Zeitschrift: Cahiers d'archéologie romande

Herausgeber: Bibliothèque Historique Vaudoise

Band: 143 (2013)

Rubrik: Le patrimoine funéraire vaudois à l'époque bernoise : le cadre religieux et culturel : continuités et ruptures

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

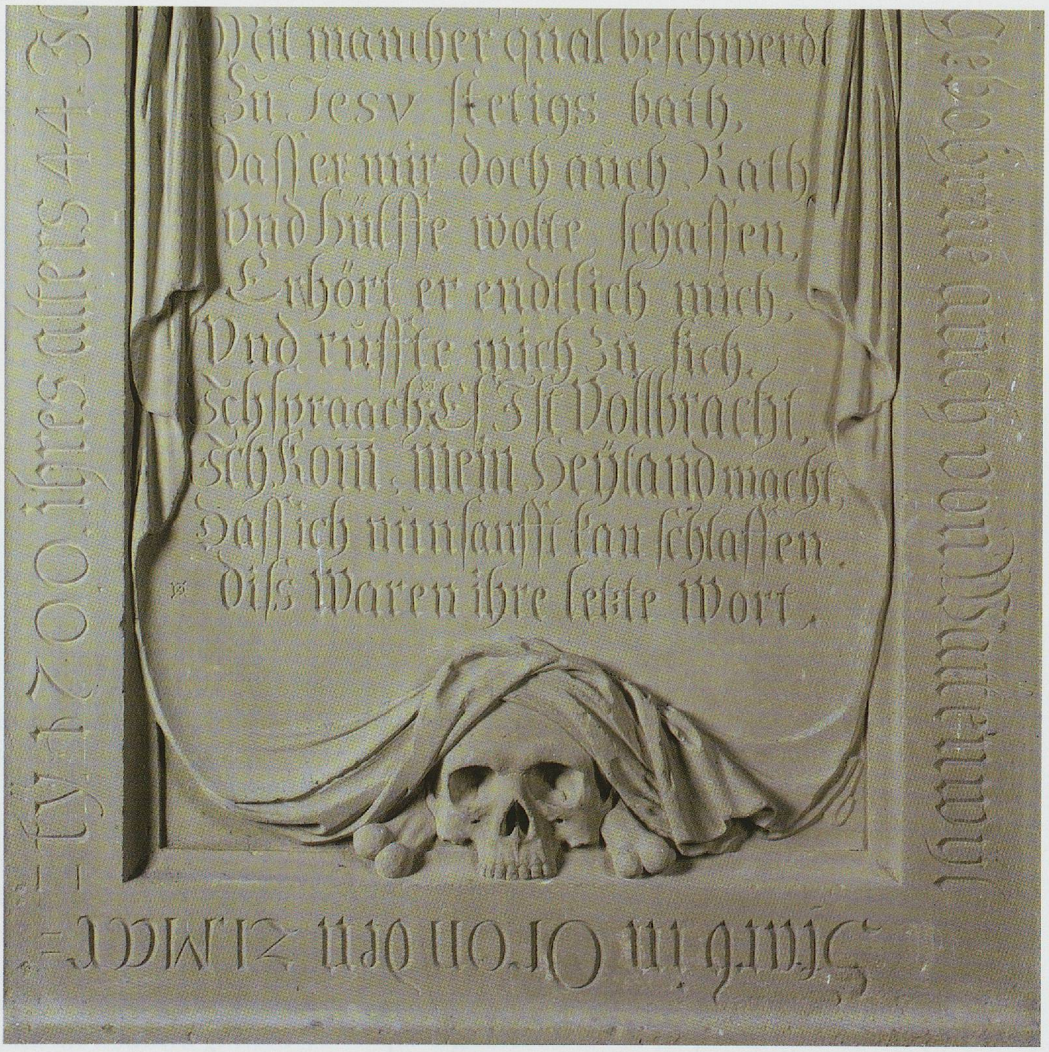
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch



LE PATRIMOINE FUNÉRAIRE VAUDOIS À L'ÉPOQUE BERNOISE

Le cadre religieux et culturel : continuités et ruptures

Page précédente : Châtillens, dalle funéraire de Johanna Magdalena von Wattenwyl († 1700, cat. vd-33) (Photo Laurent Dubois).

Cultures confessionnelles de la mort : temps et espaces catholiques et protestants

Sandro Guzzi-Heeb

Max Weber, l'éthique protestante et la mort

La tombe de Jean Calvin au cimetière des Rois, à Genève, est toute modeste – peut-on lire dans le quotidien *Le Temps* au lendemain des Journées du patrimoine 2010 : selon ses vœux, le réformateur voulait reposer « comme tout un chacun », sans marque ni culte. « Il n'existe pas à Genève de grands monuments funéraires comme par exemple à Paris, même si l'on observe au XVIIIe siècle un retour au commémoratif, aux épitaphes, à l'épanchement de la douleur » déclarait l'historienne Suzanne Kathari, auteure avec Natalie Rilliet de *Histoire et Guide des cimetières genevois*[1].

Sobriété et austérité toutes réformées donc : en effet, le passage à la Réforme a bien laissé une trace profonde dans les mentalités, dans la culture et dans l'esthétique de sociétés protestantes. Une trace qui marque une différence significative par rapport à l'extériorisation et à la spectacularisation des formes d'expression religieuse typiques de l'âge baroque dans les pays catholiques. Max Weber, le grand sociologue allemand du début du XXe siècle, avait relevé une différence profonde entre les conceptions du monde protestante et catholique, en suggérant un lien entre la première et ce qu'il appela « l'esprit du capitalisme »[2].

Sa thèse a provoqué des débats qui ne se sont pas épuisés aujourd'hui. Le problème consiste dans le fait que les thèses de Weber sont invérifiables dans la pratique : les concepts utilisés – « éthique protestante », « capitalisme »… – sont tellement vastes qu'ils ne peuvent être définis de façon précise et ne peuvent donc pas être « falsifiés », selon la terminologie de Karl Popper. Une deuxième difficulté est liée aux profondes transformations historiques : le protestantisme du XVIIIe siècle n'est plus celui de Calvin, et le capitalisme industriel n'est plus celui de la fin du Moyen Age. Les cultures confessionnelles ne sont pas des entités figées ; depuis la fin du XVIIe siècle, notamment, les religiosités traditionnelles seront soumises à critique, du côté protestant ainsi que chez les catholiques. Mes observations s'appliquent surtout à la période de fixation doctrinale qui suit le concile de Trente (1545-1563) jusqu'à la fin du XVIIe siècle, mais lorsqu'on parle de différences entre les confessions, il faut toujours tenir compte des évolutions, des différents contextes historiques.

Je crois néanmoins qu'un élément central a été négligé par les historiens : celui des structures temporelles et spatiales différentes qui structurent les deux confessions et qui organisent à la fois les perceptions de l'homme et de l'univers d'un côté, la réalité de l'église et de la société de l'autre. Une dimension qui me semble essentielle pour comprendre les diversités profondes entre cultures catholiques et protestantes. Les attitudes face à la mort sont un excellent point de départ pour illustrer les perceptions différentes du temps et de l'espace en tant que structures qui organisent la pensée, les attitudes face à la vie et l'organisation des sociétés catholiques et protestantes. Il est clair, pourtant, qu'une telle approche implique un certain degré de simplification et que plusieurs points devraient être abordés de façon plus nuancée.

Des cultures confessionnelles : Réforme et Contre-Réforme

Depuis la Réforme, le moment de la mort est géré de façon fondamentalement différente par les catholiques et les protestants. Alors que chez les réformés, le salut est désormais une question strictement individuelle et en partie inaccessible à la pensée humaine – liée comme elle est à la prédestination –, l'Eglise catholique maintient le contrôle actif

1. Kathari, Rilliet 2009 ; citée dans *Le Temps*, 13 septembre 2010, p. 9.
2. Weber 1920.

sur la mort par l'extrême-onction. Par ce sacrement, réaffirmé par le concile de Trente, l'église s'arroge le pouvoir de remettre les pêchés et de conférer la grâce. Les décrets du concile sont lapidaires: « Si quelqu'un dit que la sainte onction des malades ne confère pas la grâce, ne remet pas les pêchés, ne soulage pas les malades [...] qu'il soit anathème »[3]. Dans la pratique, cela est à l'origine d'un cérémoniel spécifique: tandis que chez les protestants, comme l'a remarqué Paul Hugger, « la présence de l'église chez le mourant se limitait à une visite consolatoire du pasteur », chez les catholiques elle devenait une cérémonie publique, soulignée par une procession avec les cloches, l'huile bénite et la communion[4].

Même après la mort, le contact – indirect – entre les vivants et les défunts n'est pas coupé: au contraire les vivants ont de nombreux moyens pour intervenir et influencer le destin des âmes du purgatoire – et vice-versa. Sur ce point, le concile de Trente admet indirectement l'existence d'abus, mais il réaffirme en même temps les instruments traditionnels destinés à soulager les âmes de l'au-delà. Par le « Décret sur le Purgatoire » le concile rassure les fidèles: « il y a un Purgatoire » et « les âmes qui y sont retenues sont aidées par les suffrages des fidèles, et surtout par le sacrifice de l'autel si agréable à Dieu. [...] Les évêques veilleront à ce que les suffrages des fidèles vivants, c'est-à-dire les messes, les prières, les aumônes et les autres œuvres de piété que les fidèles ont l'habitude d'offrir pour les autres fidèles qui sont défunts, se fassent avec piété et dévotion selon les institutions de l'Eglise »[5]. L'Eglise catholique se fait donc intermédiaire entre la terre et le ciel, entre le monde des vivants et celui des défunts: par ces instruments elle ne réaffirme pas uniquement un dogme, mais aussi un système économique complexe, qui canalise des capitaux très importants dans ce que j'appellerai l'« économie du salut ».

Tout cela est violemment remis en cause par la Réforme. Dans la pensée et dans la cosmologie réformée, la mort acquiert une nouvelle signification: elle vient pour ainsi dire définir un nouvel espace. Tous les intermédiaires entre l'homme et Dieu sont éliminés; en même temps, l'espace des morts, l'au-delà, est nettement coupé de celui des vivants, et ces derniers n'ont plus aucune influence sur la destinée des âmes des trépassés. De même, les morts n'ont plus d'influence sur les vivants: les deux sphères sont en principe imperméables. C'est un point central, puisque c'est précisément autour de ce problème que naît la révolte de la Réforme. Les thèses de Luther soutenues à Wittenberg, en posant les indulgences au centre de la critique, ne contestent pas uniquement les abus qui s'étaient répandus dans l'Eglise, mais en général la relation entre les vivants et les morts, donc entre l'espace terrestre et l'espace de l'au-delà.

Dans les cultures catholiques, la communication entre l'espace des hommes et l'espace des défunts se réalise par l'intercession des vivants ou des saints en faveur des âmes défuntes, mais aussi par l'intercession des morts en faveur des vivants. Les sociétés réformées abolissent cette communication: dans la pratique, la Réforme entraîne la disparition d'une grande partie des rites funéraires extérieurs, des symboles liés aux rites de la mort, et interdit activement tout culte ou prière en faveur des défunts[6]. Avant de s'attarder sur cette révolution religieuse, il convient d'approfondir la cosmologie sous-jacente.

L'espace réformé

Dans son ouvrage *Kirchenkunde der Landskirche des Kantons Zürich*, le pasteur Gotthard Schmid écrivait en 1954: « Puisque à Dieu seul, au Dieu saint, est dû tout honneur, nous ne connaissons pas de signes sacrés, ni des lieux ni des temps sacrés. »[7]. Cette phrase résume l'une des plus grandes révolutions mentales de l'époque moderne. Toute différence géographique et sociale mise à part, la redéfinition radicale de l'espace et du temps a été l'une des ruptures les plus générales, que l'on retrouve dans toutes les cultures protestantes, par rapport à la tradition.

