



Sainteté catholique et sainteté protestante (XVIe-XVIIe siècles)

Yves Krumenacker

► **To cite this version:**

Yves Krumenacker. Sainteté catholique et sainteté protestante (XVIe-XVIIe siècles). 21e Congrès international des sciences historiques, Aug 2010, Amsterdam, France. halshs-00528313

HAL Id: halshs-00528313

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00528313>

Submitted on 22 Oct 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sainteté catholique et sainteté protestante (XVI^e-XVII^e siècles)

On a coutume de faire débiter la Réformation par la protestation de Luther contre le trafic des indulgences et donc, d'une certaine manière, contre le culte des saints. Ce serait une des différences principales entre protestantisme et catholicisme romain. Cette vision n'est évidemment pas fautive, et il n'est pas dans nos intentions de la remettre en question. Cependant, les oppositions ne sont sans doute pas aussi tranchées que ce que l'on pourrait penser, concernant la conception de la sainteté à l'époque moderne. C'est ce que nous voudrions montrer dans la communication qui suit.

La sainteté chez Luther et Calvin

On sait que le culte des saints, des images et des reliques a été rejeté par la totalité des réformateurs en raison de l'absence de tout fondement biblique et de sa contradiction avec le christocentrisme¹. La prédication de Luther sur la sainteté a été bien étudiée². Le réformateur de Wittenberg ne semble pas, dans un premier temps, remettre en cause la vénération des saints, mais seulement à lui donner sa juste place. Il dénonce en 1516 les abus : ne chercher qu'un avantage terrestre, sans se soucier de l'honneur de Dieu ; oublier que ce ne sont que des intercesseurs et leur faire davantage confiance qu'à Jésus-Christ ; ne pas songer à s'inspirer de leurs vertus ; croire à leur sujet à des faits inventés. De ce fait, le culte des saints n'est pas très différent des pratiques païennes. Au lieu de cela, il faudrait « chercher l'honneur de Dieu dans les saints et chercher à les imiter » ; s'il n'est pas interdit de les invoquer pour des biens temporels, il ne faut pas s'en contenter et il est préférable de suivre leur exemple et de demander d'abord la piété. Mais dans la mesure où leur rôle est seulement celui d'intercesseurs, les saints peuvent toujours être invoqués. En revanche, la vénération superstitieuse, par exemple de saint Sébastien, saint Valentin ou saint Christophe, est violemment combattue, notamment dans le *Commentaire sur les Dix Commandements* (1518).

¹ Carol Piper Heming, *Protestants and the Cult of the Saints in German-Speaking Europe, 1517-1531*, Kirksville, Truman State University Press, 2003.

² Marc Lienhard, « Les saints et la sainteté dans les prédications de Luther », in Matthieu Arnold (dir.), *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle) permanences et mutations de la prédication*, Paris, Cerf, 2006, p. 293-309. Voir aussi, du même auteur, « La sainteté et les saints », *Études Théologiques et Religieuses*, 1997, p. 375-387, qui reprend « La sainteté protestante », in Jean Delumeau (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. 8, Paris, Hachette, 1987, p. 16-21.

Ce n'est qu'en 1522, dans une lettre à Jean Lang, que Luther affirme avoir cessé de les invoquer, leur culte n'étant pas nécessaire, même s'il faut être patient avec ceux qui ont besoin d'eux. Dans ses prédications, cette année-là, il accepte qu'on demande aux saints de prier pour soi, comme on le demanderait à son prochain ; mais il multiplie les mises en garde contre les légendes à leur sujet, il déplore que le culte des saints fasse oublier les pauvres, les « saints vivants », il rappelle que les saints ont eu la même foi que nous, donnée par le Christ, et que c'est leur enseignement qui compte ; l'intercession d'un saint peut permettre d'arriver à la foi, mais un saint ne peut pas sauver celui qui n'a pas la foi. Tous ces dangers font que Luther préférerait qu'on supprime la Toussaint et, qu'en 1524, il se dresse contre la canonisation d'un évêque du XII^e siècle, Benno, car cela risque de détourner de la seule grâce de Dieu et que cela favorise les églises fastueuses.

En 1525, une postille de Carême explique ce que sont réellement des saints : Dieu, très souvent, leur fait traverser des épreuves, pour nous faire chercher la seule vraie consolation, le Christ. Les saints se trompent souvent, afin que nous ne mettions notre confiance qu'en la Parole de Dieu. Ils ne ressemblent en rien aux images merveilleuses qu'on a fait d'eux. Les saints, selon Luther qui se réfère à saint Paul, ce sont les chrétiens, qui sont saints par la Parole et la grâce de Dieu. Les véritables saints sont donc des vivants dont il faut s'occuper, qu'il faut servir, qui sont choisis par Dieu, et non des morts ou des gens qui veulent se sanctifier eux-mêmes par leurs œuvres.

La position de Luther est désormais fixée, et elle tend même à se durcir. L'invocation des saints est condamnée en 1528 dans *De la cène du Christ* et encore plus en 1530 dans *l'Épître sur l'art de traduire et sur l'intercession des saints*, où elle apparaît comme sans aucun fondement dans l'Écriture et donc comme une façon de tenter Dieu. Elle est même, dans les *Articles de Smalkalde* (1537), un « abus introduit par l'Antichrist », une idolâtrie qui détourne de l'honneur dû à Dieu³. Certes, affirme Luther, les saints peuvent intercéder pour nous, mais cela ne nous engage pas à les adorer ni à les invoquer. Il existe d'autre part une véritable communion aux saints défunts que sont surtout les personnages bibliques et notamment ceux qui prient dans le Psautier, car on connaît leur cœur et leur âme, on voit comment ils ont cru à la Parole de Dieu.

La sainteté, chez Luther, est donc, d'une certaine manière, banalisée, elle est le fait de tous les chrétiens qui mettent leur confiance dans le Christ, dans les promesses de Dieu. Mais les invoquer ou les adorer, c'est détourner de la foi en Dieu. Melancthon, en rédigeant

³ *Les Articles de Smalkalde*, II, 2, in André Birmelé, Marc Lienhard, *La foi des églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Paris-Genève, Cerf, Labor et Fides, 1991, p. 260-261.

l'article XXI de la *Confession d'Augsbourg*, de 1530, est plus conciliant, en rangeant le culte des saints dans la première partie, où les divergences avec Rome sont minimisées ; mais il indique que l'Écriture n'enseigne pas qu'il faut invoquer les saints et que le Christ est « seul médiateur et seul propitiateur, seul grand prêtre et seul intercesseur »⁴ ; on ne peut que méditer la mémoire des saints pour imiter leur exemple. Tous les hommes qui ont part à l'Évangile et aux sacrements participent d'ailleurs à « l'assemblée des saints »⁵. Mais l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* (1531) doit entrer davantage dans les détails, car la doctrine de l'article XXI a été réfutée. Melanchthon admet qu'il faut honorer les saints, car ils ont fait un bon usage des dons de Dieu, parce que nous sommes encouragés à affermir notre foi et parce qu'il faut imiter leur foi et leurs autres vertus ; il reconnaît que les saints prient pour nous. Mais il refuse fermement qu'on les invoque, car cela n'a aucun fondement scripturaire ; pire, invoquer les saints, c'est placer sa confiance en eux plus qu'en Christ et c'est faire d'eux des propitateurs, car on espère être sauvé par leurs mérites. De plus, l'invocation des saints a donné lieu à de multiples abus et elle est donc extrêmement dangereuse. Pourtant, concède-t-il, connaître la foi et les actes des saints pourrait être utile pour fortifier sa foi ou imiter leurs vertus⁶.

