642. C'est seulement sous le règne du duc Charles-Emmanuel II (1648-1675) que le procès est réouvert. Deux enquêtes sont menées : la première sous la direction de l'évêque de Verceil, Mgr Gerolamo Della Rovere, du 10 au 20 mars 1661 ; la seconde, du 30 avril 1669 au 12 mars 1670, diligentée par l'archevêque de Turin, Mgr Michele Beggiamo. La relance tardive du procès, près de deux siècles après la mort du bienheureux, soulève un certain nombre de difficultés dont la principale est celle de l'établissement de la continuité du culte, qui ne doit avoir connu aucune interruption depuis son commencement. Les témoignages ne peuvent certes pas être de première main mais sont rapportés le plus souvent *de auditu*, remontant à l'aïeul, voire au bisaïeul.

Les dépositions des témoins consignées dans les deux enquêtes diocésaines sont complétées par des avis rendus par une équipe de peintres désignés comme experts par l'évêque, en charge d'identifier, de localiser et de dater toutes les représentations du bienheureux Amédée IX. Les différents procès-verbaux ne nous ont laissé que très peu de renseignements au sujet de ces individus, à l'exception de leur nom et de leur condition. Ceux de l'enquête vercelloise se dénomment Federico Guazzio et Giovanni Battista Lanino. Nous savons que le second est le représentant d'une lignée de peintres locaux installés depuis plusieurs générations, puisqu'il affirme reconnaître un portrait du bienheureux réalisé par un membre de sa famille, Girolamo Lanino, qui officiait dans la cité vers 1600. Le nom du premier figure parmi la liste des notables qui ont témoigné lors de l'enquête ; il affirmait être âgé de 46 ans au moment de sa déposition. Un autre peintre, Paul Didaco, dit « le Londonien », âgé de 52 ans et d'origine bruxelloise, est également cité comme témoin en sa qualité d'expert, mais

22 Pietro-Francesco Malet, *Historia del Beato Amedeo terzo duca di Savoia*, op. cit., p. 2, Épître dédicatoire adressée au pape Paul V.

23 Le prince Maurice et l'Infante Catherine avaient obtenu l'autorisation de consacrer une chapelle au bienheureux Amédée IX dans l'église nationale du Saint-Suaire à Rome. Voir Matthias Oberli, *Magnificentia Principis. Das Mäzenatentum des Prinzen und Kardinals Maurizio von Savoyen (1593-1657)*, Weimar, VDG, 1999, XI.1 : « Die heiligen-und historischenbilder », p. 189-191.

nous n'avons retrouvé aucune trace de ses déclarations dans le procès-verbal. Les peintres en charge de l'enquête turinoise sont les Maîtres Luc Desmaret et Bartolomeo Caravoglio, accompagnés dans leur pérégrination par l'abbé Cavoretto, promoteur de la cause. L'enquête procède par étapes successives selon la « logique juridictionnelle des lieux », démarche d'authentification qui a également valeur de reconnaissance des prérogatives attachées à la possession d'une image du bienheureux par une église, un couvent, un chapitre canonial ou un simple particulier<sup>24</sup>. C'est pourquoi les divers individus interrogés affirment reconnaître sans hésitation le saint prince en rapportant toutefois la présence de l'inscription d'ordinaire disposée en dessous de l'œuvre, « *Beatus Amadeus Dux Sabaudiae tertius* ». Cette formule générique que l'on retrouve fréquemment abrégée par les initiales « B.A.D.S. » – dont aucun des témoins interrogés ne semble ignorer la signification – est suivie de la date d'exécution, à la manière d'une estampille, garantie du dépôt mystique de l'œuvre. À Verceil, on recense une trentaine de représentations du bienheureux, principalement réparties dans une dizaine d'églises et de chapelles, chez les particuliers et à l'intérieur de l'hôtel-Dieu. Les peintres apportent au témoignage des religieux et des autres élites citadines un commentaire technique sur la qualité de la peinture, en se prononçant sur le style afin d'en établir l'ancienneté. Leur expérience leur permet de mettre à jour certaines disparités entre les types de techniques employées « à sec » et « *a fresco* » et révèle la multiplication des peintures à l'huile dans les églises et couvents de la région. Toutefois, il est souhaitable de demeurer prudent quant à la précision avec laquelle nos deux maîtres peintres nous renseignent. Nous retiendrons qu'en rattachant les peintures à des traditions figuratives précises et en les resituant dans leur lieu de culte, les experts attestent d'une extension de la réputation de sainteté du prince. Derrière ces témoignages se dessine tout un réseau de familles et de couvents qui, invoquant la reconnaissance du culte, revendique le patronage du saint<sup>25</sup>. Du point de vue de l'histoire politique du duché, ce matériel documentaire rend compte de l'adhésion des clientèles urbaines locales au pouvoir ducal et de leur participation au jeu politique de la dynastie. Citons à titre d'exemple la famille patricienne vercelloise des Ranzo. Elle revendique la possession d'une fresque réalisée sur l'une des parois de leur palais urbain représentant Amédée IX, en compagnie du bienheureux Candide Ranzo et coiffé d'une couronne royale. Au vu de l'ouvrage, les experts se prononcent en faveur d'une réalisation récente