Les réformateurs du XVIe siècle dénonçaient la perte d'un ordre du monde – conséquence de la décadence des mœurs: une de leurs préoccupations centrales fut la définition d'un ordre moral supérieur[8]. Cet ordre est instauré par une simplification radicale du ciel et de la terre, par une « réduction de la machinerie religieuse à l'essentiel »[9]. Le système de pensée protestant trouve sa cohérence dans un principe d'unité: Dieu seul est la référence centrale, sans aucun intercesseur et sans concurrent; à lui seul, comme on l'a vu, reviennent la puissance et l'honneur. Les grands principes de la foi protestante – *sola fide, sola scriptura* – ont leur justification dans ce critère unitaire, qui représente le fonds commun de la Réforme[10]. Même la doctrine de la

3. *Les conciles œcuméniques* 1994, p. 713.
4. Hauser 1994, pp. 103-104; *Himmel, Hölle, Fegefeuer* 1994, pp. 266-267.
5. *Les conciles œcuméniques* 1994, p. 774.
6. Voir p. ex. Illi [consulté le 08.11.2010] et Hauser 1994. En général, la Réforme supprime un grand nombre de rites extérieurs de la religiosité populaire. Pour un regard comparatif, voir Preiswerk 1983.
7. Schmid 1954, p. 11 (ma traduction).
8. Burghartz 1999, p. 285.
9. Im Hof 1982, p. 124.
10. Cottret 2009, p. 414. On doit remarquer à ce propos l'importance de l'article « un » et des attributs « unique, seul, uniquement » dans les textes fondateurs de la Réforme; pour la Suisse voir p. ex. *La Confession helvétique postérieure* 1566 (éd. 1944).

prédestination et celle du serf arbitre ne sont pas compréhensibles en dehors de ce principe unitaire : si le destin de l'homme est prédéterminé, et son arbitre n'est pas libre, c'est parce que les penseurs protestants ne conçoivent aucun facteur d'histoire indépendant du Dieu omnipotent, moteur unique et central. Le destin individuel aurait-il pu être libre face à cette toute-puissance ?

Par la Réformation, l'espace polycentrique et hétérogène de la religiosité médiévale est donc fondamentalement simplifié et centralisé, tant au niveau de la pensée et de l'imaginaire que de la réalité vécue. Plus précisément, l'unification concerne l'espace céleste pensé, donc la position de l'individu face à Dieu et dans l'univers, mais aussi l'espace concret de l'Eglise dans l'état réformé.

L'unité est simple, et la simplicité est assimilée à la vérité et à la pureté [11] : dans la polémique anticatholique, la multiplicité des sources, des formes religieuses, des acteurs et des doctrines des adversaires devient suspectée d'invention arbitraire, de papisme et de superstition. C'est l'un des objets de la critique les plus constants.

Tandis que les catholiques, depuis le concile de Trente, non seulement maintiennent la structure polycentrique et multiforme de l'espace, mais l'accentuent sensiblement par une multiplication parfois spectaculaire des objets, des formes, des symboles et des acteurs de la vie religieuse. Et cela soit dans le ciel conçu par la Contre-Réforme, soit sur terre [12]. Cela peut paraître paradoxal, vu que les catholiques s'érigeaient en défenseurs de l'unité de l'Eglise : cet espace qu'on voulait universel était en réalité morcelé à tous les niveaux.

C'est sur ce point que l'interprétation exposée ici se distancie de celle de Max Weber et de la plupart des historiens qui ont pris position sur elle : mon approche ne considère pas l'influence – variable et incertaine – des normes ou des idées sur les comportements, mais plutôt la logique sous-jacente d'un système cohérent, qui est à la fois un système de pensée et un type d'organisation sociale. En ce sens, les thèses exposées sont vérifiables, puisqu'il est (en partie) possible de comparer des espaces et de vérifier dans quelle mesure ils sont unifiés ou décentralisés.

Revenons d'abord à la simplification du ciel par les protestants : on sait que les réformateurs ont éliminé ou redéfini les nombreuses figures des dévotions médiévales (et catholiques) : la Vierge Marie, les saints, les béats, désormais relégués dans la catégorie des superstitions, en partie les anges et les esprits. Au centre, Dieu seul et omnipotent triomphe, sa toute-puissance ne connaît plus de concurrents. La même simplification est réalisée sur terre, d'abord dans les églises : tous les signes sacrés, désormais inutiles ou dangereux, comme les images, les objets sacrés, les autels, les chapelles, en partie la musique et les orgues sont éloignés [13] : seule la parole, manifestation centrale de la divinité, est conservée, et les pasteurs sont désormais des administrateurs de la parole divine [14]. Le temple n'est plus un lieu saint, ou il le devient uniquement pendant les fonctions religieuses [15]. En dehors des églises, l'espace religieux est simplifié de façon radicale : les couvents, les ordres religieux, les confréries, les évêques et les hiérarchies, les processions et les rites extérieurs sont abolis. Même le clergé, en tant que catégorie particulière au-dessus des croyants, change de statut : tous les fidèles appartiennent en principe à un même espace, ils ont les mêmes droits et obligations. La simplification des rites funéraires et des croyances autour de la mort, évoquée plus haut, s'insère dans cet espace simplifié et unifié.

En même temps, comme on l'a vu, l'espace du ciel, qui était en contact étroit avec la vie des hommes, est séparé plus nettement de l'espace de la terre. Tandis que l'espace catholique est toujours ouvert vers le haut, vers le ciel, une frontière nette est introduite par les réformateurs : l'espace des hommes est désormais fermé vers le haut [16]. Plus de miracles, plus d'interventions surnaturelles – en théorie – de Marie ou des saints, plus d'avocats dans le ciel : l'être humain, désormais seul devant Dieu, ne peut plus espérer une intervention concrète et explicite en sa faveur. De même, les vivants ne peuvent plus rien pour les défunts ; pour cette raison, l'interdiction des cultes mortuaires est si importante pour les réformés du XVIe siècle : elle ne concerne pas simplement un rite, mais définit un nouveau rapport entre espace divin et espace humain.

Il faut, sur ce point, être prudent : il est clair que dans la pratique on peut observer des écarts entre théorie et réalité. La sobriété et la simplicité réformées du XVIe siècle sont en partie remises en question par la nouvelle orthodoxie dès la fin du XVIIe siècle ; la musique et les orgues sont réintroduits à Zurich après avoir été abolis ; le théâtre – suspect aux yeux des réformés – n'est en réalité proscrit qu'à Genève et à Zurich [17]. Cependant, la conception unitaire de l'espace influence toutes les cultures protestantes

11. Sur le concept de pureté, voir Burghartz 1999.

12. En ce sens j'utilise consciemment le terme de « Contre-Réforme » et non celui de « Réforme catholique » : les décrets promulgués par le concile de Trente sont clairement des réactions aux innovations protestantes.

13. L'orgue était selon Zwingli un instrument du diable *(« des Tüüfels Sackpfyffen »)*. Sa conception de la musique le distinguait pourtant nettement de Luther et des luthériens ; même à Zurich, la musique, d'abord bannie des temples, fut d'ailleurs réintroduite plus tard.

14. P. ex. dans Zwingli (éd. 1984).

15. Grandjean 1988, p. 5 ; Harasimowicz 2004.

16. Je me réfère aux ouvrages de Mircea Eliade, notamment Eliade 1964 et Eliade 1965.

17. Im Hof 1982, p. 131.

– en tout cas celles des cantons réformés suisses – et demeure une constante dans la polémique entre protestants et catholiques, au moins jusqu'à la fin du XVIIIe siècle[18]. L'absence d'une religiosité populaire protestante visible, constatée par exemple par le folkloriste Richard Weiss en 1946, en opposition à la richesse de dévotions populaires catholiques[19], n'est qu'une des conséquences de cette simplification de l'espace religieux, qui entraîne une hostilité à toute forme de manifestation extérieure de la foi.

Non moins importantes sont les conséquences sur l'organisation territoriale des états. Dans l'espace suisse, la Réforme renforce le système républicain des cantons urbains – dans une variante de plus en plus oligarchique[20] – et soutient en même temps le processus de territorialisation de l'Etat, en éliminant une partie des pouvoirs concurrents: les évêques, les couvents, les ordres, les chapitres, les émissaires de Rome, les confréries... Les biens et redevances appartenant à l'Eglise vont au profit de l'Etat et renforcent sa base fiscale[21]. En même temps, la Réforme donne une autre légitimation à l'Etat: le passage de l'Epître aux Romains (XIII, 1) «Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu» acquiert une signification nouvelle[22]. Dans l'espace unitaire de la Réforme, rien – en principe – ne peut échapper à l'autorité de l'Etat, voulu par Dieu; ce qui justifie la soumission de l'Eglise au magistrat chrétien ou une forme d'interdépendance entre les deux, alors que dans l'espace segmenté catholique, la sphère politique était déléguée aux hommes et à leur libre arbitre. L'Eglise romaine représente en fait un deuxième pouvoir en concurrence avec le pouvoir civil.

Espaces catholiques

Les effets spatiaux que je viens d'évoquer sont en soi connus, mais curieusement ils n'ont pas retenu l'attention de beaucoup d'historiens. Or, leur importance est primordiale, parce qu'ils n'influencent pas uniquement l'ordre du monde protestant, mais indirectement ils influent sur la Contre-Réforme catholique. Il est intéressant de noter que l'Eglise du concile de Trente ne refuse pas uniquement les simplifications de l'espace protestant, mais renforce consciemment des structures spatiales et temporelles diamétralement opposées. Et cela, encore une fois,

Fig. 19. Rome, Sant'Ignazio di Loyola, *Gloria di sant'Ignazio*, par Andrea Pozzo, 1685 (CC-BY-NC-SA 2.0, Photo andreaerdna).

dans le ciel – imaginé par les catholiques – comme sur terre. L'art baroque fournit d'innombrables exemples de l'espace polycentrique pensé par les protagonistes de la Contre-Réforme: depuis la seconde moitié du XVIe siècle, les artistes au service de l'Eglise catholique semblent vouloir accentuer la complexité des espaces et dramatiser la représentation du monde et du ciel, en s'éloignant consciemment du principe de simplicité protestant.

Prenons l'exemple de la *Gloria di sant'Ignazio* d'Andrea Pozzo, en l'église romaine de Sant'Ignazio di Loyola (1685) (fig. 19). La fresque n'a pas besoin de beaucoup de commentaires: cet espace complexe, polycentrique, «typiquement baroque», est le résultat d'une évolution relativement récente, qui s'oppose à l'espace unifié proposé par les réformateurs. On peut trouver aisément des représentations de cette conception de l'espace dans la peinture et l'architecture baroques, surtout de la fin du XVIe et du XVIIe siècle, où le contact entre femmes, hommes et la sphère divine est une structure très fréquente – qui manque, à ma connaissance, dans la peinture protestante. On observe cette même structure spatiale dans l'œuvre des

18. Sur la structure des conflits confessionnels, voir Pfister 2007.
19. Weiss 1946, p. 75; Köhle-Hezinger 2006, pp. 489-501.
20. Kingdon 1985.
21. Reinhard 1996.
22. Levi 2001.

grands peintres baroques, comme dans le triptyque de la *Madonna della Vallicella* à Rome, de Rubens (1606-1608) (fig. 20), ainsi que dans des expressions populaires, tels que les ex-voto (fig. 21 et 22)[23].

La plupart des décrets du concile de Trente peuvent être lus comme une réaction – explicite d'ailleurs – aux idées de la Réforme, qui conduit les fidèles vers une multiplication explosive des signes, des lieux et des temps sacrés – pour reprendre la terminologie du pasteur Schmid[24]. On pourrait mentionner d'innombrables exemples qui confirment cette réorganisation de l'espace dans le signe de la multiplication : les plus évidents sont la prolifération des saints – avec la création de nombreux nouveaux saints, issus de la Contre-Réforme même[25] –, la valorisation de la Vierge Marie, sous différents titres qui encourageaient une multiplication des dévotions et des formes de culte, et qui firent de la Madone une véritable figure phare de la Contre-Réforme. Sans oublier la multiplication des églises, des oratoires, des chapelles, la diffusion de signes sacrés dans le territoire, sous forme de chapelles rurales, mais aussi de croix dans les champs, la multiplication des ordres religieux, des couvents, monastères, collèges, avec de nombreuses fondations nouvelles, etc.[26].