Calvin est au moins aussi radical dans sa condamnation du culte des saints. On connaît bien sa critique mordante des reliques, qui sont pour la plupart fausses et détournent du culte en esprit que l'on doit au Christ⁷. Les raisons théologiques de sa position sont clairement exposées dans l'*Institution de la Religion chrétienne*⁸. Elles reposent d'abord sur une condamnation des idoles et de toute image de dévotion qui ne peut qu'amener l'homme à la superstition⁹. Elles s'appuient surtout sur une réflexion sur la grâce, et particulièrement sur le Christ seul médiateur et seul intercesseur¹⁰. À partir de là, Calvin peut rejeter l'intercession des saints, qui entraîne à des erreurs (les saints auraient des attributions particulières) et à des superstitions. Il montre que l'Écriture ne prouve nullement l'intercession des saints et il conclut en traitant d'erreur et de sacrilège la prière et l'invocation des saints, qui seraient même de la superstition engendrée par l'incrédulité car cela nie la médiation de Jésus-

⁴ *Confession d'Augsbourg*, version latine, in *ibid.*, p. 56.

⁵ *Ibid.*, art 7, p. 46.

⁶ *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, art. XXI, in *ibid.*, p. 202-207.

⁷ Jean Calvin, *Avertissement très utile du grand profit qui reviendrait à la chrétienté, s'il se faisait inventaire de tous les corps saints, et reliques, qui sont tant en Italie, qu'en France, Allemagne, Espagne et autres royaumes et pays*, Genève, 1543 ; édition moderne : *Traité des reliques*, Genève, Labor et Fides, 2000.

⁸ Heribert Schützeichel, « Calvins Einspruch gegen die Heiligenverehrung », *Catholica Münster*, 1981, n° 2, p. 93-116.

⁹ *Institution de la Religion Chrétienne*, I, XI (édit. de 1560).

¹⁰ *Ibid.*, III, XX, 17-20.

Christ¹¹. Dans le *Catéchisme de l'Église de Genève* (1545), l'invocation des saints est interdite (leçon 34).

La tradition réformée est aussi sévère : dans le *Catéchisme de Heidelberg* (1563), « ceux qui cherchent leur félicité et leur salut auprès des saints » sont considérés comme reniant Jésus et l'invocation des saints ferait même perdre le salut¹². La *Confession helvétique postérieure* (1566) interdit les images des saints et refuse l'adoration, le service ou l'invocation des saints, car Jésus Christ est le seul médiateur ; la meilleure manière de leur rendre honneur, c'est de n'adorer que Dieu seul¹³.

Le culte des saints est donc refusé dans toutes les Églises issues de la Réformation, dès la fin des années 1520. Ce n'est pas qu'il n'existe pas de saints. Bien des personnages de l'Écriture sont qualifiés ainsi. Mais ils n'ont aucun pouvoir et ne doivent pas être invoqués. En réalité, ce sont plutôt les vivants qui ont droit au titre de saint, dans la mesure où la sainteté est le but de la vocation chrétienne¹⁴. Tous les élus de Dieu peuvent donc être considérés comme saints, sans hiérarchie entre eux, car leur sainteté ne dépend que de Dieu.

La persistance du modèle traditionnel

Évidemment, les choses ne sont pas aussi tranchées que le voudraient les théologiens. Jusque tard dans le XVI^e siècle, les visites faites dans les églises luthériennes d'Allemagne, en pays rhénan comme ailleurs, montrent que la vénération clandestine des saints reste un problème pour beaucoup de pasteurs, qui découvrent difficilement l'existence de pratiques condamnées, mais sans doute assez répandues¹⁵. On sait par exemple que, dans les duchés de Deux-Ponts et de Lichtenberg, en 1558, « on offre [...] des cierges à saint Wendel, on se courbe devant les images, dont celle de saint Cyrique » ; en 1576 on consulte encore des saints guérisseurs, comme saint Willibrod pour les enfants, saint Nicolas pour les morsures de chiens enragés, saint Antoine pour les malades, saint Marzolf dans les accouchements difficiles¹⁶. En Allemagne du Nord, plus de 150 prophètes luthériens rappellent de fort près

¹¹ *Ibid.*, III, XX, 21-27.

¹² *Catéchisme de Heidelberg*, questions 30 et 94, in Olivier Fatio (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 144 et 166.

¹³ *Confession helvétique postérieure*, in *ibid.*, p. 214-215.

¹⁴ Cf Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, III, VI, 2.

¹⁵ Bernard Vogler, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle (1556-1619)*, Lille, ANRT, 1974, p.815-839.

¹⁶ Bernard Vogler, *op. cit.*, p.1060.

les saints médiévaux, avec des visions, de longs jeûnes, des extases – la seule différence est qu'ils sont sous l'inspiration d'anges et non de saints¹⁷.

En pays calviniste, l'attachement aux saints semble aussi grand. Ainsi, bien des sujets de l'Électeur palatin se rendent, encore au XVII^e siècle, en pèlerinage dans des États voisins restés catholiques, comme au sanctuaire de Noth Gottes, près de Rüdesheim, tenu à partir de 1620 par les capucins, ou à Walldürn¹⁸. Les exemples ne manquent pas non plus aux Provinces-Unies. Les études de Willem Frijhoff montrent que les croyances protestantes aux miracles, aux visions célestes, ne manquent pas, au moins jusqu'au deuxième tiers du XVII^e siècle, et que des saints sont vénérés par les réformés pour leurs vertus thérapeutiques, même quand les images ou les édifices traditionnels ont disparu ; jusqu'au XVIII^e siècle, les pêcheurs de la région de Rotterdam font le tour des ruines de la chapelle de Sainte-Hellebrecht, à Kralingen, avant de partir au large¹⁹. Comme en Allemagne du Nord, on trouve des prophètes ayant des inspirations angéliques et présentant toutes les marques des saints médiévaux, chez les réformés comme chez les mennonites²⁰. Le sens du culte peut se modifier, une certaine forme de vénération n'en subsiste pas moins. Ainsi, à Amsterdam, la célébration de saint Nicolas, patron de la ville, persiste comme une fête urbaine, en écho aux rituels urbains médiévaux : le saint, refusé par l'Église réformée, reste le symbole de la cité pour la majeure partie de la population²¹. Apparaissent même de nouveaux saints : ainsi, une dévotion populaire entoure Eva Fliegen, la « miraculeuse vierge », une jeune hollandaise du début du XVII^e siècle qui a fait croire pouvoir vivre sans nourriture, à l'instar de nombreuses saintes médiévales, et dont des portraits ont été diffusés en Angleterre comme aux Provinces-Unies²².

¹⁷ Jürgen Beyer, « A Lübeck Prophet in Local and Lutheran Context », in Robert W. Scribner, Trevor Johnson (éd.), *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*, London, Palgrave Macmillan, 1996, p. 166-182.

¹⁸ Bernard Vogler, *op. cit.*, p. 1060-1061.

¹⁹ Willem Frijhoff, « Signs and wonders in seventeenth-century Holland », in *Embodied Belief. Ten Essays on religious culture in Dutch History*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2002, p. 137-152 ; id., « La fonction du miracle dans une minorité catholique : les Provinces-Unies au XVII^e siècle », *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 1972, p. 151-177.

²⁰ Gary K. Waite, « Anabaptist Anticlericalism and the Laicization of Sainthood. Anabaptists Saints and Sanctity in the Netherlands », in Jürgen Beyer, Albrecht Burkardt, Fred van Lieburg, Marc Wingens, *Confessional Sanctity (c. 1500 – c. 1800)*, Mainz, Philipp von Zabern, 2003, p. 178.