24 Angelo Torre, « Atti per i santi, discorsi di santità: la beatificazione di Amedeo IX di Savoia », *Quaderni storici*, n° 102, 1999, p. 705-731.

25 Voir Albrecht Burkardt, *Les Clients des saints : 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, chap. II : « Les témoins : un public de "gens de biens" », p. 99-168.

qui ne saurait être antérieure à 1630. Il est très probable que ce soit l'un des membres de cette maison, le chanoine Giovanni Francesco Ranzo, qui ait été à l'instigation de l'ouverture du procès dans le diocèse, dirigeant en sous-main la première enquête de béatification après avoir proposé ses services au cardinal Maurice de Savoie<sup>26</sup>. Un cas similaire nous est donné pour l'évêché d'Annecy avec le témoignage déposé en date du 7 septembre 1609 par le père Claude Dequoex, religieux bénédictin assurant la fonction de prieur claustral à l'abbaye de Talloires. Il rapporte que son oncle paternel, le père Amédée Dequoex, déclarait de son vivant se rappeler avoir toujours vu une représentation du prince disposée dans l'embrasement de l'un des vitraux du chœur et avoir entendu une messe chantée en son honneur<sup>27</sup>.

146

L'enregistrement des dépositions successives permet de retracer une filiation des pratiques rituelles témoignant de la connaissance du bienheureux, identifié par son portrait. Évoquant la fresque du bienheureux Amédée IX exposée dans la chapelle conservant ses reliques, établie dans un prolongement du transept droit de la cathédrale de Verceil, un témoin déclare :

[...] concernant l'image du bienheureux Amédée duc de Savoie, elle est tenue pour telle, ainsi je sais qu'avant la peste, qui survint dans les années 1630, on tenait [allumée] en l'honneur de cette image de la Bienheureuse Vierge et du bienheureux Amédée une lampe, et il était rendu au bienheureux Amédée grande dévotion et vénération.

et ainsi répond Andrea de' Magistratis :

J'ai environ cinquante ans et je me rappelle avoir toujours vu ladite image révéérée comme étant celle du bienheureux Amédée duc de Savoie, et j'ai vu de nombreuses personnes s'agenouiller devant elle pour faire une prière du fait qu'elle était tenue par tout le peuple en grande vénération<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Le chanoine est notamment l'auteur d'un *Compendio della vita et miracoli, et gratie più notabili del beato Amedeo terzo, duca di Savoia*, Modona, Verdi, 1612. On retrouve dans l'exemplaire vercellois des A.S.T. les traces d'une correspondance avec le cardinal Maurice l'entretenant à ce sujet.

<sup>27</sup> A.S.T., *Memoriale...*, fol. 66r.