Le rôle même du clergé catholique se légitime par une place privilégiée dans cet espace hétérogène, caractérisée par des pouvoirs et des obligations différents du reste des croyants : le concile de Trente déploie beaucoup d'énergie pour rétablir cette distinction nette et pour sanctionner l'indiscipline qui assimilait les prêtres aux laïcs, notamment dans le domaine sexuel, avec la réimposition du célibat.

Par sa position privilégiée, le clergé catholique devient le médiateur visible entre deux espaces distincts mais communicants : le ciel et la terre. L'extériorité des cultes catholiques – que l'on retrouve notamment dans l'art funéraire – s'insère parfaitement dans cet espace. L'extériorité dramatique des actes – envers laquelle les réformés resteront toujours méfiants – est étroitement liée à cet espace catholique, dans lequel les rites explicites assurent la présence du sacré dans le monde humain, donc la communication permanente entre espace divin et espaces humains.

23. Bianconi 1980. Une structure qui se maintient dans des représentations récentes, comme on peut le voir dans les ex-voto exposés dans l'église de la Consolata à Turin (Borello 1982).
24. Cité ci-dessus, p. 56.
25. Voir p. ex. Burke 1984 et Sebastiani 1984.
26. Carlen 1984 ; Guzzi-Heeb 1994 ; Hersche 2004.

Fig. 20. Rome, Santa Maria in Vallicella, Vierge à l'Enfant *(Madonna della Vallicella)*, par Peter Paul Rubens, 1606-1608 (Diathèque de la Section d'histoire de l'art, UNIL).

Temps catholiques et temps protestant

Chaque conception de l'espace, du cosmos, est liée à une certaine conception du temps. Les cultes des morts avaient et ont encore, dans les traditions catholiques, des temps forts, des périodes de contact privilégié entre les vivants et les défunts, surtout les jours de la Toussaint et des morts, début novembre. De nombreux rites et croyances caractérisent cette période de l'année ; non seulement la visite aux cimetières, l'achat de fleurs et de chandelles pour les défunts, mais aussi des mythes qui peuvent varier fortement selon les lieux. Dans plusieurs régions de l'Italie et du Tessin, à la veille des morts, on avait la coutume de laisser des châtaignes, du lait ou d'autres aliments sur la table pour les défunts qui revenaient dans leur maison[27]. C'est

27. Hauser 1994, p. 103.

donc une période particulière, pendant laquelle les morts peuvent entrer en contact avec les vivants.

Le temps catholique de la Contre-Réforme est en effet un temps hétérogène, composé de moments différents du point de vue qualitatif, qui ouvrent d'innombrables références et communications avec la sphère sacrée. Dans le calendrier catholique, les saints, les fêtes, les rituels liés à certaines périodes rythment fortement l'année; et dans certains cas, le temps sacré a une force spéciale qui permet une communication privilégiée avec Dieu ou les forces du cosmos. Les rites printaniers de l'Ascension et des rogations, avec leurs processions et les valeurs de défense face aux calamités qui leur sont attribuées, ne sont qu'un exemple. Les jours de la Toussaint et des morts, la semaine sainte, la Saint-Jean, les festivités locales des saints patrons fournissent d'innombrables exemples ultérieurs d'un rapport privilégié avec le ciel, et souvent d'une intervention (possible) de Dieu et des saints dans la sphère humaine.

Or, pour les réformés ce ne sont que des superstitions papistes: à ce niveau la Réforme opère également une simplification fondamentale. Le calendrier protestant est épuré de toute référence sacrée, le temps de l'année est simplifié, de nombreuses fêtes sont abolies. Les calendriers et les almanachs qui circulent sont épurés de tout renvoi au ciel, et ne contiennent que des mentions historiques[28].

Tout comme l'espace, le temps réformé et donc simplifié et rendu homogène: plusieurs polémiques de l'époque de la réformation concernent les temps sanctifiés par les catholiques, comme le temps réservé au jeûne ou à l'abstinence sexuelle, qui sont désormais considérés comme des superstitions sans justification dans les Ecritures[29]. Encore une fois, ce ne sont pas simplement des questions doctrinales, mais des conceptions qui influencent l'organisation de la vie sociale: la question du temps réservé au jeûne occupe longuement le consistoire de Genève à l'époque de Calvin, et les pratiques relatives seront assez rapidement extirpées[30].

De l'autre côté, au XVIIIe siècle, la polémique typique des Lumières contre les nombreuses fêtes catholiques mettra explicitement en exergue le conflit entre le temps de l'église et les nouvelles conceptions d'utilité économique et politique: de ce point de vue, les réformés ont décidément moins de points de collision avec la nouvelle étique du travail et du progrès.

28. Voir p. ex. Benedict 2008.
29. Calvin 1541 (éd. 2008), chap. XIII: Du mariage, 1478-1479. Les différentes interprétations du calendrier sont à l'origine d'innombrables conflits dans la Suisse du XVIe et XVIIe siècle: voir Pfister 2007, pp. 265-269.
30. Cottret 2009, pp. 213-219.

Extériorisation et « spectacularisation » : l'économie du salut

Les différentes structures spatiales et temporelles expliquent largement les tendances de développement des rites funéraires et des conceptions de la mort chez les catholiques et les protestants, jusqu'au XIXe siècle au moins.

Le temps catholique a des conséquences importantes parce qu'il entraîne une autre relation à la tradition. Comme plusieurs auteurs l'ont souligné, en abolissant la plupart des rites extérieurs, la Réforme émancipe en partie l'individu de la dépendance par rapport à la coutume collective. Au contraire, la Contre-Réforme mise clairement sur la dimension traditionnelle et collective des rites: les cultes funéraires deviennent par ce biais une forme de représentation des solidarités collectives et en même temps une manifestation visible des hiérarchies sociales.

En fait, la collectivité définie par les rites de la mort comprend les vivants et les défunts. En 1743, le noble valaisan Pierre-Antoine de Riedmatten laisse un legs au bénéfice de Saint-Michel, fondé par ses ancêtres, en précisant que l'offre va « à décharge de mon âme et de celle de mes prédécesseurs ». Cet acte – semblable à d'innombrables fondations pour les défunts dans l'Europe catholique – définit donc une solidarité familiale, une communauté des âmes de la même famille qui comprend les défunts ainsi que les vivants[31]. Dans des régions catholiques comme le Valais ou le Tessin, la coexistence des morts et des vifs est fortement soulignée – probablement plus que dans d'autres régions – par les contes et les légendes[32]. Si l'on en croit des témoins du XIXe siècle, cette coexistence instaure des pratiques très répandues.

« Le paysan, même le plus pauvre », écrit le Tessinois Stefano Franscini dans la première moitié du XIXe siècle, « fait célébrer chaque année par une messe l'anniversaire de son géniteur défunt, par une autre celui de la mère, et il y en a plusieurs qui célèbrent de la même manière le grand-père, le frère, l'épouse et les autres membres de la famille »[33]. Et cela, selon d'autres témoins, dans l'espoir d'un soutien par les morts: « le paysan se confie à eux pour ses besoins, et dans les dangers l'on prétend que ceux-ci apparaissent parfois pour aider leurs amis et voisins, ou pour les aider dans les grandes peines de l'agriculture »[34].

Dans un monde en contact étroit avec les morts, les cultes funéraires ont une fonction essentielle, parce qu'ils

31. Voir AEV, Fonds de Nucé, C 24.
32. Guntern 1978; Détraz, Grand 1982; Bonini *et al.* 1990-1993; Hauser 1994, p. 102; Guntern 1999.
33. Franscini II 1837-1840 (éd. 1988), p. 28 (ma traduction).
34. Rapport du préfet du département de l'Adda Angiolini, cité dans Tassoni 1966, p. 65 (ma traduction).

Fig. 21. Ex-voto conservé à San Giorgio di Origlio (TI), *Agression*, peinture à l'huile, 60 x 43 cm, XVIIe siècle (tiré de Piero Bianconi, *Ex voto del Ticino*, Locarno, Armando Dadò, 1980, p. 165).

doivent garantir la paix avec les âmes des trépassés – qui autrement peuvent revenir et hanter les humains. C'est dans cette perspective que l'on peut interpréter une coutume très particulière qu'Albert Hauser décrit pour la campagne fribourgeoise : celle du « petit tribunal », par laquelle la population du village se réunit après un décès pour juger les mérites et les fautes du défunt[35].

Dans plusieurs cas, cette paix avec les défunts devient une fonction publique : en 1763, les députés du bourg de Lugano décident à l'unanimité « de faire un Office général dans l'église du vénérable Hôpital au soulagement des âmes du Purgatoire et pour implorer la sérénité du temps »[36]. Ce lien, que l'on retrouve dans d'autres documents de l'époque, entre les âmes du purgatoire, la nature et la météorologie est typique de la religiosité baroque. Il explique en partie la dimension collective liée dans les pays catholiques aux cultes des morts en général : tous les actes extérieurs – y compris le sacrement de l'extrême-onction – sont

35. Hauser 1994, p. 27.

36. Cité dans Bordoni 1971, p. 141. Dans le Mendrisiotto, c'étaient les organisations du district *(pieve)* de Balerna qui préparaient un office annuel pour les morts : Medici 1964, p. 123.

Fig. 22. Ex-voto conservé à Santa Maria di Campagna, à Maggia (TI), *Femme tombée dans le torrent*, par Giovanni Antonio Vanoni (1810-1886), huile sur toile, 59 x 48 cm (tiré de Piero Bianconi, *Ex voto del Ticino*, Locarno, Armando Dadò, 1980, p. 67).

longtemps soulignés par le son de la cloche et une participation de la communauté[37]. De plus en plus les confréries, qui se multiplient aux XVIIe et XVIIIe siècles, assument un rôle actif et central dans les cultes mortuaires. C'est surtout le cas pour les confréries de la bonne mort, nombreuses depuis le Moyen Age au sud des Alpes, mais aussi de la plupart des confréries locales, pour lesquelles la participation aux funérailles des membres et l'accompagnement pendant le trépas représentaient des obligations inscrites dans les statuts[38].

Naturellement ces rituels extérieurs sont très critiqués par les réformés[39], et dans les régions confessionnelles mixtes de la campagne fribourgeoise et vaudoise, ces divergences provoquaient parfois des problèmes[40]. Dans l'espace protestant, les symboles extérieurs tels que les ossuaires sont éliminés ou affectés à d'autres buts – comme à Rümlingen (BL), où l'ossuaire devient un magasin pour le blé[41]. Les croix, les lanternes, les troncs pour les aumônes, l'eau bénite sont éloignés des cimetières.

37. Hauser 1994, p. 19.
38. Dans certaines communes, comme à Sonvico, chaque chef de maison avait l'obligation de participer aux enterrements des habitants du village: Spinelli 1976, p. 87.

39. Dans la perspective protestante, Elie Bertrand écrivait à propos des temples réformés: « Je pars d'un premier principe, c'est que les églises des protestants ne doivent pas servir au spectacle comme celles des catholiques romains… » (Bertrand, Elie, « Sur la construction et l'aménagement intérieur d'une église destinée à l'usage des protestants », in *Journal helvétique*, février 1755, cité dans Grandjean 1988, p. 6).
40. Hauser 1994, p. 13; Pfister 2007, pp. 267-268.
41. Hauser 1994, p. 42.

Dans les régions catholiques, au contraire, l'aspect spectaculaire de la religiosité baroque s'accentue fortement aux XVIIe et XVIIIe siècles[42]. Les signes se multiplient et acquièrent des formes plus sophistiquées. Les ossuaires sont construits, rebâtis ou décorés, les colonnes et les tombes de famille deviennent plus monumentales, les croix – parfois sur des colonnes – se multiplient. Les croix ont dans cette perspective une fonction symbolique et identitaire centrale : dans les zones confessionnelles mixtes, elles différencient les cimetières catholiques par rapport aux réformés ; même dans les villages de montagne, on les retrouve au XVIIIe siècle dans des formes recherchées.