²¹ Willem Frijhoff, « Religious Life in Amsterdam's Golden Age », in *Embodied Belief. Ten Essays on religious culture in Dutch History*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2002, p. 17-38.

²² Alexandra Walsham, « Le Théâtre des jugements de Dieu ». Le providentialisme et la Réforme protestante dans l'Angleterre des XVI^e et XVII^e siècles », *Histoire Economie & Société*, 2003, p. 346. Voir la notice sur Eva Fliegen dans le *Online Dictionary of Dutch Women* : <http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/DVN/lemmata/data/Vlieg%28h%29en/en> (consulté le 1^{er} septembre 2010). L'anorexie sainte d'Eva Fliegen est en fait une supercherie ; mais l'important est que même les autorités politiques et religieuses aient pu y croire. Je remercie W. Frijhoff pour ses renseignements sur Eva Fliegen.

La Grande-Bretagne n'échappe évidemment pas à la persistance du culte des saints, comme de toutes les formes traditionnelles de piété²³. On place par exemple les bouvillons sous la protection de saint Beuno, à la fin du XVI^e siècle, à Clynnog dans le Caernarvonshire (pays de Galles). Les fontaines sacrées, placées sous la protection d'un saint, sont fréquentées pendant tout le XVII^e siècle. Il en est de même en Écosse, malgré la lutte incessante des autorités presbytériennes²⁴.

En France, dans les régions profondément protestantes que sont les Cévennes et le Languedoc, le recours aux saints thérapeutique reste important aux XVI^e et XVII^e siècles : vers 1600, des réformés de Ganges « adorent » Notre-Dame, et d'autres assistent des pèlerins venus demander à saint Pierre, patron de l'église du lieu, la guérison d'un enfant²⁵ ; un demi-siècle plus tard, des protestants d'Aigues-Mortes viennent chercher des reliques du général des Capucins, Innocent de Caltagirone, réputé saint²⁶. Prières faisant allusion à la Vierge et aux saints, pèlerinages, fontaines sacrées ne sont pas rares en Bas-Languedoc²⁷. Encore à l'extrême fin du XIX^e siècle, le pasteur De Felice pouvait témoigner : « J'ai connu des protestants qui faisaient des « voyages », c'est-à-dire des pèlerinages par procuration, pour obtenir la guérison d'une bête malade, que tel saint était censé guérir »²⁸. Une enquête orale faite dans les Cévennes, permettant de remonter au premier tiers du XX^e siècle, permet de retrouver des prières à la Vierge, à saint Pierre, saint Jean et saint Martin pour protéger les porcs²⁹.

Plus étonnant : à Bâle, en 1559, les magistrats doivent faire face à des rumeurs de vénération de l'anabaptiste David Joris. Le biographe anonyme de Joris a d'ailleurs construit la vie de son héros comme une vie traditionnelle de saint, tout événement biographique étant lu comme un signe de Dieu, avec des épisodes visionnaires et ascétiques rappelant les saints, et surtout les saintes, du bas Moyen Âge³⁰. Même à Genève et en pays bernois, le culte des saints persiste longtemps, de manière clandestine. Une visite pastorale effectuée en 1617 à

²³ Les exemples abondent dans l'ouvrage classique de Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York, C. Scribner Sons, 1971.

²⁴ Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 408-409.

²⁵ M. Oudot de Dainville, « Le Consistoire de Ganges à la fin du XVI^e siècle », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 1932, p. 464-485, et Raymond A. Mentzer, « La persistance de la « superstition » et de « l'idolâtrie » chez les protestants du monde rural », in *La Construction de l'identité réformée aux XVI^e et XVII^e siècles : le rôle des consistoires*, Paris, Champion, p. 99-117.

²⁶ A.D. Gard, H 928 (renseignement communiqué par R. Sauzet).

²⁷ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 422-423.

²⁸ Paul De Felice, *Les Protestants d'autrefois. Vie intérieure des Eglises. Mœurs et usages*, Paris, Fischbacher, t. 3, 1899, p. 194, n. 1.

²⁹ Philippe Joutard, « Protestantisme populaire et univers magique : le cas cévenol », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1977, p. 168.

Saint-Gingolph, en Savoie, révèle que beaucoup d'« hérétiques », sans doute genevois, font leur dévotion à saint Men³¹. En pays de Vaud, bien des maisons conservent des images de saints à une bonne place³².

Ces exemples, pris dans différents territoires réformés, luthériens ou calvinistes, n'ont pas une prétention d'exhaustivité. Ils se contentent de montrer que partout, malgré les refus des théologiens, la vénération traditionnelle des saints subsiste. Il est bien difficile de savoir dans quelle proportion, car ces pratiques sont toujours plus ou moins clandestines. La vénération a pu quelquefois changer de sens, en se transformant en culte urbain, presque « laïc », comme on l'a vu pour Amsterdam et comme c'est sans doute le cas dans de nombreux villages ou petites villes d'Allemagne ; elle n'en existe pas moins, y compris dans les formes les plus traditionnelles. Les croyances aux vertus thérapeutiques des saints, pourtant violemment combattues par tous les pasteurs, se maintiennent partout, au moins jusqu'au XVII^e siècle, mais on peut soupçonner qu'elles n'ont vraiment disparu que dans les dernières décennies.

Expliquer la longue durée de ce culte est délicat. On peut invoquer un besoin de l'homme à trouver des médiateurs entre ce monde et le sacré ; mais il faudrait déterminer si ce besoin est « naturel », ou si la séparation entre sacré et profane n'est pas elle-même une construction humaine. Elle existe, en tout cas, historiquement, à l'époque de la Réformation. Celle-ci, en interdisant l'invocation des saints, crée un vide que l'on comble par la transgression. Face à la peur de la maladie, de la mort, face à la stérilité, les mauvaises récoltes, etc., les saints apparaissent comme des médiateurs que la foi en la grâce seule ne peut remplacer.

Mais les saints ont aussi une fonction identitaire et ils s'inscrivent dans une culture traditionnelle, un système dévotionnel auquel participent aussi les processions, les pèlerinages, les célébrations liturgiques, mais aussi le calendrier religieux et les jours fériés qui en découlent. Il touche ainsi à la vie quotidienne des populations, à la sociabilité, à la représentation de la communauté (chaque paroisse, chaque métier est sous la protection d'un saint)³³. S'en détacher est sans doute difficile et les exemples ne manquent pas, dans le Sud de la France, de protestants allant dans les villages catholiques pour participer aux fêtes

³⁰ Gary K. Waite, « Anabaptist Anticlericalism... », art. cit., p. 163-180.

³¹ Charles-Marie Rebord, *Visites pastorales du diocèse de Genève-Annecy, 1411-1920*, Annecy, Abry, 1922, t. 1, p. 351-353.

³² Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 422.