<sup>28</sup> A.S.T., *Canonizzazione...*, p. 45 : « [...] per l'immagine del beato Amedeo duca di Savoia, è per tale tenuta da tutti, anzi sò, che avanti il contagio, che seguì del 1630 se teneva ad honore della Beata Vergine e del beato Amedeo a quest'immagine accesa una lampada, e vi è detto beato Amedeo gran devotione e veneratione, dictus vero Andreas de Magistris respondit. Io sono d'età d'anni cinquanta ancora circa, e di mio ricordo hò veduto sempre la sudetta immagine riverita per il beato Amedeo duca di Savoia, et hò visto molti ad inginocchiarsegli avanti a far oratione per essere a tutto il popolo di grande veneratione ».



Le portrait miraculeux dont il est fait mention ici s'inscrit dans un rituel de vénération rendu à l'image du bienheureux prince, une pratique qui aurait vu le jour peu de temps après sa mort dans l'église du couvent des dominicains de Turin. À l'intérieur du cloître était conservée la plus ancienne représentation d'Amédée IX, en tant que *beato*. Il s'agit d'une fresque attribuée à l'artiste bourguignon Antoine de Lonhy (1446-vers 1490) qui l'a très probablement exécutée aux alentours de 1477<sup>29</sup>. Le duc y est représenté en pied, sous les traits plutôt réalistes d'un jeune homme imberbe aux cheveux mi-longs, la tête radiée et le regard orienté en direction du ciel. Il arbore sur sa poitrine le collier de l'Ordre<sup>30</sup>, est vêtu d'un habit de cour en velours rouge et vert et tient dans sa main gauche un bâton de commandement. Sur le conseil du père Giovanni Battista Ferreri, religieux de ce couvent et confesseur du duc, est effectuée en 1620 la translation du pilier sur lequel est représenté le bienheureux, qui est ensuite déposé sur l'autel qui lui est consacré. Le bon état de conservation des coloris de la peinture est considéré comme un signe de la permanence d'une présence surnaturelle habitant l'image. La chapelle est richement dotée et reçoit des parements liturgiques précieux, commandes des Infantes Catherine et Marie de Savoie<sup>31</sup>. Le cardinal Maurice fait présent d'une statuette d'argent représentant Amédée IX derrière laquelle pend une tenture richement brodée recouvrant la peinture. Ce voile est retiré à l'occasion de la fête annuelle du bienheureux qui se tient le 30 mars<sup>32</sup>. À cette occasion, la cour, les magistrats et le corps de ville se rendent en cortège dans l'église où est prononcé un panégyrique composé pour l'occasion, suivi d'une messe basse. Un cas analogue se présente dans l'église Saint-Victor des Feuillants de Verceil, où l'on procède au prélèvement d'un pilier à l'intérieur de la nef sur lequel est représentée une image du bienheureux. Elle est pareillement tenue pour miraculeuse et « vénérée à la satisfaction du peuple » (« *si venera alla sodisfattione del popolo* »)<sup>33</sup>. L'œuvre est attribuée à Gaudenzio Ferrari (vers 1475-1546), fameux peintre d'origine lombarde auquel Giorgio Vasari consacre une notice dans ses *Vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes*. Il est surtout connu pour

29 Massimiliano Caldera, « Antoine de Lonhy », dans Enrica Pagella, Elena Rossetti Brezzi et Enrico Castelnuovo (dir.), *Corti e città. Arte del Quattrocento nelle Alpi occidentali*, catalogue de l'exposition, Turin, Palazzina della promotrice delle belle arti, 7 février-14 mai 2006, Milano, Skira, 2006, p. 333-354.

30 Il s'agit de l'ordre de chevalerie créé en 1364 par le comte Amédée VI, que refonde en 1518 le duc Charles III sous le nom d'ordre de l'Annonciade.

31 A.S.T., *Canonizzazione...*, p. 113.

32 Initialement, l'indult papal de béatification du duc Amédée IX ne concède l'autorisation de célébrer sa fête qu'aux seules cités et diocèses de Turin et Verceil, à la ville de Thonon (lieu de naissance du bienheureux) et à la chapelle qui lui est consacrée dans l'église nationale du Saint-Suaire-des-Piémontais de Rome.