Les enterrements deviennent de plus en plus des représentations impressionnantes du prestige du défunt et de sa famille, et provoquent parfois des coûts qui semblent exorbitants à certains contemporains[43]. On observe donc une économie complexe de la mort et du salut, qui mobilise des capitaux de plus en plus importants. Les fondations de messes et les chapellenies se multiplient, même si elles entrent souvent en crise après quelques générations : au XVIIIe siècle, les curés se plaignent souvent de leur insuffisance. Des confréries spécialisées – celle de la bonne mort ou d'autres – jouent un rôle très important dans cette économie du salut, parfois en conflit avec les curés et les autorités ; les legs et les testaments, les donations à l'église ont souvent une signification semblable, celle de faciliter ou accélérer l'accès du donateur ou de la donatrice au paradis.

En même temps, des intérêts économiques concrets et puissants soutiennent cette économie du salut, puisque ceux-ci présentent d'innombrables possibilités de manifestation du pouvoir et de la richesse : ils permettent donc, dans des termes actuels, une activité de « sponsoring » très importante dans les sociétés catholiques.

Le prestige et le pouvoir de la dynastie peuvent être manifestés par exemple dans la construction de tombes de famille monumentales – comme on les observe dans de nombreux cimetières tessinois, valaisans ou italiens ; dans des funérailles pompeuses et spectaculaires, ou bien encore dans des fondations de famille avec des chapelains et quelques fois des chapelles privées. De ce point de vue, les formes catholiques représentent plus directement les tendances aristocratiques qui s'affirment dans les cantons suisses aux XVIIe et XVIIIe siècles.

42. Hersche 2006, pp. 569-587. Selon Frédéric II de Prusse (1746) : « Les deux Tiers de la Suisse sont réformés. Un Tiers est catholique. Ces réformés ressemblent aux presbytériens d'Angleterre par leur rigidité et les catholiques sont aussi superstitieux que les Espagnols. » Cité dans Im Hof 1982, p. 119.
43. Hersche 2006, p. 574.

Rapprochement ou distance ? Mutations aux XVIIe et XVIIIe siècles

Naturellement, les différences entre les deux confessions pouvaient être moins dramatiques dans la pratique que dans la théorie. Dans les villes protestantes, les témoins relatent au XVIIIe siècle des funérailles très pompeuses et coûteuses, qui peuvent donc être comparées aux coutumes catholiques[44]. Cette ostentation soulève néanmoins les critiques des pasteurs et des autorités, qui dans certains cas essayent de limiter les dépenses et le nombre des participants[45]. La « confessionnalisation », l'organisation de sociétés confessionnelles distinctes et disciplinées, est surtout un phénomène de la fin du XVIe et du XVIIe siècle. Par la suite, des transformations importantes surviennent dans la vie religieuse, et cela dans les deux camps confessionnels. Chez les protestants, la nouvelle orthodoxie et le piétisme prennent une certaine distance par rapport à l'austérité et à la sobriété des pères de la Réforme, en laissant plus de place à certaines expressions du sentiment et aux manifestations extérieures. C'est à cette époque que l'on observe un certain retour à l'expression dramatique de la douleur, à la commémoration et à la représentation personnelle et sociale dans les monuments funéraires.

Du côté catholique, les Lumières et certaines tendances de réforme à l'intérieur de l'église multiplieront les critiques face à une religiosité populaire désormais considérée comme superficielle, voire superstitieuse, et contre les manifestations extérieures excessives[46]. On pourrait voir dans cette évolution un certain rapprochement des deux confessions, soumises à une critique rationnelle et à certaines tendances de sécularisation. Toutefois des différences subsistent. En effet, il ne faut pas exagérer l'influence des idées de réforme politique et religieuse, surtout sur les masses rurales catholiques[47]. Les interventions dans les coutumes religieuses en Autriche ou en Italie soulèvent de nombreuses résistances, et des phénomènes semblables se produisent sous la République helvétique[48]. Du reste, à la fin de l'Ancien Régime, face à la menace de la Révolution française, l'Eglise catholique prône activement un certain retour à des formes traditionnelles et spectaculaires de vie religieuse, au point que plusieurs historiens ont parlé

44. Illi 1992, pp. 138-142 ; tandis qu'à Berne les voyageurs nous renseignent sur des enterrements qui se déroulaient en 1776 « sans grandes cérémonies » : Hersche 2006, p. 574.
45. Hauser 1994, pp. 71-72.
46. Hersche, Peter, « Die religiösen Reformen der Aufklärung als Antibarock », in Hersche 2006, pp. 952 et ss.
47. Goujard 2004, pp. 183-220.
48. Voir p. ex. Hersche, Peter, « Der Widerstand gegen die Reformen », in Hersche 2006, pp. 1013 et ss. ; Turi 1969 ; Sinisi 1985.

d'un processus de *« reconquista »* catholique dans les campagnes. Dans l'Italie du Nord et dans les cantons catholiques suisses les miracles se multiplient à cette époque de troubles politiques, en même temps que s'intensifie la diffusion de littérature et d'images sacrées.

Au début du XIXe siècle, les différences entre société catholique et protestante restent donc profondes : un signe de cette différence est l'attitude des deux confessions face aux innovations de la République helvétique[49]. Catholiques et protestants se percevaient aussi de façon différente, renouvelant des identités spécifiques divergentes[50]. Ce clivage culturel n'est pas compréhensible sans considérer les espaces et les temps différents sur lesquels reposent les deux confessions.

Temps et espace sont les critères généraux d'ordre qui permettent aux XVIe et XVIIe siècles une organisation de ce que Ulrich Pfister a défini comme *« universalistischen und systematisierten Glaubensinhalten »*[51] : en ce sens ils structurent les oppositions et les conflits entre les confessions. Depuis la fin du XVIIe siècle, avec une certaine pacification entre les deux camps, la rigidité des oppositions diminue[52] ; les conceptions différentes de l'espace et du temps restent toutefois des structures de référence qui influencent encore au XIXe siècle la lutte politique et les débats culturels. Les conflits entre libéraux et catholiques-conservateurs, la guerre du Sonderbund et le *Kulturkampf* montrent à quel point les différences entre réformés et catholiques ont influencé l'histoire suisse contemporaine.

49. Guzzi-Heeb 1993, pp. 84-104.
50. Altermatt 1994, pp. 10-44.
51. Pfister 2007, p. 258.
52. *Ibidem*, p. 310.

La mort, les funérailles et l'au-delà : la rupture de la Réforme en Suisse romande

Karine Crousaz

La Réforme protestante, dont l'élément catalyseur a été la remise en cause par Luther des indulgences qui permettaient de raccourcir le séjour au purgatoire, provoque au XVIe siècle une rupture fondamentale dans le domaine de la mort, autant pour les conceptions de l'au-delà, pour les rites encadrant le moment du décès que pour les funérailles. Cette rupture est particulièrement nette chez les protestants réformés[1], tant zwingliens que calvinistes, qui suppriment pratiquement toute intervention de l'Eglise après le décès[2].

Les catholiques contemporains de la Réforme en Suisse romande ont été particulièrement choqués par la désacralisation réformée des funérailles. Ainsi, la clarisse Jeanne de Jussie relève-t-elle dans sa chronique relatant le développement de la Réforme à Genève que les protestants « mettent les trespassez en terre tout fraiz, nuds, et sans nulle solennité, et n'y assiste que ceux qui portent le corps [...] et en le mettant en terre disent seulement : 'N., dors jusques à ce que le seul Dieu t'appelle' »[3]. Par opposition aux funérailles traditionnelles, ce qui caractérise un ensevelissement réformé aux yeux des catholiques du XVIe siècle est l'absence même de cérémonie. Le chroniqueur catholique d'Orbe Pierrefleur décrit de la manière suivante les funérailles protestantes de Théodore de Rida, ancien prieur de Romainmôtier qui serait mort de chagrin en voyant la fin du catholicisme sur le territoire conquis par Berne : « il fut ensépulturé sans avoir obsèques ni cérémonies ecclésiastiques, mais fut [ensépulturé] à la mode luthérienne »[4].

Malgré ce changement radical, étonnamment peu d'études ont été dédiées jusqu'à ce jour aux transformations induites par la Réforme concernant les idées et les pratiques liées à la mort. Les grands historiens de la mort, Ariès, Vovelle et Chaunu se sont avant tout attachés au contexte catholique. Le sujet suscite toutefois un intérêt nouveau depuis une quinzaine d'années, en particulier chez les historiens étudiant le monde luthérien[5]. La mort et les funérailles calvinistes n'ont en revanche pas encore bénéficié d'études approfondies[6]. Peut-être que le dépouillement extrême des cérémonies funèbres calvinistes, l'absence de rite particulier au moment de la mort et lors des funérailles ont détourné les historiens de s'intéresser à ce sujet, par crainte de manquer de sources.

Or, le pasteur Pierre Viret (1511-1571), artisan majeur de la Réforme en Suisse romande et notable agent de la diffusion du calvinisme en France, est l'un des réformateurs qui a le plus écrit sur la mort, les funérailles et l'au-delà[7]. Ce thème traverse toute son œuvre, occupant déjà la place centrale du premier ouvrage publié par Viret sous forme dialoguée, les *Disputations chrestiennes* de 1544. Ce livre est divisé en six dialogues portant les titres intrigants de « l'Alcumie de Purgatoire », « l'Office des Mortz », « Anniversaires », « l'Adolescence de la Messe », « les Enfers » et « le Requiescant in pace de Purgatoire »[8]. Viret continue par

1. Les protestants se divisent en plusieurs catégories dont celle des réformés (comprenant les calvinistes et les zwingliens) et celle des luthériens.
2. Au point que la liturgie vaudoise n'intègre une partie sur les services funèbres qu'en 1869. Auparavant, la cérémonie qui avait lieu en l'honneur du défunt à son domicile ou au cimetière était le plus souvent placée sous la direction du régent, sans recommandation particulière de l'Eglise. Cf. Vuilleumier I 1927, pp. 347-348.
3. Jussie (éd. 1865), p. 106.
4. Pierrefleur (éd. 1933), p. 95.
5. Koslofsky 2000 ; Karant-Nunn 1997, en particulier le chapitre V : « Banning the dead and ordering the living. The selective retention of Catholic practice » ; Reinis 2007. Pour l'Angleterre, voir Marshall 2002.
6. Quelques éléments de base sont rassemblés dans Rohner-Baumberger 1975 et dans Engammare 2002. Les recherches sont plus avancées pour la partie germanophone de la Suisse protestante : Illi 1992 ; Leutert 2007.
7. Viret, né à Orbe – bailliage commun des cantons confédérés de Berne et Fribourg –, pasteur à Lausanne (1536-1559), à Genève (vers 1533-1535 ; 1541-1542 ; 1559-1561) puis dans diverses villes des royaumes de France et de Navarre. Sa biographie la plus complète reste à ce jour celle de Jean Barnaud publiée en 1911.
8. Viret 1544.

la suite de travailler à ce texte, qu'il augmente au point de le faire paraître en 1552 en trois livres distincts[9], auxquels il ajoutera l'année suivante la *Nécromance papale*[10]. Grâce à ces ouvrages, nous pouvons comprendre de manière détaillée les motifs théologiques qui induisent les réformés à supprimer les rites funéraires pratiqués par les catholiques, ainsi que l'argumentaire déployé pour en convaincre la population. Comme il l'indique lui-même dans la préface des *Disputations chrestiennes*, Viret vise à démontrer à un large public que les cérémonies « papistes » autour des morts sont issues du paganisme antique et non d'exemples bibliques : « ce que les Chrestiens superstitieux font a l'entour des mortz, n'a rien de semblable à la parolle de Dieu, mais est totalement prins des infideles et Payens »[11]. Pour sa démonstration, le réformateur s'adonne méthodiquement à un travail d'histoire comparée des religions avant la lettre, observant un par un les éléments catholiques liés au culte des morts et dégageant leurs similitudes avec les pratiques de l'Antiquité païenne[12].