³³ Carol Piper Heming, *Protestants and the Cult of the Saints in German-Speaking Europe, 1517-1531*, Kirksville, Truman State University Press, 2003 ; Bernard Vogler, *op. cit.*, p. 815-839.

votives³⁴. On peut noter d'autre part que les cantiques de Noël luthériens s'adressent volontiers à Marie et aux anges³⁵ : simples réminiscences ? invocations véritables ? Il est difficile de trancher, mais toujours est-il que cela facilite sans doute la persistance d'un culte des saints en milieu luthérien. À l'inverse de la Réforme zwinglienne qui a supprimé toutes les fêtes des saints, les luthériens, comme les anglicans, conservent toutes les fêtes relatives à des saints bibliques, et même quelquefois non bibliques. Les premiers sont célébrés par des prédications lors de célébrations, en territoire luthérien, alors que le *Prayer Book*, depuis 1549, propose des prières et des lectures particulières pour les saints. Des fêtes de saints, avec interdiction de travailler, sont maintenues dans le comté luthérien de Sponheim par une ordonnance de 1600³⁶. On trouve même des calendriers avec des saints traditionnels ainsi que des martyrs « pré-réformateurs » ou protestants, comme le *Kirchen calender* de Caspar Goltwurm (1559). En Brandebourg-Ansbach-Kulmbach, tout comme dans la région de Nuremberg, les autorités luthériennes ne parviennent pas, durant tout le XVI^e siècle, à supprimer les fêtes paroissiales qui honorent le saint protecteur local³⁷. La Toussaint ne disparaît d'ailleurs pas du calendrier anglican ni de celui de nombreuses Eglises luthériennes, même si elle est quelquefois déplacée (généralement au premier dimanche de novembre) et si elle prend le sens d'une commémoration de tous les morts ou de ceux de la congrégation, comme c'est le cas dans l'Église méthodiste.

Sur un plan plus matériel, en Scandinavie, les statues de saints ou les autels qui leur sont dédiés résistent au moins jusqu'à la guerre de Trente Ans : c'est le cas en 1590 dans de nombreuses églises de la province de Fyn (Danemark) ; vers 1620, les pèlerinages restent courants dans le Sud de la Norvège (et on en trouve encore, clandestins, jusqu'au XIX^e siècle). De nombreuses statues sont mentionnées, dans les années 1620, en Scanie et au Danemark³⁸. En Angleterre, si bien des statues et des images de saints ont été enlevées à la fin des années 1530 puis sous Édouard VI, beaucoup ont été restaurées sous Marie Tudor, puis ôtées à nouveau sous Élisabeth I^{ère}. Mais la cathédrale d'Exeter conserve des statues de saints, la cathédrale d'York possède encore en 1695 des reliques. Les églises anglicanes, aussi bien que luthériennes, gardent d'autre part généralement un nom de saint.

³⁴ Raymond A. Mentzer, « La persistance de la « superstition »... », art. cit.

³⁵ Hans Asmussen, Thomas Sartory, *Gespräch zwischen den Konfessionen*, Frankfurt, Fischer, 1959, p. 86, cité par Lienhard, « La sainteté et les saints », art. cit., p. 384.

³⁶ Vogler, *op. cit.*, p. 701.

³⁷ Scott Dixon, *The Reformation and rural society. The parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 114-116.

³⁸ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 418-420.

L'aménagement intérieur des églises n'a pas toujours radicalement changé. Dans le monde luthérien, l'iconoclasme n'a eu une certaine ampleur qu'en Allemagne du Sud. Dans le Palatinat comme dans le duché de Deux-Ponts, l'offensive contre les images ne débute qu'en 1556 et avance lentement, à cause de la résistance des fidèles et par peur des autorités d'être assimilées aux calvinistes. C'est pourquoi on trouve encore un local réservé aux saints en 1594 à Hosenbach et des fresques en 1598 à Roth ; le mouvement iconoclaste est même entièrement stoppé au début du XVII^e siècle dans le comté de Sponheim. Dans le margraviat d'Ansbach, un visiteur se plaint en 1567 qu'il n'y a guère de différence entre les églises papistes et les églises luthériennes. On trouve à la même époque, dans la région de Nuremberg, un saint Georges dans l'église de Weidenbach, un saint Léonard dans celle de Wirsberg, et de nombreux saints à Seibeldsdorf³⁹. Le calvinisme, dans le Palatinat comme à Deux-Ponts, est beaucoup plus radical, mais des résistances se manifestent jusqu'à la guerre de Trente Ans⁴⁰. L'Angleterre, on l'a déjà mentionné, n'a pas supprimé toutes les statues, et même pas les reliques, de ses églises.

Il faudrait aussi s'interroger sur les livres de piété, qui peuvent révéler des surprises. Ainsi, un des ouvrages les plus diffusés de Luther, les *Postilles* (sermons sur les épîtres et les évangiles), contient, dans une édition de 1530 mais dont des images se retrouvent jusque dans les années 1560 dans les éditions d'autres imprimeurs, une représentation de saint Jean-Baptiste avec une auréole, la Vierge intercédant auprès de Dieu ainsi que la Vierge avec une auréole aux noces de Cana et lors de l'annonciation⁴¹.

Vers de nouveaux modèles de sainteté ?

Bien que le protestantisme refuse l'invocation et le culte des saints, bien qu'il privilégie les « saints vivants », les chrétiens élus par Dieu, une hagiographie protestante s'est élaborée très tôt.

Luther en est la figure centrale, mais aussi les martyrs pour la foi. La vénération médiévale pour les saints se porte rapidement sur Luther, représenté comme un moine, un docteur ou un prophète. Vers 1556, il apparaît même comme un saint patron, présentant à

³⁹ Scott Dixon, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁰ Vogler, *op. cit.*, p. 564-572.

⁴¹ Martin Luther, *Auslegung des Episteln und Evangelien von Advent an bis auff Ostern*, Wittenberg, Hans Lufft, 1530 ; cette iconographie est analysée par Marion Michalet, *L'image au temps de la Réforme luthérienne. Étude de sermonnaires illustrés du XVI^e siècle, les Postilles de Luther*, mémoire de master 2 (sous la direction d'Y. Krumenacker), Université Lyon 3, 2006.

Dieu la famille de son prince, et des chaires sculptées l'ajoutent aux quatre évangélistes⁴². Mais on trouve des images de Luther très tôt : 89 images gravées différentes pour le seul début des années 1520, certains de ces portraits étant réputés incombustibles⁴³. Le plus célèbre est certainement le portrait de Baldung, sur la page de titre des *Acta et res gestae D. Martini Lutheri* publiées à Strasbourg en 1521, où Luther est représenté auréolé d'un nimbe avec la colombe du Saint-Esprit. On sait que de telles images, particulièrement nombreuses (près de 500 portraits de Luther ont été réalisés de son vivant), ont été invoquées comme des images saintes, ont été réputées pour leurs vertus thérapeutiques ou ont servi comme talismans – certes, contre la volonté des autorités religieuses, et même si Luther n'est jamais représenté comme intercesseur. Molanus prétend même, et cela semble vraisemblable, que certains portent des images de Luther accrochées à leur bonnet⁴⁴. À Hof, dans le margraviat d'Ansbach, on note en 1589 qu'un pasteur est né le 18 février 1546, « date de la mort de saint Luther »⁴⁵.

Les premiers biographes de Luther le peignent avec les traits des saints traditionnels : Rabus, en écrivant *Der Heiligen außewöhlten Gottes Zeügen, Bekennern und Martyrern [...] warhaffte Historien* (1556), présente Luther comme le principal témoin, confesseur et martyr de son temps ; Spangenberg, dans des sermons commencés en 1562, en fait un martyr qui a souffert pour confesser la vraie foi ; Mathesius, dans des sermons de 1562 à 1564, insiste plutôt sur son rôle prophétique et apostolique, au point de prédire le futur. Aussi Lappaeus, en 1578, peut-il publier les *Véritables prophéties du pieux prophète et saint homme de Dieu*, ouvrage réédité en 1592 par Neander qui indique que Luther possédait le don de prophétie, à l'instar des prophètes de l'Ancien Testament⁴⁶. Dès 1522 on trouve également des hymnes et des chants spirituels à Luther, de Michael Stiefel, puis, au moment de sa mort en 1546, des hymnes de Schrot, Petsch, Alber et Kettner ; d'autres compositions apparaissent une vingtaine d'années plus tard, et on en trouve jusqu'à la fin du siècle⁴⁷.