33 A.S.T., *Canonizzazione...*, p. 53.

avoir réalisé entre 1532 et 1534 un important ensemble de fresques dans l'église Saint-Christophe-de-Vercel, dont celles de la chapelle de la Madeleine et la *Vierge aux oranges*. Toujours dans la même cité, les religieuses du monastère de Sant'Agata conservent dans leur cloître une peinture du prince qu'elles tiennent en grande estime et portent en procession le jour de la célébration de son *dies natalis*. Les procès informatifs indiquent qu'un certain nombre de portraits votifs du même genre sont conservés dans la plupart des cités et quasi-cités<sup>34</sup> du duché telles qu'Avigliana, Annecy, Aoste, Chieri, Chambéry, Conflans et Ivree. Leur localisation révèle qu'elles sont concentrées dans les espaces limitrophes situés aux confins du duché entre le Piémont et le Milanais et en direction de la Ligurie, notamment vers Mondovì. Cette cité entretient un conflit permanent avec le pouvoir ducal pour défendre ses privilèges fiscaux, ce qui explique que la promotion du culte a été encouragée par la commande de panégyriques<sup>35</sup>.

#### POUVOIR DE LA SAINTETÉ, SAINTETÉ DU POUVOIR

Ces nombreux portraits votifs du prince savoyard tenus pour miraculeux sont réalisés entre la première moitié du xvi<sup>e</sup> siècle et le début du xvii<sup>e</sup> siècle à partir du « prototype » turinois. Cet ensemble d'images constitue une véritable généalogie iconique basée sur la reproduction du visage du bienheureux et des attributs ayant trait à sa fonction (glaive, aumônière, bréviaire, sceptre, collier). On s'aperçoit que très tôt, après une période de tâtonnements d'environ une quinzaine d'années, son mode de représentation se fixe pour ne presque plus évoluer durant les deux siècles suivants. L'image du prince apparaît comme sédimentée à l'intérieur de son cadre et devient alors une relique immatérielle conservant une présence surnaturelle de nature spirituelle. On exige d'elle qu'elle dispense des grâces miraculeuses dont l'efficacité se vérifie pour la guérison d'infirmités et de maladies de toutes espèces<sup>36</sup>. Sa renommée de thaumaturge est relayée par la diffusion d'hagiographies qui font mention de ses prodiges en fin d'ouvrage<sup>37</sup>. En 1619,

<sup>34</sup> Terme désignant les villes importantes du duché qui n'abritent pas de siège épiscopal.

<sup>35</sup> Parmi les plus anciens panégyriques qui ont été conservés figure celui de Girolamo Cordieri, chanoine et pénitentiel méconnu originaire de Mondovì, dont le titre est à lui seul très évocateur : *Ragionamento del Regno interiore et regali ornamenti dell'anima*, Torino, Giovanni Antonio Seghino, 1612.

<sup>36</sup> Concernant le rôle que tient le miracle dans le culte des saints, voir Jean-Michel Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1570-1750)*, Paris, PUF, 1994, chap. V : « L'efficacité symbolique », p. 331-367.

<sup>37</sup> L'abbé feuillant Morozzo en donne une minutieuse description dans sa *Vita e virtù del Beato Amedeo, terzo duca di Savoia*, Torino, Giovanni Zappata, 1686, chap. XXXIV : « Di alcune miracolose immagini di Amedeo, e particolarmente di quella, che si venera in San Domenico di Torino », p. 225-230.

le duc Charles-Emmanuel donne une nouvelle fois l'exemple de sa dévotion à l'occasion de la restitution de Verceil à la Savoie par les troupes espagnoles. Afin de commémorer l'événement, il fait réaliser une châsse en argent sur laquelle est représenté son saint aïeul ; il la dépose en grande pompe et de ses propres mains sur l'autel de la chapelle consacrée au bienheureux à l'intérieur de la cathédrale. Le trésor du dôme conserve un autre ex-voto d'or offert en action de grâce par le duc après l'obtention en 1616 d'une guérison. On y voit Charles-Emmanuel, tête nue et allongé sur sa couche, en position d'oraison face au bienheureux apparaissant au milieu d'une nuée<sup>38</sup>.