Avant d'en venir à l'analyse de cette dénonciation des rites funéraires catholiques, il est nécessaire de s'arrêter sur les conceptions théologiques de l'au-delà chez les protestants et les catholiques au XVIe siècle. L'accompagnement du mourant, le déroulement des funérailles et les sépultures sont en effet directement influencés par ces conceptions.

L'au-delà

Malgré les divergences très importantes que l'on peut relever entre les théologiens catholiques et protestants du XVIe siècle concernant l'au-delà, n'oublions pas que les deux camps sont unis contre un ennemi commun : les « épicuriens », qui ne croient pas à une vie après la mort, ni pour l'âme ni pour le corps. L'un des personnages mis en scène par Viret reflète cette position lorsqu'il déclare qu'il n'a aucune idée de ce qu'il se passe dans l'au-delà et qu'il ignore même s'il y a un au-delà. Il fait part de ses doutes sur la capacité des humains à connaître quoi que ce soit à ce sujet et laisse entendre que son ignorance concernant l'au-delà a des conséquences sur sa manière de se comporter dans la vie présente :

> Mais au reste, je ne say qu'on fait en l'autre monde, ne s'il y a paradis ny enfer, limbe ne purgatoire, ny où les ames vont, ou qu'elles deviennent apres qu'elles sont separées du corps. Car il n'est encore nul revenu, de tous ceux qui y sont allez de si long temps : ja soit qu'il y en aille tant tous les jours, qui nous en pourroyent bien rapporter quelques nouvelles. Quand je seroye bien asseuré de cela, et que je seroye bien certain, s'il y a encore une vie apres ceste cy, et quelle elle est, j'y penseroye mieux, que je ne fay, et me gouverneroye tout autrement[13].

Viret considère que cette opinion « épicurienne », qui doute radicalement de l'existence de l'au-delà, est assez répandue de son temps[14].

Les historiens ayant récemment travaillé sur la mort dans le monde protestant soulignent régulièrement que le changement le plus important provoqué par les réformateurs protestants dans les conceptions de l'au-delà consiste en la séparation radicale des morts et des vivants[15]. Pour ces théologiens, tant luthériens que réformés, plus aucune communication n'est possible entre les vivants et les trépassés. En conséquence de cette séparation, Viret s'attache à démontrer dans sa *Nécromance papale* que les revenants n'existent pas et que ni les corps ni les esprits des morts ne peuvent agir dans le monde des vivants :

> [...] leur estat est differant et separé de ceux qui vivent encore en ce monde, en corps et en ame. [...] Parquoy, je conclu, que les ames et les espritz des trespassez, ne retournent point en ce monde, et qu'il n'y eut jamais personne, qui les ait veuz, ouys, ne apperceuz, en ce monde, depuis qu'ilz sont esté separez de leurs corps. Je ne parle point des corps, car cela est deja tout clair, qu'ilz ne retournent point[16].

Cette séparation totale des morts et des vivants par les théologiens protestants provoque plusieurs modifications dans les pratiques religieuses et dans l'exercice de la piété. En premier lieu, il n'est plus possible de prier les saints et les saintes décédés et de leur demander d'intercéder pour les vivants, ces saints ignorant tout de ce qui se passe sur terre. Inversement, les vivants ne peuvent plus aider les défunts en aucune manière : il ne sert donc à rien de prier pour les morts, ni de faire chanter des messes pour eux. Les prières doivent être réservées pour les vivants entre eux, la Bible ne comprenant aucun appel à prier pour les trépassés. Viret affirme déjà clairement ce principe en octobre 1536, lors de la Dispute de Lausanne :

9. Viret 1552a ; Viret 1552b ; Viret 1552c.
10. Viret 1553.
11. Viret I 1544, p. 84.
12. Sur la méthode de Viret et ses buts, voir Viret II 1544, pp. 3-4. Le premier ouvrage de Viret, publié en 1542, se base déjà sur une approche similaire : *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentilz et payens...* (Viret 1542).
13. Viret 1553, pp. 43-44.
14. En marge du passage cité, la note marginale suivante est imprimée : « Propos d'infideles, que plusieurs tiennent à present. »
15. C'est l'une des thèses principales de l'ouvrage de Craig Koslofsky (Koslofsky 2000). Voir également Gordon, Marshall 2000, pp. 9-11.
16. Viret 1553, pp. 52-53.

> Et a cause que les mortz leur [= aux prêtres] proficten plus que les vifz, ce sont ceux qu'ilz ayment le mieux, et en font les grandz offices, contre la parolle de Dieu, laquelle ne fait aucune mention de prier pour ceux qui sont mortz, mais seulement pour les vivans de prier l'un pour l'autre, ce pendent que nous sommes en vie[17].

Suite à la Dispute de Lausanne et conformément à cette conception théologique protestante, les autorités politiques bernoises suppriment par l'édit de Réformation du 24 décembre 1536 les fondations de messes pour les trépassés dans le Pays de Vaud. Soucieux de l'impact économique sur le clergé d'une telle décision, le gouvernement bernois précise que les donateurs ou leurs descendants directs ne pourront récupérer l'argent investi dans de telles fondations qu'au moment où le prêtre qui en bénéficie sera décédé[18].

La question de la prière pour les morts a toutefois posé des problèmes au sein même des pasteurs actifs en Pays de Vaud. Une polémique, provoquée par Pierre Caroli, pasteur à Lausanne et collègue de Viret, éclate à ce sujet en février 1537, quatre mois après le passage du territoire vaudois à la Réforme[19]. Caroli, docteur en théologie de la Sorbonne passé (provisoirement seulement !) dans le camp protestant et pasteur principal de Lausanne, annonce publiquement à ses paroissiens qu'il est licite de prier pour les morts. Viret, à ce moment-là en visite à Genève, rentre immédiatement à Lausanne pour tenter de raisonner Caroli. Contredit par son jeune collègue, Caroli riposte par l'attaque et accuse Viret, Farel et Calvin d'avoir des conceptions non orthodoxes sur la trinité. Les pasteurs de Genève, Calvin en tête, se plaignent de cette situation à leurs collègues bernois et leur demandent de convoquer un synode général pour régler le conflit qui les oppose à Caroli. D'après une lettre de Calvin au pasteur de Berne, Kaspar Megander, les prières pour les morts que Caroli voulait réintroduire n'équivalaient toutefois pas à une réhabilitation du purgatoire : Caroli prétendait que ces prières pouvaient hâter la résurrection finale. Sans saper totalement cette idée sur le plan théologique, Calvin affirme que ce n'est pas le moment de réintroduire les prières pour les morts, sous quelle que forme que ce soit, alors que les protestants ont tant de mal à les abolir auprès de la population qui croit encore à la « superstition papiste » du purgatoire. Cette querelle sur les prières pour les morts entre Caroli d'un côté, Calvin, Viret et les autres pasteurs de l'autre, a apparemment fait jaser les habitants du Pays de Vaud. Calvin, furieux, rapporte à Megander que les paysans disent maintenant que les théologiens protestants feraient mieux de se mettre d'abord d'accord entre eux avant de vouloir imposer leur doctrine aux autres[20]. Cette division dogmatique ne troublera toutefois pas longtemps les églises romandes : en juin 1537, Caroli perd sa cause contre ses collègues. Le Conseil de Berne le démet alors de ses fonctions pastorales et Caroli décide d'abjurer le protestantisme.

L'au-delà était divisé pour les catholiques en trois lieux : l'enfer, le purgatoire et le paradis, auxquels s'ajoutaient les limbes pour les enfants morts sans baptême et pour les païens vertueux n'ayant pas connu la rédemption du Christ. Ne trouvant pas d'indication claire de son existence dans la Bible, les protestants suppriment le purgatoire, lieu intermédiaire de l'au-delà. Cette suppression ne s'est toutefois pas réalisée instantanément dès les débuts de la Réforme : Craig Koslofsky a bien montré les étapes qui, entre 1519 et 1530, ont progressivement mené Luther à remettre en cause l'existence d'un lieu dans l'au-delà permettant de purger les péchés. Jusqu'en 1530, les luthériens ne rejettent pas complètement le purgatoire, mais seulement l'intercession des vivants pour les morts[21]. Les Vaudois sont informés de la vision protestante de l'au-delà au plus tard en 1536, lors de la Dispute de Lausanne. Les limbes et le purgatoire supprimés, ne restent que l'enfer et le paradis, comme Viret l'expose publiquement en réponse au médecin Blancherose, champion autoproclamé et peu conventionnel de la doctrine catholique :

> Nous ne trouvons point tant de chemins ne de logis pour les trespassez en la saincte escripture, comme vous dicte[s] qu'il en y a, sans le prouver. [...] Nostre Seigneur Jesus ne faict jamays mention que de deux chemins et de deux logis : paradis et la vie eternelle aux fideles, enfer et damnation aux infideles. Je ne sçay ou vous pourrez trouver le purgatoire[22].

L'existence de l'enfer ne fait donc aucun doute pour Viret puisque plusieurs passages bibliques en témoignent. En revanche, le réformateur de Lausanne renvoie comme inutiles et inappropriées toutes les discussions concernant la géographie infernale : il ne sert à rien de débattre du lieu précis où se trouve l'enfer, ceux qui y seront envoyés le découvriront bien assez tôt à leur goût[23]. Mais surtout,

17. *Les Actes de la dispute de Lausanne, 1536* 1928, p. 376.
18. « Edit de Réformation, 24 décembre 1536 », édité in *Les sources du droit suisse* 2003, pp. 14-20, p. 16 pour l'article consacré aux « Messes, vigilles, anniversayres ».
19. Sur cette affaire, voir Vuilleumier I 1927, pp. 603-604, et les lettres des pasteurs de Genève aux pasteurs de Berne publiées dans la *Correspondance des Réformateurs* (éd. 1866-1897), n°s 610 et 611 (vers le 20 février 1537).
20. *Ibidem* Calvin à Megander (vers le 20 février 1537), n° 611, « *Jam a paganis abjicitur, ut inter nos prius consentiamus, quam de aliis in nostram sententiam adducendis laboremus.* »
21. Koslofsky 2000, pp. 20-22 et 34-38.
22. *Les Actes de la dispute de Lausanne, 1536* 1928, pp. 378-379.
23. Viret I 1544, p. 88 : « Il n'y a nul entre les Chrestiens qui doubte qu'il n'y ait des enfers, veu que l'escriture saincte en rend tant certain et indubitable tesmoignage, duquel nous nous devrions bien contenter,

une localisation physique de l'enfer et du paradis n'a pas de sens selon le réformateur, la situation des trépassés sauvés ou réprouvés, les uns et les autres séparés des vivants, se distinguant par le fait d'être auprès de Dieu et de le louer ou d'être séparé de lui : « Hors de ce monde, il y a deux sortes de mortz : les uns qui sont mortz à nous, tant seulement, mais non pas à Dieu ; et les autres, qui sont mortz et à Dieu et à nous. »[24].

Dans la première partie des *Disputations chrestiennes*, nommée « l'Alchumie du Purgatoire », Viret expose longuement que les sources de l'Antiquité païenne, notamment Platon, Homère et Virgile, ont probablement servi de base à la construction du purgatoire par les ecclésiastiques catholiques médiévaux. Scandalisé par les sommes considérables dépensées par les chrétiens de son temps en messes pour les morts qu'il juge totalement inutiles, Viret dénonce dans ce texte le purgatoire catholique comme un véritable système économique exploitant le peuple crédule.