Certes, Luther n'est jamais désigné expressément comme un saint, ce n'est qu'un témoin de l'Évangile, un modèle dont il faut retenir le message et non invoquer la personne. Mais on a de nombreux exemples d'épitaphes, de monuments à Luther ; et le fait qu'on le

⁴² Robert W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge, 1981, p. 14-36.

⁴³ Robert W. Scribner, « Incombustible Luther : The Image of the Reformer in Early Modern Germany », *Past and Present*, 1986, p. 38-68.

⁴⁴ Johannes Molanus, *De Historia SS. Imaginum et picturarum pro vero earum usu contra abusum*, trad. et comm. Par François Boespflug, Olivier Christin et Benoît Tassel, Paris, Cerf, 1996, t. 1, p. 293.

⁴⁵ Scott Dixon, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁶ Robert Kolb, *For all the saints : Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*, Mercer University Press, Macon GA, 1987, p. 103-124.

trouve sur de nombreuses images, sur des vitraux, qu'on érige des statues de lui, que ses écrits soient sans cesse publiés, qu'on fasse des florilèges et des chaînes de ses paroles, qu'il soit invoqué comme une autorité, tout cela fait de lui un homme pourvu d'une stature religieuse et de pouvoirs exceptionnels ; non un saint faiseur de miracles, mais un instrument de Dieu pour accomplir son œuvre et rétablir l'Évangile, un « saint vivant ». D'autres réformateurs sont également célébrés, comme Melanchthon ou Agricola, dont il n'est pas rare de trouver des statues dans des églises luthériennes. Un théologien comme Jakob Andreae (1528-1590) n'est pas loin d'être considéré comme un saint et sa biographie rédigée par son fils Johan Valentin ressemble fort à une hagiographie⁴⁸.

Un autre « quasi-saint » luthérien apparaît un siècle plus tard, Gustave-Adolphe de Suède. Des écrits et des gravures le présentent comme un envoyé de Dieu qui réalise les prophéties de l'Ancien Testament, un roi-Christ, un roi-prêtre⁴⁹, et les polémistes catholiques attaquent les images du roi accompagnées de prières. Ainsi, une feuille éditée à Nuremberg en 1631, la *Salutatio quotidiana*, destinée à être collée chez soi sur un mur, présente un portrait de Gustave-Adolphe avec une prière qui lui est adressée, ainsi qu'une exhortation à Dieu pour qu'il protège son envoyé ; on est là très proche des images pieuses catholiques des saints intercesseurs⁵⁰. Une tentation analogue, en terre calviniste, mais qui va moins loin, existe aux Provinces-Unies avec les princes d'Orange, dont les prédicants présentent la geste à la lumière de la Bible. Teelinck, après l'échec du coup d'État de 1650, fait de Guillaume II une figure inspirée par la vie du Christ. En 1666, les prédicants considèrent Guillaume III comme un sauveur du peuple batave, l'équivalent du Messie des juifs⁵¹. Et il est difficile de ne pas être troublé, en voyant dans la Nieuwe Kerk d'Amsterdam, le monument funéraire de l'amiral Michel de Ruyter, en forme de retable, à l'emplacement du grand autel des églises catholiques, et ses restes dans un caveau situé juste en dessous, c'est-à-dire dans l'endroit considéré par les catholiques comme le plus saint, celui où l'on trouve les reliques ; est-on vraiment sûr que, pour les populations, il n'y a pas de confusion, avec ce dispositif, entre un grand homme et un saint ?

⁴⁷ *Ibid.*, p. 125-127.

⁴⁸ Jill Raitt (éd.), *Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland and Poland, 1560-1600*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1981, p. 53.

⁴⁹ Pärtel Piirmäe, « Just War in Theory and Practice : The Legitimation of Swedish Intervention in the Thirty Years War », *The Historical Journal*, 2002, p. 499-523.

⁵⁰ Franck Muller, « L'abolition du culte des saints et de la Vierge dans le protestantisme et ses conséquences iconographiques », in Matthieu Arnold, Rolf Decot, *Frömmigkeit und Spiritualität / Piété et Spiritualité*, Mainz, Philipp von Zabern, 2002, p. 126.

⁵¹ Charles-Edouard Levillain, *Vaincre Louis XIV. Angleterre – Hollande – France. Histoire d'une relation triangulaire 1665-1688* Seyssel, Champ Vallon, 2010, p. 108.

La différence entre luthériens et calvinistes a souvent été notée. Les portraits de Calvin sont en effet rares⁵². Bolsec, pourtant, prétend que les portraits de Calvin se trouvent partout à Genève et que son image est « portée au col de certains fols et femmes », affirmation polémique problématique, car on n'a pas retrouvé de telles images ; mais Viret se plaint, en 1555, qu'on a porté à Berne les portraits de Calvin, de Farel et de lui-même, ajoutant : « nous nous serions fait peindre pour être adorés ». Un épisode significatif des relations complexes entre la Réforme radicale et l'image a lieu quelques années plus tôt : l'Anglais Christopher Hales cherche à obtenir, en 1550, des portraits des réformateurs zurichois, Zwingli, Pellikan, Bullinger, Gwalther et Bibliander, et d'Æcolampade. Mais on lui répond « qu'il existe un danger qu'une fenêtre d'idolâtrie soit ainsi ouverte. » Bien plus tard, en 1598, un gentilhomme savoisien, le sieur d'Avully, reproche à Bèze d'avoir chez lui des portraits de Calvin, Martyr, Musculus et d'autres, dont lui-même ; Bèze doit se justifier en distinguant les images qui incitent à la superstition et celles qui rappellent la mémoire et les vertus des grands hommes ; images utiles, dans ce cas, que Bèze a propagées en éditant en 1581 les *Vrais portraits des hommes illustres* : l'image légitime est celle qui conserve le souvenir des défunts, afin que le message divin dont ils étaient l'interprète puisse rester vivant chez leurs successeurs⁵³. Mais les attaques de Bolsec, l'indignation de Viret, les dénégations de Bèze montrent bien que le partage entre souvenir des défunts et invocation des saints – idolâtrie en langage protestant – est mince.

Un autre type de « saint » peut être représenté par les martyrs. Toutes les branches du protestantisme ont constitué des martyrologes. On trouve même chez les anabaptistes des *Marterlieder* dus à Blaurock, alors qu'il était en prison en 1529, le *Het Offer des Herren* publié en 1562, puis le plus célèbre *Märtyrerspiegel* de Thielemann Jansz van Braght (1660)⁵⁴. Du côté luthérien, on doit indiquer l'œuvre de Rabus, déjà mentionnée ; on peut ajouter que la fin de la guerre de Trente Ans voit se développer le genre des drames martyrologiques, comme *Catherine de Géorgie* d'Andreas Gryphius (1657)⁵⁵. L'Angleterre a vu naître les *Acts and Monuments* de John Foxe (1559 pour la 1^{ère} édition), dans lesquels le nombre de gravures représentant les martyrs croît à chaque édition. La France connaît le *Livre*

⁵² Émile Doumergue, *Iconographie calvinienne*, Lausanne, Bridel, 1909 ; quelques portraits ont été retrouvés depuis, mais en très petit nombre.

⁵³ Olivier Christin, « Mort et mémoire : les portraits de réformateurs protestants au XVI^e siècle », in *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 117-130.