La réactivation de la cause de béatification au cours des années 1610 va de pair avec une reprise de la propagande ducale. Dans le procès informatif turinois, le peintre Lucas Desmaret observe que les maisons et lieux publics de la ville se sont couverts en peu d'années d'une multitude de peintures du bienheureux côtoyant l'assemblée des saints ou en adoration devant le Saint-Suaire<sup>39</sup>. Un avis que confirme le témoignage de son comparse Caravoglio :

Je connais toutes ces peintures faites de la main des frères Fea, peintres de Chieri, parce que je les ai vu peindre peu d'années auparavant ; elles représentent les morales et saintes vertus du Serviteur de Dieu Amédée troisième duc de Savoie, duquel nous avons vu également de nombreux tableaux dans les palais et les maisons de la ville, comme dans les nombreux recoins de celle-ci, et sur ses portes, comme par exemple la statue abritée par une niche à côté de la Porte Neuve de la ville, et en particulier les images qui sont peintes du Saint Suaire dans de nombreux endroits. Bien qu'elles ne soient pas très anciennes, elles sont toutefois très anciennes pour cette province [...] <sup>40</sup>.

38 Sur ce reliquaire, voir Anna-Maria Bava, « La collezione di oggetti preziosi », dans Giovanni Romano (dir.), *Le collezioni di Carlo Emanuele I di Savoia*, Torino, Fondazione CRT, 1995, p. 265-332.

39 Une situation qui n'est pas sans rappeler le cas de la « népomucénisation » de la ville Prague au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle évoquée par Olivier Chaline dans « La canonisation de Jean Népomucène et le paysage urbain à Prague au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans Marc Agostino, François Cadilhon, Philippe Loupès (dir.), *Fastes et cérémonies : l'expression de la vie religieuse, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2003, p. 35-46.

40 A.S.V., *Proc. apost. Taurinensis super cultu...*, fol. 80r : « *Io conosco tutte queste pitture fatte di mano dei fratelli Fea, pittori di Chieri, perché le havemo viste dipinger prima pocchi anni; sono, e rapresentano le morali e sante virtù del Servo di Dio Amedeo terzo duca di Savoia, del quale havemo veduti anche moltissimi quadri per li palazzi, e case della città, come anche sopra molti cantoni d'essa, e sovra porte, come pur una statua in un nicio a canto la porta nuova della città, specialmente nelle imagini che sono dipinte della Santissima Sindone in molti luoghi, se ben non sono di molta antichità, sono però molte antichissima per questa provincia [...]* ».

La place San Carlo, dont les travaux débutent sur ordre du duc Charles-Emmanuel I<sup>er</sup> durant la seconde moitié de son règne et qui est destinée à servir de somptueuse scénographie aux cérémonies urbaines, conserve à ses quatre angles des fresques représentant le Saint Suaire en ostension. Quant à la Porte Neuve, détruite au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, une gravure l'immortalise dans le *Theatrum Sabaudia*, sur laquelle on distingue très nettement les statues de saint Louis et du bienheureux Amédée IX flanquant de part et d'autre l'arche centrale<sup>41</sup>. Le monument commémore le rapprochement franco-savoyard que consacre le mariage célébré le 10 février 1619 entre le prince de Piémont Victor-Amédée et la princesse Christine de Bourbon, fille d'Henri IV, dont le premier-né est dénommé de manière significative Louis-Amédée<sup>42</sup>.

150

Cette multiplication des représentations du bienheureux est tout autant manifeste à Verceil. Dans la chapelle du rosaire de l'église Saint-Paul des Dominicains, se dresse sur le grand autel un retable de larges dimensions commémorant la bataille de Lépante, œuvre d'un dénommé François Barbier<sup>43</sup>. Dans le registre supérieur du tableau, on relève une nouvelle fois la présence de saint Louis en compagnie du bienheureux Amédée, couronné et tenant dans la main droite un sceptre d'or et dans la main gauche sa devise. L'expert conclut, au regard de sa facture, que la peinture a été réalisée vingt à trente années auparavant. On remarque une certaine évolution dans le choix de la mise en scène du bienheureux : d'une simple légitimation politico-religieuse s'opère insensiblement un glissement vers une image confessionnelle plus complexe. Les modifications apportées au portrait du bienheureux, même infimes, ne sont pas pour autant dépourvues de sens dans la mesure où elles sont l'indice d'une évolution vers un portrait du prince en majesté souveraine, reflet de la royauté céleste. Le bienheureux affecte dorénavant un maintien tout royal, tel qu'on peut l'admirer sur une toile d'un autel latéral de la cathédrale Saint-Jean-Baptiste de Turin peinte vers 1619<sup>44</sup>. Le prince y est couvert d'un manteau