Viret n'enseigne toutefois pas qu'il n'existe aucun purgatoire. Comme Luther, il oppose au « purgatoire papistique » le « vrai purgatoire » qui, seul, permet d'effacer les péchés. En 1536 déjà, lorsque Blancherose avait affirmé que les réformés nient l'existence du purgatoire, Viret avait rétorqué :

> Nous ne nyons pas qu'il n'y ait ung purgatoire. Car jamais nous ne pourrons entrer au royaume de Dieu que nous ne soyons purgez de noz pechez [...]. Recognoissons Jesus nostre purgatoire, qui par soy mesme, a faict la purgation de noz pechez et nous a lavez et nectoyez de son sang, purifiant noz cueurs par foy. Mais qu'il y aye ung feu pour purger qui ne se puisse estaindre que par offrendes, or, argent, pain, vin, chandelles, nous le nyons et disons que ceux qui ne sont contens du sang de Jesus pour purger les pechez, qu'ilz le renoncent[25].

Le vrai purgatoire est donc, pour les protestants, le Christ, qui a nettoyé les péchés par son sang. C'est uniquement par leur foi en Jésus-Christ qui a racheté les péchés par son sacrifice que les chrétiens peuvent être sauvés.

Unis sur cette notion de *sola fide*, luthériens et calvinistes divergent toutefois dans leur conception de la temporalité de l'au-delà. Selon les calvinistes, le corps et l'âme sont séparés au moment de la mort. Le corps se décompose. L'âme, pour sa part, ne périt pas et ne s'endort pas, mais elle est placée par Dieu auprès de lui. Cette situation perdure jusqu'au Jugement dernier. A ce moment-là, le corps ressuscite : l'âme et le corps sont alors à nouveau réunis[26].

Selon Luther, âme et corps restent insensibles, comme plongés dans un profond sommeil, entre le moment de la mort et celui du Jugement dernier[27]. Dans la *Nécromance papale*, Viret attaque vigoureusement cette vision des théologiens luthériens, qu'il surnomme « les dormeurs » et qui ne feraient en ce point que ressusciter la doctrine des « Arabiens » combattue par les Pères de l'Eglise[28].

A plusieurs reprises, Viret met en garde contre une trop grande curiosité concernant l'au-delà. Il n'est pas possible d'en savoir davantage que ce que la Bible en dit, et celle-ci est peu prolixe à ce sujet. Les chrétiens devraient se contenter de ce peu d'information et se concentrer sur ce que la Bible a révélé plus en détail, à savoir ce qui est utile pour mener une bonne vie ici bas[29]. Viret résume en une phrase ce que le chrétien peut et doit savoir de l'au-delà : « Il nous doit suffire, de savoir que l'estat des trespassez est separé du nostre, et que les bons sont en joye, et les autres en douleurs : et qu'il n'y a que le seul Dieu, lequel il nous faille invoquer, et qui nous puisse secourir. »[30]. Le reste dépasse l'entendement humain.

La préparation à la mort

Pierre Viret n'a pas publié de manuel de préparation à la mort, comme l'avait par exemple fait Erasme avec le *De la préparation à la mort* (*De praeparatione ad mortem*, 1534), qui avait également composé sur un mode humoristique un dialogue très influent intitulé *Les funérailles* (*Funus*, 1526) décrivant deux manières opposées de mourir pour inviter le lecteur à réfléchir à celle qui était la plus digne d'un chrétien[31]. Pourtant, tout comme l'humaniste hollandais, Viret cherche à faire réfléchir ses contemporains sur la mort et à faire perdre de l'importance au moment précis du décès dans l'économie du salut. Peut-être encore plus que chez Erasme, et contrairement à ce qu'affirmaient de nombreux traités de préparation à la mort de la fin du XVe siècle et du début du XVIe siècle (à grand renfort d'images montrant anges et diables se battant pour l'âme du chrétien autour du lit mortuaire), Viret insiste sur le fait que ce n'est pas au moment de l'agonie que se joue le salut d'un individu. Au point que le pasteur de Lausanne

sans en vouloir savoir plus outre qu'elle ne nous en a revelé. [...] Nous n'avons besoing de nous enquerir du lieu. Car je pense qu'il n'y a nul, qui ayt desir d'y aller. »

24. Viret 1553, p. 78. Voir aussi *ibidem*, pp. 79 et 84.
25. *Les Actes de la dispute de Lausanne, 1536* 1928, p. 377.
26. Viret 1553, pp. 50-52 ; Viret 1561, p. 155.
27. Koslofsky 2000, p. 36.
28. Viret 1553, pp. 95-97.
29. Viret 1542, pp. 384-386.
30. Viret 1553, p. 101. Voir aussi *ibidem*, pp. 52-53 et Viret 1545, pp. 149-150.
31. Ces deux textes ont été édités en traduction française dans l'anthologie de la collection Bouquins, *Erasme* 1992, pp. 337-356 *(Les funérailles)* et pp. 849-906 *(La préparation à la mort)*.

Fig. 23. *Homme de condition à l'agonie*, gravure (David Herrliberger, *Heilige Ceremonien, Gottesdienstliche Kirchen-Uebungen und Gewohnheiten der heutigen Reformirten Kirchen der Stadt und Landschaft Zürich*, Zurich, 1750, Planche IV, n° 1, Zentralbibliothek Zürich).

affirme : « c'est tout un, à l'homme fidele, par quelle sorte de mort il departe de ceste vie »[32].

Dans le monde catholique, trois sacrements se succédaient pour former une bonne mort et paraissaient presque indispensables au salut : la confession accompagnée de l'absolution, la communion et l'extrême-onction. Alors que les luthériens conservent la confession et la communion, aucun de ces trois sacrements n'est administré au mourant dans le monde réformé[33]. Cette situation nouvelle choque une partie de la population passée, de gré ou de force, à la Réforme, qui a l'impression de devoir dorénavant « mourir comme du bétail »[34].

L'absence de sacrement spécifique pour le mourant ne signifie pourtant pas que les pasteurs réformés jugeaient inutile leur présence lors de l'agonie. Ils estimaient au contraire qu'apporter réconfort, consolation et espérance au mourant grâce au message biblique faisait partie de leurs fonctions. Il semble toutefois qu'une grande partie de la population néglige d'appeler un ecclésiastique au chevet des mourants du moment que les rites catholiques sont interdits. Ce phénomène, attesté à Genève et dans le Pays de Vaud, s'est également produit en Allemagne luthérienne au XVIe siècle[35]. La population ne voyait pas l'intérêt de faire appel à un pasteur protestant au moment de l'agonie, parce que celui-ci ne pouvait pas administrer

32. Viret 1545, p. 150.
33. Pour le monde luthérien, voir Karant-Nunn 1997.
34. Selon le chroniqueur bernois Valerius Anselm, cette expression, particulièrement forte, est employée en juin 1528, peu après l'imposition de la Réforme à l'ensemble du territoire bernois, par les montagnards de Aesche près de Spiez. Ils demandent au souverain bernois de remettre dans leur paroisse des prêtres qui puissent célébrer la messe et leur administrer les sacrements et leur éviter ainsi de mourir comme des bêtes. Anshelm V 1884-1901, p. 281 : « *Begêrten als der merteil, man wölte si semlicher unfridsamer amptlüten und pfaffen erlassen und inen geben wie von altem har priester, dass si nit ân mes und sacrament, wie das fich, sterben müestid.* »
35. Karant-Nunn 1997, p. 148.

le sacrement de l'extrême-onction et probablement aussi parce que les réformateurs eux-mêmes avaient fait perdre de l'importance à ce moment précis pour le salut des chrétiens. En 1541, les ordonnances ecclésiastiques de Genève, rédigées principalement par Calvin et par Viret, cherchent à contrer ce phénomène en obligeant les proches d'un malade à appeler un pasteur à son chevet :

> Pour ce que plusieurs sont negligentz de se consoler en Dieu par sa parolle quand ilz se trouveront en necessité de maladie ; et ainsi plusieurs meurent sans quelque admonition ou doctrine laquelle est à l'homme plus salutaire lors que jamais ; pour ceste cause avons advisé et ordonné que nul ne demeure trois jours entiers gisans au lict qu'il ne le face scavoir au ministre [...]. Et pour oster toutes excuses avons resolu que cela soit et sur tout qu'il soit fait commendement que les parens, amys et gardes n'attendent pas que l'homme doibve rendre l'esprit, en laquelle extremité les consolations ne servent de gueres à la plupart[36].

Le problème perdure dans le Pays de Vaud. En 1551, les pasteurs de la Classe de Lausanne se plaignent auprès du souverain bernois de n'être presque jamais appelés au chevet des mourants mais seulement après leur décès[37]. Or, pour les pasteurs réformés, lorsqu'une personne est décédée, aucun être humain ne peut plus rien pour elle, le pasteur pas plus que le médecin. Viret affirme ainsi de manière radicale que le défunt n'est pas du ressort des ecclésiastiques :

> [Dieu] ne veut point de prestres pour les mortz. Il n'a envoyé ses Apostres et disciples, que pour les vivans. Car les vrais Prestres Evangeliques et ministres de l'Eglise, doivent estre semblables aux medecins, qui assistent aux hommes, tant qu'ilz peuvent, et leur donnent toutes les aides et secours qu'il leur est possible, durant leur vie, pour les entretenir en santé, ou les guerir, quand ilz sont malades : mais apres que ilz sont mortz, ilz n'y ont plus que faire. Car ilz ne leur peuvent plus donner aide ny secours[38].

Les funérailles

Aussi étonnant que cela puisse paraître aujourd'hui en Suisse, où une large majorité de la population, tant protestante que catholique, continue à recourir à l'Eglise pour les cérémonies funèbres même lorsque le défunt était peu ou pas du tout pratiquant de son vivant, au XVIe siècle, pour Pierre Viret et ses collègues calvinistes, la présence d'un pasteur n'est pas nécessaire lors des funérailles. Viret cite dans *L'office des mortz* plusieurs passages bibliques indiquant qu'anciennement les ecclésiastiques avaient même l'interdiction de participer à des enterrements :

> Jesus Christ [...] l'a bien donné à entendre par la response qu'il fit à un de ses disciples, qui luy demandoit congé, pour aller enterrer son pere, disant : « Laisse aux mortz ensevelir leurs mortz »[39]. Mais quelle apparence y a il, que Jesus Christ vueille occuper les ministres de son Eglise et les vrais Prestres Evangeliques, apres les mortuaires : veu que Dieu n'a pas seulement voulu permettre que le grand Prestre de la Loy et les autres sacrificateurs soyent allez aux enterremens, et qu'ilz se soyent approchez des corps mortz, s'ilz n'estoyent de leurs peres, ou meres, ou quelcun de leurs plus prochains paren ?[40]

Selon les passages du Lévitique auquel Viret fait allusion dans cet extrait, les anciens prêtres avaient l'interdiction d'assister à des enterrements si ce n'est comme simples particuliers, et seulement si le défunt appartenait à leur famille proche. Lorsqu'Eusèbe, le personnage défendant les positions catholiques dans les dialogues de Viret, rétorque que cette interdiction concerne le temps de la Loi mosaïque, temps dépassé par la venue du Christ, le théologien calviniste Théophraste fait une concession : les ecclésiastiques ont effectivement le droit, comme tous les autres chrétiens, de se trouver à un enterrement mais « sans superstition et idolatrie » telles que les prières et les messes pour les morts[41]. Théophraste ajoute de manière provocatrice que l'interdiction faite aux prêtres dans l'Ancien Testament d'assister aux enterrements aurait pu avoir pour cause les superstitions catholiques à venir : « Nous pourrions justement estimer que Moise auroit preveu, par l'Esprit de Dieu ce qui devoit advenir en l'eglise Papale, touchant les funerales, quand il a defendu aux Prestres d'y assister. »[42].