⁵⁴ Nicole Grochowina, « 'Het Offer des Herren'. Das Martyrium als Heiligenideal niederdeutscher Täufer um 1570 », in Jürgen Beyer, Albrecht Burkardt, Fred van Lieburg, Marc Wings, *Confessional Sanctity (c. 1500 – c. 1800)*, Mainz, Philipp von Zabern, 2003, p. 65-80.

des Martyrs de Jean Crespin, publié une première fois en 1554, complété par l'auteur puis par Simon Goulart dans différentes éditions, dont la dernière est de 1619⁵⁶. On sait que ce livre a connu différents titres, dont l'*Histoire des vrais témoins de la vérité de l'Évangile qui de leur sang l'ont signée*, car l'identification des personnes mortes pour leur foi avec les martyrs célébrés par l'Église catholique gênait.

Une comparaison avec le *Théâtre des cruautés des hérétiques de notre temps* de Richard Verstegan (1587) s'impose. Cette œuvre catholique militante répond aux martyrologes protestants de Crespin et de Foxe, avec la même manie comptabilisatrice et l'établissement de totaux en marge. Mais, chez Foxe, si les supplices sont abondamment représentés, les gravures montrent des martyrs tendant les bras au Ciel ou joignant les mains, en prière, avec une parole dans un phylactère demandant à Jésus de recevoir leur âme : c'est le message qui compte, plus que le corps torturé, très présent en revanche chez Verstegan. Quant aux calvinistes français, ils ne montrent généralement pas leurs martyrs, mais transcrivent leurs paroles édifiantes. Il n'y a pas d'image chez Crespin, en dehors d'un frontispice assez schématique, car il ne faut pas risquer l'idolâtrie. Les huguenots réfugiés Perrissin et Tortorel, dans leurs *Quarante Tableaux ou Histoires diverses* mettent en scène des « fidèles persécutés », mais en plan lointain : c'est l'effet de foule qui est valorisé, on glorifie le peuple élu, non quelques héros. De son côté le protestant liégeois Théodore de Bry réplique aux catholiques non par des martyrs protestants, mais en faisant un détour par l'Amérique où ce sont les Indiens d'Amérique qui prennent la place des huguenots persécutés⁵⁷. On trouve également des martyrs, en grand nombre, dans *Les Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné (1616), qui s'inspire d'ailleurs de Crespin. Ils forment un cortège céleste guidé par les anges vers le Paradis, où ils seront glorifiés. Leur courage et leur foi sont toujours magnifiés ; mais, surtout, ils cherchent jusqu'au bout à prêcher la Parole de Dieu ; leur martyre est d'abord une prédication⁵⁸. Ce sont bien des témoins, des modèles, non des intercesseurs.

Pourtant, comme dans les cas de Luther, de Gustave-Adolphe ou des princes d'Orange, une ambiguïté subsiste, surtout du côté de la réception. Pour le livre de Crespin, c'est le titre d'*Histoire des martyrs* qui s'est imposé, suggérant une continuité avec les

⁵⁵ Peter Burschel, « Leid und Heil. Gryphius 'Catharina von Georgien' in frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive », in Matthieu Arnold, Rolf Decot, *Frömmigkeit und Spiritualität...*, op. cit., p. 99119.

⁵⁶ Jean-François Gilmont, *Jean Crespin, un éditeur réformé du XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1981.

⁵⁷ Franck Lestringant (éd.), Richard Verstegan, *Le Théâtre des Cruautés*, Paris, Chandeigne, 1995. Voir aussi, du même, *Lumière des martyrs. Essai sur les martyres au siècle des réformes*, Paris, Champion, 2004. Sur Tortorel et Perrissin, voir aussi Philip Benedict, *Graphic History : The « Wars, Massacres and Troubles » of Tortorel and Perrissin*, Genève, Droz, 2007.

martyrs anciens et, même si ce n'est pas voulu, avec leurs usages. En Angleterre, on révère les martyrs exaltés par John Foxe dans ses *Acts and Monuments*. Leur identité est consignée au jour de leur martyre, remplaçant ainsi le calendrier traditionnel des saints, au risque de prolonger simplement l'hagiographie médiévale. Mais surtout, lire leurs supplices, contempler les images qui montrent leur mise à mort, c'est se rendre visible une imitation du sacrifice du Christ : pas une réitération, ni un geste à valeur expiatoire, mais, malgré tout, la révélation en la chair des martyrs de la divinité. Comme les saints, les martyrs permettent d'appréhender le sacré, de rendre visible la grâce de Dieu⁵⁹.

Récapitulons : en protestantisme, s'il n'y a pas de saint au sens catholique dans la mesure où il n'y a pas de médiateur ou de coopérateur au Salut entre Dieu et les hommes ; tout croyant, inversement, peut être saint par le Christ, en étant rendu conforme au Christ. La sainteté, évacuée par la théologie, réapparaît sur le plan éthique. Elle est comprise comme chemin de sanctification, comme aspiration à la perfection. La sainteté protestante se concrétise alors dans des figures éthiquement exemplaires. Les saints sont des exemples, des témoins confessants qu'on n'invoque plus mais qui sont des références⁶⁰. C'est le cas, entre autres, des huguenots condamnés pour leur foi aux galères : en évoquant Louis de Marolles, condamné en 1686, à 63 ans, Isaac Jaquelot n'hésite pas à écrire : « Quel trésor de consolations et d'instructions ne seroit-ce pas à tous les fidèles, si on avoit les pensées, les méditations, les prières, les entretiens de cette sainte Ame avec son Dieu, pendant les cinq années où son corps demeura enseveli⁶¹ ». Il parle ailleurs, toujours à propos de Marolles, d'un « saint homme »⁶².

L'insistance sur la nécessité d'une vie sainte, sur les « saints vivants », le glissement vers l'éthique, par conséquent, est une des caractéristiques du discours protestant sur la sainteté. En théorie, pour Luther comme pour Calvin, tous les chrétiens sont des saints. Mais, pour des congrégations comme les anabaptistes ou les méthodistes, des saints « particuliers »

⁵⁸ Elliott Forsyth, *Les Tragiques d'Agrippa d'Aubigné et la Réforme protestante en France au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 2005 ; Franck Lestringant, *La Cause des martyrs dans Les Tragiques d'Agrippa d'Aubigné*, Mont-de-Marsan, Editions Interuniversitaires, 1991.

⁵⁹ Isabelle Fernandes, « Des images et des lettres : l'iconographie dans le martyrologe anglais de John Foxe », in M. Couton, I. Fernandes, C. Jérémie, M. Vénuat (éd.), *Pouvoirs de l'image aux XV^e, XVI^e et XVII^e siècles. Pour un nouvel éclairage sur la pratique des Lettres à la Renaissance*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009, p. 219-237.

⁶⁰ Gottfried Hammann, « Sainteté et martyre selon la tradition protestante », in Pierre Centlivres (dir.), *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Neuchâtel/Paris, Éditions de l'Institut d'ethnologie, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, p. 27-67.