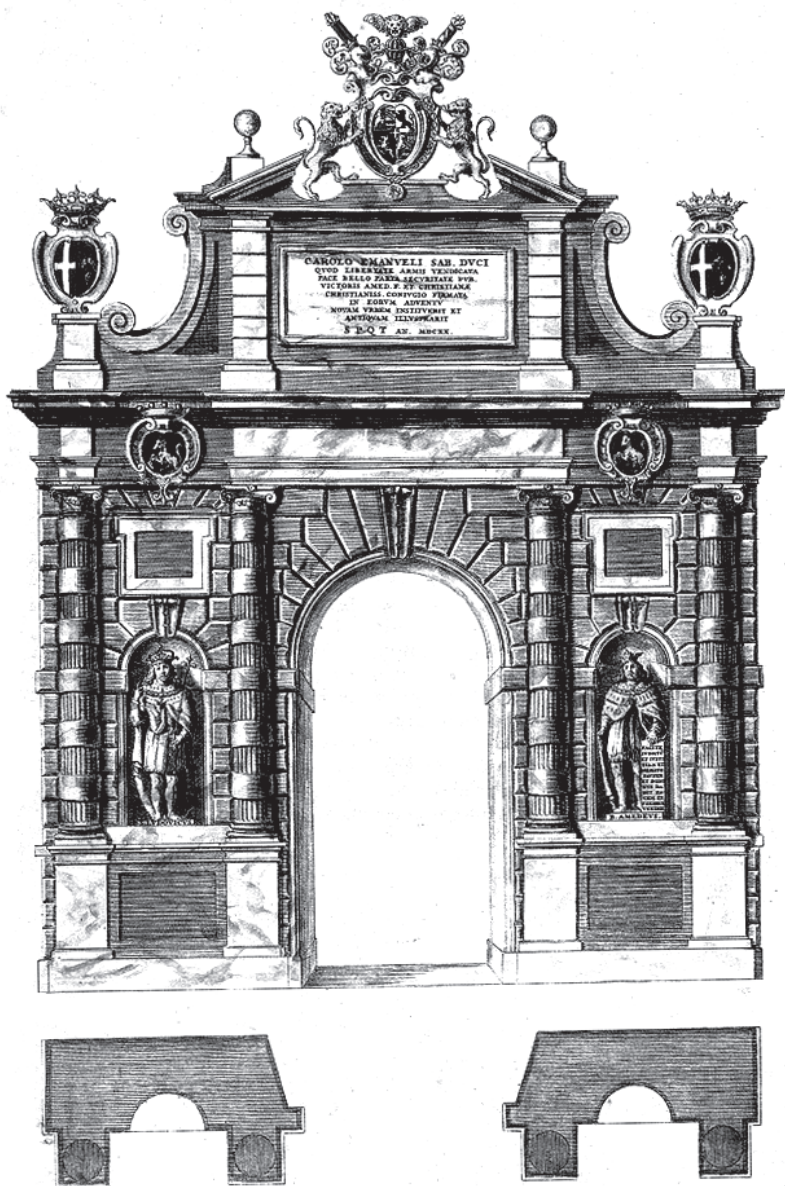
41 Voir le *Theatrum Sabaudia*, *Teatro degli Stati del Duca di Savoia*, nouvelle édition sous la dir. de Roberto Rocca, et avec les contributions de Luigi Firpo, Vincenzo Borasi, Maria-Luisa Doglio, Ada Peyrot, Isabella Ricci, Torino, Archivio Storico della città di Torino, 2000, t. II, pl. n° 23.