Nous sommes mal renseignés sur la manière dont les funérailles se déroulaient en Suisse romande au XVIe siècle dans les territoires passés à la Réforme et sur le rôle (ou non-rôle) des pasteurs. L'édit de Réformation du Pays de Vaud du 24 décembre 1536 ne dit rien sur la manière dont les funérailles doivent être menées, si ce n'est qu'il est interdit de sonner les cloches pour les trépassés, au même titre que de sonner les cloches contre le mauvais temps[43]. Les ordonnances ecclésiastiques de Genève de 1541 déclarent explicitement n'imposer que peu de contraintes

36. « Ordonnances ecclésiastiques », in *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* I 1964, pp. 1-13, p. 10.
37. CO, n° 1581, (XIV, col. 235-236), Les pasteurs de la Classe de Lausanne à MM. de Berne [vers décembre 1551].
38. Viret 1552b, pp. 84-85.
39. Matthieu VIII, 22.
40. Viret 1552b, p. 85. Dans la marge de ce passage : « Defense aux prestres d'assister aux enterremens des mortz. Levi. 10. 12. Levit. 21 ».
41. *Ibidem*, p. 86.
42. *Ibidem*, pp. 86-87.
43. « Sonnement des cloches contre le temps et pour les trespassés est chose vaine. Pourtant [= Pour cela] nous l'abollissons et deffendons », in *Les sources du droit suisse* 2003, p. 18.

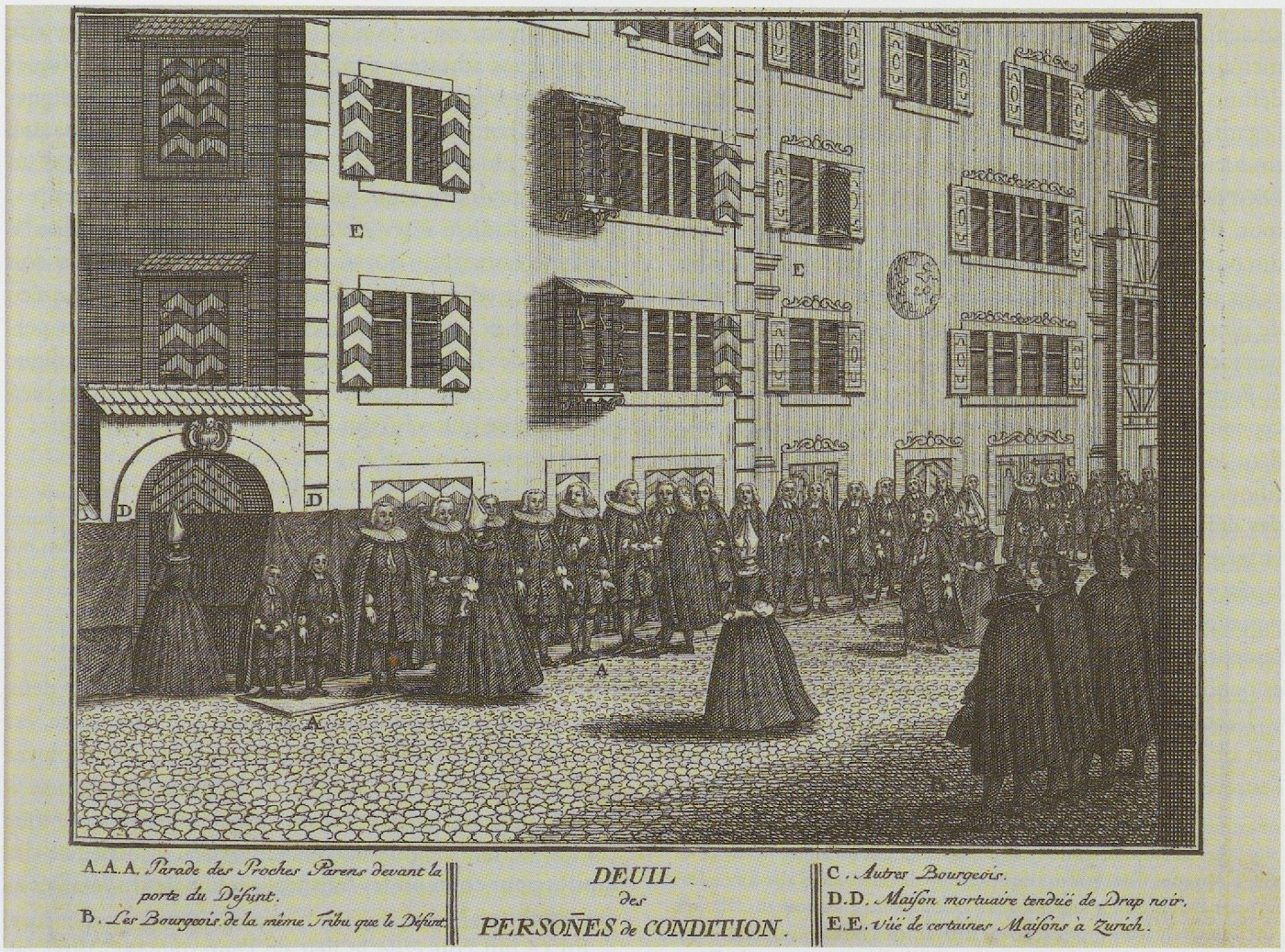


Fig. 24. *Deuil des personnes de condition*, gravure (David Herrliberger, *Heilige Ceremonien, Gottesdienstliche Kirchen-Uebungen und Gewohnheiten der heutigen Reformirten Kirchen der Stadt und Landschaft Zürich*, Zurich, 1750, Planche IV, n° 2, Zentralbibliothek Zürich).

concernant les funérailles : « Qu'on ensepvelisse honnestement les mortz au lieu ordonné ; de la suytte et compaignie nous laissons à la discretion d'un chascun. » Deux porteurs officiels sont toutefois chargés de surveiller qu'aucune « superstition contraire à la parolle de Dieu », c'est-à-dire catholique, n'ait lieu au moment de l'enterrement et que celui-ci se déroule entre 12 heures et 24 heures après le décès[44].

Les pasteurs du Pays de Vaud ou de Genève ont-ils prononcé des sermons lors des enterrements au XVIe siècle ? Cela reste encore une question ouverte, aucun discours de ce type n'étant connu à ce jour, mais rien ne permet de rejeter l'idée qu'ils aient existé. Calvin n'excluait pas cette possibilité, comme deux de ses lettres (l'une à l'Eglise de Montbéliard, qui lui avait demandé conseil à ce sujet, et l'autre à Viret) en témoignent en 1543[45]. En janvier 1537, le premier pasteur réformé envoyé par MM. de Berne à Lutry, Matthieu de La Croix, vante ses services auprès du Conseil de cette ville, annonçant qu'il a l'intention de prêcher quotidiennement selon l'Evangile et qu'en cas de décès dans la paroisse « il ferait un sermon (si on le souhaitait) pour consoler les parens et les amis du défunt »[46].

Selon Viret, les funérailles doivent servir à deux choses : consoler les vivants et honorer le corps du défunt. Même s'il cite de manière positive les discours tenus en Egypte

44. « Ordonnances ecclésiastiques », in *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* I 1964, p. 10.

45. CO n° 506, Calvin aux pasteurs de Montbéliard, le 7 octobre 1543 : « *In sepultura mortuorum hanc moderationem vellem adhiberi ne in templum funus deferretur, sed recta in coemeterium. Illic quoque exhortationem haberi vellem, ut in re praesenti funeris comites cognoscerent quod diceretur.* » CO n° 517, Calvin à Viret, vers début novembre 1543 : « *Quantum ad sepelendi caeremoniam non putabam recusandum quin si minister rogaretur funus ad sepucrum deduceret, illicque in re praesenti hortatiunculam haberet in solatium amicorum etc.* »

46. Manuaux de Lutry, f°s 77a et 77b, cité par Ruchat IV 1835-1838, p. 377.

ancienne par les proches des pharaons décédés, discours qui mettaient en évidence autant les qualités que les vices des défunts et incitaient les successeurs à mieux se comporter à l'égard de leur peuple, Viret ne préconise toutefois pas l'introduction de tels discours funèbres. Selon lui, la parole de Dieu doit suffire pour exhorter les hommes à la vertu. Surtout, il est trop conscient du risque de glissement de tels discours vers le genre du panégyrique, taisant les défauts et les mauvaises actions du défunt. Le réformateur craint de plus que seuls les plus riches, et non les plus vertueux, bénéficient d'éloges funèbres[47].

Pour Viret, le but principal des funérailles consiste cependant à traiter le corps du défunt « honnestement », dans le sens du latin *honeste* : de manière à la fois honorifique et décente. La manière de parvenir à cet honneur des défunts consiste à « rendre » simplement leur corps à la terre où ils reposeront jusqu'au Jugement dernier et à la résurrection de la chair : « Quel honneur et service leur pourrions nous faire plus grand, que les ensevelir honnestement en terre, suyvant la sentence de Dieu qui a dit : 'Tu es poudre et terre, et tu retourneras en terre' »[48].

L'action des patriarches, des prophètes et des apôtres sert de caution théologique au dépouillement réformé de l'ensevelissement :

> Les vrais serviteurs de Dieu, les Patriarches, les Prophetes, et les Apostres n'ont pas usé de beaucoup de ceremonies aux funerales : mais ont fait simplement ce que Hilaire a tantost dit. Ilz ont ensevely leurs mortz rendans leurs corps à la terre. [...] Pour ceste cause sont louez les Patriarches, et les vrais serviteurs de Dieu, et Thobie nommément, non pas pour avoir fait chanter, prier, et offrir pour les trepassez, et avoir despendu leurs biens, sans necessité, apres leurs corps : mais pource qu'ilz les ont renduz à la terre leur mere, de laquelle ilz estoyent sortiz, et qu'ilz les ont honnorez par sepulture, sans espargner ce qui estoit necessaire pour les corps des serviteurs de Dieu, auxquelz il avoit esté glorifié[49].

Même si la simplicité et le dépouillement sont centraux, il est nécessaire de remarquer que le corps mérite selon le réformateur les dépenses accomplies pour l'honorer de manière décente. Tout autant que les personnes réalisant des dépenses vaines et superflues pour honorer le mort, Viret dénonce certains peuples de l'Antiquité païenne ainsi que certains chrétiens, qui, tombés dans l'extrême inverse, ont jugé que la dépouille ne méritait aucun soin. Le réformateur rappelle que pour les chrétiens les corps sans vie sont d'anciens temples de Dieu qui sont appelés à ressusciter et qui réclament donc le plus grand respect[50]. Viret rejette les critiques adressées aux protestants par les catholiques selon lesquelles les protestants ne traiteraient pas dignement les corps après le décès et y répond par l'attaque. Le cas le plus extrême de mépris pour la dépouille d'un chrétien est donné selon lui par le cas du « frère Geneure », rapporté dans le *Livre des conformités de saint François*[51]. Ce frère franciscain aurait souhaité qu'après sa mort son corps sente tellement mauvais que personne ne puisse s'en approcher et qu'il finisse dévoré par les chiens. Le personnage de Théophraste mis en scène par Viret souligne combien ce comportement irrespectueux du corps est bien plus extrême que celui qui est prôné par les protestants :

> On accuse ceux qu'on appelle maintenant heretiques et Lutheriens, qu'ilz ne tiennent conte des corps mortz, pource qu'ilz condamnent les superstitions Papistiques : mais jamais nul d'iceux ne parla tant deshonnestement, ne de son corps, ne de nul autre[52].

Viret appelle au maintien d'une juste mesure entre les deux extrêmes où l'humanité, tant païenne que chrétienne, est déjà tombée : soit ne pas respecter le cadavre, soit déployer « pompe et folle despence » pour celui-ci. Il rapporte à ce titre que les patriarches de l'Ancien Testament, tout comme certains législateurs païens avisés, avaient fixé des limites pour contenir les frais réalisés lors des funérailles et des sépultures[53].