⁶¹ [Isaac Jaquelot], *Histoire des souffrances du bien-heureux martyr, Mr Louis de Marolles, conseiller du Roi, receveur des consignations au Bailliage de Sainte-Menehould en Champagne*, La Haye, François L'Honoré, 1699, p. 146, cité par Ruth Whelan, « Représentation de soi, représentation de l'autre dans les récits des galériens pour la foi », *Institut d'histoire de la Réformation, bulletin annuel*, XXIX (2007-2008), p. 56.

se dégagent de ces saints « ordinaires ». En dehors de ces cas, le discours sur la sainteté est plutôt un discours sur la sanctification de la vie. Cela apparaît clairement, par exemple dans les sermons funéraires anglais⁶³ : conformément à l'enseignement de William Perkins, une bonne vie et une bonne mort sont les marques extérieures les plus sûres du salut ; cela explique l'insistance sur les vertus et les œuvres, particulièrement marquée dans le sermon funèbre de Thomas Reynell (1618) par le pasteur « puritain modéré » John Preston : Reynell était un bon magistrat, ayant sagesse, humilité, crainte de Dieu, haine de Mammon, amour de la vérité, amour du prochain (cf Exode 18.21 et Deutéronome 1.13) ; il obéissait aux deux tables de la Loi, en s'acquittant de ses devoirs envers Dieu comme de ses obligations envers son prochain. Le sermon funèbre, comme tout discours sur la sainteté, devient ainsi un outil de la pastorale.

Que conclure de ces brèves remarques sur la sainteté protestante ? Même si l'enseignement théologique la banalise et la laïcise en faisant de tous les chrétiens des saints, il est évident, surtout dans certaines confessions, que certains le sont plus que d'autres. Il n'en reste pas moins que, bien plus que dans l'Église romaine, les saints proviennent de toutes les catégories sociales, sans que soient privilégiés les « clercs », ils peuvent être des hommes autant que des femmes et ils sont souvent mariés. D'autre part, ce sont généralement des saints vivants, conformément à l'enseignement voulant qu'on se soucie d'eux avant de se préoccuper des morts ; mais il y a des exceptions, la plus éclatante étant Luther lui-même.

D'autres aspects différencient en principe considérablement la sainteté protestante de la sainteté catholique. Il n'y a théoriquement pas de prières d'intercession, pas de culte des saints, pas de reliques, pas de chapelle érigée à l'emplacement de miracles. Les saints sont des modèles, des exemples, et rien de plus. Il faut cependant être prudent dans ces affirmations, car les exemples donnés plus haut montrent la persistance des critères de la sainteté médiévale pendant toute la période moderne dans les pays protestants, et d'une piété populaire qui continue à recourir aux pratiques traditionnelles, notamment thaumaturgiques, envers les saints. Entre le modèle et le saint au sens catholique, la différence est nette théologiquement, mais souvent beaucoup plus floue quand on examine les comportements concrets.

⁶² Ruth Whelan, art. cit., p. 63.

⁶³ Paula Barros, « L'image visible des grâces invisibles : Rhétorique de l'éloge et stratégies de l'écart dans les sermons funèbres protestants, c. 1600-1640 », Revue LISA/LISA e-journal [Online], Vol. VI – n° 3 | 2008, URL : <http://lisa.revues.org/index373.html> (consulté le 28 décembre 2009).

L'évolution catholique

Il faut cependant aller plus loin et ne pas limiter la relativisation de la fracture confessionnelle à des survivances de la piété catholique. L'étude de l'évolution de la doctrine et des pratiques catholiques permet en effet de voir d'autres similitudes.

Les critiques des humanistes, puis des protestants, contre les saints légendaires et les faits douteux qui se sont glissés dans les vies des saints ont porté leurs fruits. Une « épuration » a eu lieu, afin d'éliminer ceux dont la réalité n'est pas prouvée, ou au moins de les reléguer aux marges de l'espace sacré, au profit de la Vierge Marie, des apôtres ou des saints de la Réforme catholique⁶⁴. Des *Acta sanctorum* passés au crible de la critique historique sont élaborés, notamment par les mauristes et surtout les bollandistes, qui n'hésitent pas à remettre en cause les traditions, comme celle de l'attribution de la règle du Carmel au prophète Élie, tandis que d'autres, comme le docteur gallican Jean de Launoy, s'attaquent à l'origine apostolique de nombreuses Églises⁶⁵. La Congrégation des Rites elle-même, instituée par Sixte V en 1588, met en œuvre une lourde procédure, de plus en plus rigoureuse, avec une réglementation précise élaborée essentiellement entre 1628 et 1642, et l'interdiction des canonisations populaires (1625)⁶⁶. On peut y voir une réaction face aux abus dénoncés par les protestants, même s'il n'y a aucune concession sur la théologie de la sainteté, et si les canonisations populaires, non reconnues, se maintiennent, de même que les cultes à des saints désormais mis à l'écart ; mais on a vu, dans ce dernier cas, que même les protestants n'y échappent pas.

Sur la question des martyrs, on peut également voir une réaction à l'œuvre des réformés. L'Église catholique en effet ne vénère pas immédiatement les victimes des violences protestantes : Thomas More ou les martyrs de Gorkum (des religieux massacrés en 1572 par les Gueux de mer) n'ont été canonisés qu'aux XIX^e et XX^e siècles. En réalité, il est probable que la reviviscence des martyrs catholiques soit une réponse aux martyrologes protestants, au point qu'on peut parler d'une « guerre des martyrs », illustrée notamment par Verstegan, catholique anglais chassé par la Réforme anglicane, qui circule ensuite entre

⁶⁴ Pour un exemple local : Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence (XVI^e-XX^e siècles). Cultes, Images, Confréries*, Paris, Cerf, 1994.

⁶⁵ Paul Peeters, *L'œuvre des Bollandistes*, Bruxelles, Palais des Académies, 1961 ; Jacques Grès-Gayer, « L'électron libre du gallicanisme : Jean de Launoy (1601-1678) », *Revue de l'Histoire des Religions*, 2009, p. 517-543.

⁶⁶ Yves Poutet, « La sainteté d'après le Droit canon et les normes en usage pour les causes de béatification, du concile de Trente à nos jours », in *Histoire et sainteté, Cinquième rencontre d'histoire religieuse à Angers et Fontevraud 1981*, Angers, 1982, p. 53-64.

Rome, Anvers et Paris⁶⁷. Le jésuite Antonio Possevino aurait voulu lui aussi répondre au martyrologe de Crespin, mais le projet a été abandonné.

Les canonisations de l'époque moderne permettent à la Réforme catholique de s'auto-célébrer. C'est le cas avec saint Charles Borromée, en 1610, et plus encore avec les quatre nouveaux saints de 1622, Ignace de Loyola, François Xavier, Philippe Neri et Thérèse d'Avila (la canonisation, le même jour, de saint Isidore, a une signification différente, consacrant le rôle de l'Espagne dans la catholicité). Mais la célébration du jubilé de la Réformation, en 1617, qui n'est pas loin de « canoniser » les héros de la Réformation, Luther en tête, a un but similaire.

L'évolution de la représentation des saints est elle aussi significative. Les saints apparaissent presque toujours en lien avec Dieu, dans des scènes d'extase, d'apparition divine, quelquefois de martyre. Les miracles sont rares. L'essentiel est de montrer des moments de la vie du saint. On tâche ainsi d'éviter ainsi les superstitions qui prêtent au saint un pouvoir quasi divin ; le pouvoir d'intercession n'est pas nié, loin de là, dans ces représentations, c'est plutôt l'aspect thaumaturgique qui est combattu ; d'autre part, l'enseignement doit viser à bien distinguer le saint de son image, et les scènes sont généralement très animées, de façon à s'opposer à la dévotion à l'effigie du saint⁶⁸. Le saint apparaît donc plutôt comme un modèle. C'est pourquoi l'Église élève sur les autels quelques évêques, surtout des religieux et des religieuses et notamment ceux qui fondent un ordre, c'est-à-dire ceux qui représentent le mieux la prise en main de la Réforme catholique, et l'idéal de vie qui est privilégié, beaucoup aussi de martyrs et de missionnaires. Une particularité française est le nombre relativement important de femmes parmi les saints. Les simples prêtres, les laïcs, surtout s'ils sont mariés, sont peu représentés⁶⁹.