42 Andrea Merlotti, « Politique dynastique et alliances matrimoniales de la Maison de Savoie au XVII<sup>e</sup> siècle », *Dix-septième siècle*, n° 243, 2009, p. 239-255.

43 A.S.T., Storia della Real Casa, Storie particolare, liasse 4 : « Processo formato da Monsignore Gerolamo Della Rovere, vescovo di Vercelli, e da monsignore Michel Angelo Broglia di lui successore, delegati apostolici, sovra il culto immemorabile del beato Amedeo IX duca di Savoia, 1661 », fol. 53v.

44 Ce portrait, disposé face à celui de saint Maurice, fait partie de la chapelle placée sous le vocable de saint Charles Borromée. Caravoglio atteste que cette toile est de la main de Giulio Maïna, peintre actif à la cour de Savoie au cours des deux premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle (A.S.V., *Proc. apost. Taurinensis...*, fol. 72v).

PORTA NOVA, quae et PORTA VICTORIA nuncupatur.



Anonyme, gravure (41,4 x 28,2 cm) sur un dessin de Giovanni Tommaso Borgonio (1620-1683) représentant la *Porta Nuova*, dite « Porte de la Victoire », sur laquelle on distingue de part et d'autre saint Louis et le bienheureux Amédée IX.

pourpre doublé d'un large rabat d'hermine et tient un glaive de justice d'une longueur démesurée, assurant la visibilité de son ministère. L'identité sacrale du prince se voit redoublée par une multiplication de blasons ducaux que surmontent les emblèmes dynastiques<sup>45</sup>. Ces commandes passées par le duc ont pour effet d'opérer un réajustement du modèle princier à hauteur de ses ambitions royales.

152

Par sa présence répétée, le portrait du bienheureux fait revivre inlassablement la fable princière derrière laquelle se tisse un véritable discours de sainteté dynastique. Autour de ce portrait s'instaure un dialogue avec les acteurs du rituel, assurant pour les fidèles une certaine forme de proximité avec le pouvoir ducal et une présence réconfortante encourageant les demandes d'intercessions en écho aux doléances adressées au prince. Cette présence rend surtout manifeste le rapport hiérarchique entre Dieu, le prince et les croyants. Dans ces conditions, le lien entre le souverain et ses sujets se présente comme scellé dans la communion des saints. Le duc Charles-Emmanuel I<sup>er</sup>, par l'usage votif de l'icône princière, s'applique indirectement à renforcer son autorité morale en la personnifiant sous les traits de la sainteté. Néanmoins, il demeure assez difficile de mesurer le degré d'adhésion à une telle entreprise de légitimation dont on ne peut évaluer que très imparfaitement le succès auprès de l'ensemble des populations, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du duché.

---

45 Voir l'exemple saxon étudié par Naïma Ghermani, « Le blason dans le portrait : d'une pratique dynastique à une pratique confessionnelle », dans Denise Turrel, Martin Aurelle, Christine Manigand, Jérôme Grévy, Laurent Hablot et Catalina Girbea (dir.), *Signes et couleurs des identités politiques du Moyen Âge à nos jours*, Rennes, PUR, 2008, p. 345-364.

## 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 éloquentesurvenue en 1585, celle du prince Herménégilde, suivie de sa canonisation par Urbain VIII en 1639. La légende de ce chef wisigoth du VI<sup>e</sup> siècle se prête à diverses interprétations, plus ou moins compatibles avec les prétentions absolutistes<sup>19</sup>. Herménégilde avait été mis à mort sur l'ordre de son père, le roi arien Léovigilde, en raison de sa conversion au « catholicisme ». L'évocation de ce martyr, souvent mis en scène dans les collèges jésuites d'Allemagne et de France, souleva des questions redoutables aussi longtemps que le souvenir des thèses tyrannicides demeura vivace.

180

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

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

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

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



## TABLE DES MATIÈRES

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

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

### Première partie

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

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

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

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

### Deuxième partie

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

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

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

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

### Troisième partie

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

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

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

184

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

#### CONTRE-POINT

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

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

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

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

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