On en arrive à des conclusions similaires en analysant le développement des confréries. À côté de celles qui sont sous la protection d'une personne divine, qui honorent le Saint-Sacrement ou qui se réfèrent aux fins dernières, les confréries de saints sont très nombreuses. Or leur caractère dévot s'accroît pendant toute la période moderne avec, dans leurs statuts, la mention d'exercices de piété, de confessions et de communions plus fréquentes, de prières confraternelles. Ainsi, « le saint [...] semble abandonner progressivement son rôle de protecteur pour devenir un modèle, comme dans les congrégations mariales et autres confréries dévotes où le confrère choisit tous les mois le saint

⁶⁷ Franck Lestringant (éd.), Richard Verstegan, *Le Théâtre des Cruautés*, Paris, Chandeigne, 1995.

⁶⁸ Marc Venard (dir.), *Histoire du Christianisme*, t. 9, Paris, Desclée, 1997, p. 1037-1038.

⁶⁹ Éric Suire, *La Sainteté française de la Réforme catholique (XVI^e-XVIII^e siècles) d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001.

qu'il s'efforcera d'imiter. »⁷⁰ ; ceci est cependant en partie contredit par les images de confréries, qui privilégient toujours le saint tutélaire protecteur. Il n'en reste pas moins qu'on va dans le sens du modèle, de l'exemple à suivre, ce qui correspond assez bien à l'image protestante du saint – à ceci près que le saint-modèle catholique reste aussi un intercesseur.

Pour les prédicateurs français, au XVII^e siècle, tout chrétien doit marcher vers la sainteté, véritable finalité de la vie humaine, et, pour cela, imiter les saints. Rancé, surtout, insiste sur la fonction de modèle qu'ont les saints⁷¹. La littérature hagiographique, dont on peut dresser une chronologie assez précise pour la France : démarrage dans les années 1620, très grand engouement dans les années 1640-1670, puis baisse jusqu'à la fin du XVII^e siècle et reprise dans les années 1720, définit elle aussi des modèles de sainteté : appel au martyr et apostolat missionnaire (François Xavier), sainteté épiscopale (Charles Borromée, François de Sales) érémitisme (Benoît Labre), sainteté du religieux, sainteté féminine (avec l'idée de réparation) ; et des modèles minoritaires, comme la sainteté laïque⁷².

Bien entendu, pour beaucoup de fidèles, le saint n'est pas qu'un modèle, c'est d'abord un homme, une femme, disposant de pouvoirs surnaturels, ce qui permet à ceux qui le prient d'éviter les malheurs de l'existence ; aussi existe-t-il une multitude de personnes « en réputation de sainteté », vénérées déjà pendant leur vie, aux obsèques desquelles on accourt, dont on cherche à obtenir des reliques et que l'on prie dans l'espoir de miracles⁷³. La quête du miracle est en effet très répandue, s'intégrant dans toute une série de recours « superstitieux » pour obtenir la guérison⁷⁴. Mais l'Église se méfie de cette sainteté « populaire » et les procès de canonisation, à partir de 1588, sont de plus en plus méfiants envers la *fama sanctitatis*, nécessaire pourtant pour être élevé sur les autels. Elle examine soigneusement les vertus du postulant à la canonisation (humilité, patience, obéissance et, de plus en plus, charité) et, surtout dans le cas des femmes, les expériences mystiques ; mais les vertus sont toujours premières, car fruits de la grâce sanctifiante selon saint Thomas⁷⁵. Au total, pour prendre l'exemple du royaume de Naples entre 1540 et 1750, sur 105 personnes ayant eu une

⁷⁰ Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 256-269 (p. 263 pour la citation).

⁷¹ « La sainteté chez quelques prédicateurs français du XVII^e siècle », *Rives méditerranéennes* (Consulté le 09 juillet 2010). URL : <http://rives.revues.org/158>

⁷² Éric Suire, *La Sainteté française de la Réforme catholique...*, *op. cit.*

⁷³ « Qu'est-ce qu'un saint ? », *Rives méditerranéennes* (Consulté le 09 juillet 2010). URL : <http://rives.revues.org/155>

⁷⁴ Albrecht Burkardt, *Les Clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII^e siècle en France*, Rome, École Française de Rome, 2004.

⁷⁵ Christian Renoux, « De l'extase à l'autel. Sainteté, mystique et mort dans l'Italie baroque », *Revue de l'histoire des religions*, 1998, p. 91-115 ; id., « Discerner la sainteté des mystiques », *Rives méditerranéennes* (Consulté le 09 juillet 2010). URL : <http://rives.revues.org/154>.

réputation de sainteté, il n'y a encore aujourd'hui que 6 saints reconnus et 7 bienheureux⁷⁶. Ces exigences romaines qui mettent en avant la vertu des saints permettent évidemment plus facilement de les présenter comme des modèles.

Au terme de ce survol, il serait présomptueux de prétendre avoir répondu à la question, posée lors d'un colloque récent, de la pertinence de la catégorie confessionnelle pour la question de la sainteté⁷⁷. Quelques points apparaissent néanmoins clairement. Sur le plan théologique, les différences sont considérables, d'autant que l'Église catholique ne cède rien sur le pouvoir d'intercession des saints et défend totalement la légitimité du culte. Elle se montre toutefois soucieuse d'éviter toute idolâtrie, toute confusion entre la dévotion à un saint intercesseur et la dévotion à son image, elle veut éliminer les légendes douteuses et, surtout, elle cherche à mettre en avant le Christ plutôt que la cour céleste.

Ce faisant, elle insiste davantage sur le rôle de modèle que doit avoir le saint et, par conséquent, sur la moralisation de la vie des fidèles en imitation des saints. Sur ce plan, elle est très proche du discours protestant sur les « saints », sur les héros de la foi mis en avant pour servir d'exemple à l'ensemble des chrétiens. Il semble qu'il y ait là une tendance de fond qui transcende les clivages confessionnels. Il est vrai que la fonction du saint catholique ne se limite pas à cela, contrairement à celle du héros protestant ; mais, comme nous l'avons vu, on passe assez facilement, en pays luthérien surtout, mais pas uniquement, du héros de la foi au saint, au sens traditionnel du terme.

Le rôle protecteur et thaumaturgique des saints tend à devenir secondaire dans les discours catholiques et il est complètement refusé par la théologie protestante. Il reste cependant important pour les fidèles de la religion romaine, mais aussi, ce qui peut paraître plus surprenant, pour nombre de protestants qui restent ainsi attachés à la piété traditionnelle pendant plusieurs dizaines d'années, voire plusieurs siècles. La rupture n'est donc pas aussi totale que ce qu'une lecture confessionnelle, attentive aux seuls textes théologiques, pourrait laisser penser.

Yves Krumenacker
Institut Universitaire de France
Université de Lyon (Lyon 3)
UMR 5190 LARHRA, équipe RESEA

⁷⁶ Jean-Michel Salmann, *Naples et ses saints à l'époque baroque (1540-1750)*, Paris, PUF, 1994.

⁷⁷ Jürgen Beyer, Albrecht Burkardt, Fred van Lieburg, Marc Wingens, *Confessional Sanctity (c. 1500 – c. 1800)* ; voir surtout les « Concluding reflections and questions for the future » de Willem Frijhoff, p. 374-386, notamment p. 384.