En ce qui concerne le lieu de l'enterrement, Viret est très clair : le mieux est que le corps du chrétien soit mis en terre dans un cimetière public : « c'est une chose fort honneste, d'avoir des cimitieres publiques, tant pour les raisons qui ont desja esté alleguées, que pour eviter plusieurs inconvéniens, qui pourroyent advenir, s'il estoit loisible à un chacun d'enterrer ses mortz, là où il lui plairoit »[54]. Les « raisons déjà alléguées » auxquelles cet extrait fait référence sont d'une part la nécessité d'un « commun repositoire » ou

47. Viret 1552b, pp. 87-91.
48. *Ibidem*, p. 26. La citation biblique est Genèse III, 19. Voir également Viret 1552b, p. 31 : « Il nous doit suffire, d'ensevelir honnestement les corps des trepassez, et les mettre en terre, comme en leur lict, attendans la venue de Jesus, et la resurrection generale de toute chair. »
49. *Ibidem*, pp. 27 et 32.
50. *Ibidem*, pp. 31-32 : « Nous ferions grand tort à noz corps, qui ont esté temple de Dieu, auxquelz Dieu a habité, et qui ont esté consacrez par le sang de Jesus Christ, à son honneur et gloire, et dediez à l'heritage immortel de son royaume, si nous les jettions aux chiens, aux corbeaux et aux bestes sauvages, comme les charognes des bestes brutes, ainsi que s'ilz ne devoyent non plus vivre apres leur mort, et participer à immortalité, qu'elles. »
51. *Liber conformitatum* ou *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini nostri Jesu Christi*. Ouvrage composé à la fin du XIVe siècle par le franciscain Bartolomeo da Rinonico et imprimé pour la première fois à Milan en 1510. Le luthérien Erasmus Alberus en publie une version satirique en 1542 qui sera traduite en français et imprimée à Genève par Conrad Badius en 1556 sous le titre *L'Alcoran des Cordeliers*. Le passage cité ici par Viret n'a pas pu être identifié.
52. Viret 1552b, p. 28.
53. *Ibidem*, p. 200.
54. *Ibidem*, p. 33.

« dortoire » commun, sens premier du mot de « cimetière » comme Viret le rappelle à ses lecteurs, où le corps puisse reposer jusqu'à la résurrection. D'autre part, le cimetière doit servir de « publique temoignage » de la croyance des chrétiens en la résurrection de la chair[55].

Contrairement aux catholiques et aux luthériens[56], les réformés ne consacrent pas la terre des cimetières. Viret relève à ce sujet que les païens de l'Antiquité avaient déjà compris que ce sont les corps des défunts qui confèrent à la terre d'un cimetière son caractère sacré, et non l'inverse comme le pensent les catholiques :

> [Les Payens] ont eu en telle reputation les sepultures, qu'ilz ont estimé sacrez, tous les lieux, auxquelz les mortz estoyent ensevelis, et les mortz semblablement : et ont reputé pour un grand crime, et digne de grieve punition la violation des sepulchres. En quoy ilz estoyent differans aux prestres, en ce que les prestres estiment, que leur terre ait quelque plus grande saincteté en elle, que les autres, à cause de leurs consecrations, ceremonies et superstitions, et que les mortz la prennent d'icelle, non pas elle des mortz. Mais les Payens ne mettoyent point de difference, de terre à terre : ains l'estimoyent sacrée en tout lieu, auquel, comme mere, elle recevoit ses enfans[57].

N'importe quelle terre contenant le corps d'un « saint », défini par Viret non comme une personne canonisée par l'Eglise mais plus largement comme tout « vrai chrétien », est sacrée et il n'y a aucune différence, en ce qui concerne le salut des trépassés, entre un enterrement dans un lieu ou dans un autre :

> C'est grande superstition et idolatrie, d'estimer que la terre apporte quelque saincteté aux mortz, l'une plus que l'autre. Car la saincteté ne vient point de la terre, quelle qu'elle soit, mais des sainctz qui y reposent. Parquoy elle est saincte, là où les sainctz sont enterrez, c'est à dire les vrais Chrestiens, voire quand ce seroit en Turquie. Au contraire, si les infideles y sont enterrez, elle est pollue, voire quand ce seroit en paradis terrestre[58].

Viret tourne en dérision le désir de certains catholiques de se faire enterrer dans les églises, en particulier auprès du grand autel, dans l'espoir que le sacrifice de la messe qui y est régulièrement accompli puisse leur profiter dans l'au-delà. Outre le caractère superstitieux et vain d'un tel lieu de sépulture, Viret raille, dans un passage d'une énergie spectaculaire, le fait qu'il permette de marquer les distinctions sociales même après le décès :

> Selon le pris que tu bailleras, le lieu sera estroict ou large, et plus ample et magnifique. Si tu debourses beaucoup, il te sera loysible de pourrir aupres du grand autel. Si tu debourses peu, tu seras en la pluye avec le populaire[59].

Le réformateur dénonce également l'obligation, imposée par l'Eglise catholique même aux plus pauvres, de payer pour accéder à une sépulture en terre consacrée[60]. Pour illustrer cette situation, Viret raconte en détail l'histoire, présentée comme s'étant réellement passée, de l'un de ses concitoyens d'Orbe, un pauvre couturier prénommé Gaspar. Celui-ci n'avait pas les moyens de faire enterrer son fils mort-né en terre consacrée et, après l'avoir amené à la cathédrale Notre-Dame de Lausanne espérant un miracle dans ce lieu considéré comme un sanctuaire à répit, le couturier s'est heurté à l'intransigeance du clergé catholique tant à Lausanne qu'à Orbe[61]. En conclusion de cette aventure malheureuse du pauvre Gaspar, l'un des personnages du dialogue virétien affirme de manière mi-comique mi-sérieuse :

> Je pense, que si ce temps eust duré, nous eussions esté contrains de ne point mourir, par faute de sepulture. C'est grand cas, que ce povre petit enfant eust tant de peine de trouver un petit anglet et un petit coing en la terre, pour sa sepulture, et que la terre ne fust pas assez large pour luy[62].

Selon le réformateur de Lausanne, une sépulture avec les autres chrétiens est un droit fondamental qui s'applique aussi aux plus pauvres. Pour les vivants, enterrer honnêtement les morts constitue un devoir d'humanité qui ne souffre d'aucune exception. Viret note que le législateur grec Solon, qui avait exempté les enfants de tout soin de leurs parents si ces derniers n'avaient pas pourvu à leur éducation, fait une exception à cette règle en ce qui concerne le devoir de sépulture, en argumentant qu'il s'agit d'un service rendu davantage à « nature et commune humanité » qu'aux parents eux-mêmes[63]. Relevant que les païens enterraient parfois jusqu'aux corps des suicidés, en n'en retranchant que la main par laquelle ils s'étaient donné la mort, Viret regrette que les catholiques restreignent l'accès

55. *Ibidem*, p. 31 : « Les Chrestiens appellent cimitiere, le lieu deputé à leur sepulture, à cause qu'il est comme le lict, la couche, et le dortoire des fideles trepassez. Et pourtant est-il bon d'avoir quelque certain lieu honneste, comme un commun repositoire des Chrestiens, et un publique tesmoignage de la resurrection de la chair. »
56. Pour les luthériens : Karant-Nunn 1997, p. 169.
57. Viret 1552b, pp. 32-33.
58. *Ibidem*, p. 33.
59. Viret I 1544, p. 156.
60. *Ibidem*.
61. *Ibidem*, pp. 157-160.
62. *Ibidem*, p. 160.
63. Viret 1552b, p. 34.

au cimetière, souvent même pour des raisons futiles telles qu'une excommunication pour dette[64].

Les ouvrages de Pierre Viret, en particulier *La physique papale* et *L'office des morts*, sont également très utiles pour comprendre la condamnation de plusieurs éléments rituels qui, sans constituer de véritables sacrements, sont néanmoins presque systématiquement accomplis dans l'Eglise catholique lors de décès et de funérailles. Viret traite longuement des sonneries de cloches, des veillées funèbres, de l'emploi d'encens, d'eau bénite, de cierges, de croix (sur les tombes hors des cimetières ou entre les mains des mourants), autant de pratiques qui, selon l'Eglise catholique de son temps, sont utiles pour repousser les assauts du diable contre les corps des défunts. Le réformateur de Lausanne critique également sur plusieurs pages le fait que certaines personnes, en particulier des nobles, revêtent l'habit de saint François au moment de leur décès en imaginant que cet habit sera favorable à leur salut[65]. Selon Viret, ces éléments ne relèvent pas de la véritable religion évangélique, mais constituent au mieux des reliquats du paganisme et au pire des pratiques magiques et de la sorcellerie[66]. Le réformateur de Lausanne les tourne en ridicule et insiste sur leur inefficacité pour contrer le diable. Par exemple, concernant les sonneries de cloches en faveur des trépassés, Viret commence par décrire la manière dont les ecclésiastiques catholiques les justifient : ce sont « les trompettes de l'Eglise militante » qui font peur aux diables, de même qu'un tyran craint les trompettes et des tambours de l'armée d'un ennemi puissant. L'un des personnages mis en scène dans ce dialogue se moque alors des prêtres qui croient apparemment « qu'on chasse les Diables en menant bruit, comme on chasse les oyseaux des vignes »[67].

Pour exposer l'argumentaire catholique, avant de le démonter, Viret se base souvent sur le *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand (vers 1230-1296), célèbre ouvrage décrivant la liturgie composé vers 1284[68]. C'est notamment le cas lorsque le réformateur résume la justification catholique pour la pose d'une croix sur les tombes si celles-ci ne se trouvent pas dans un cimetière :

> [Durand] adjouste encore, qu'en quelque lieu que le Chretien sera ensevely, hors du cimitiere, on doit tousjours planter une croix aupres de sa teste. Car le Diable craint fort ce signe, et n'ose approcher du lieu où il voit la croix. [...] C'est à cause que la terre qui est hors du cimitiere, n'est pas conjurée : parquoy elle n'a pas tant de vertu. Et pourtant en recompanse, on y adjouste la croix, pour chasser le Diable[69].

De même que pour les sonneries de cloches, Viret tourne en ridicule cette (pseudo-)protection antidiable conférée par une croix : pourquoi le diable craindrait-il une croix matérielle ?

A toutes ces pratiques, qu'il juge vaines et néfastes, le réformateur oppose les seules armes dont le chrétien peut s'armer efficacement contre le diable. Il s'agit du « bouclier de la foi » et du « glaive de la parole de Dieu » qui composent l'armure du soldat chrétien selon l'apôtre Paul[70]. Le chrétien doit avant tout se tourner vers le Christ et avoir confiance en son sacrifice pour racheter l'humanité, seul capable de le délivrer du diable[71]. Les rites catholiques qui se basent sur des éléments matériels pour chasser le diable, tels que les croix, les cierges et l'eau bénite, sont dangereux en ce qu'ils incitent les chrétiens à placer leur confiance en des choses vaines et inefficaces plutôt qu'en la rédemption par le Christ. Dieu a la capacité de lier ou de délier le diable à sa guise, et ce dernier n'est retenu par aucun des « charmes, sorceleries, superstitions et purifications magiques » accomplis par les prêtres[72]. A l'inverse, le diable n'aura aucun pouvoir sur le corps d'un martyr

64. *Ibidem*, p. 35 : « [Les Payens] n'usoyent pas de telle cruauté que voz prestres, qui par faute d'argent refusent la sepulture, non seulement aux grans, mais aussi aux petiz enfans. Et combien de fois est il advenu, qu'ilz ont excommunié des povres laboureurs ou des povres paysans, pour vingt ou trente souz, voire pour trois ? Et s'ilz sont mortz estans ainsi excommuniez par eux, n'ayans de quoy satisfaire, ilz leur ont refusé lieu de sepulture avec les autres Chrestiens ; ou il l'a fallu acheter cherement. »

65. Viret 1552a, pp. 225-231. Parmi les passages les plus amusants concernant le pouvoir de l'habit de saint François, relevons celui-ci (p. 225) : « J'estime les poux les plus heureuses creatures, que toutes les autres, selon la theologie des Cordeliers. Car il en meurt de beaux, et en grand nombre, dedans ce sainct habit. »

66. *Ibidem*, p. 231.

67. Viret 1552b, pp. 75-76.

68. Cet ouvrage constitue une véritable somme décrivant et expliquant les rites de l'Eglise catholique médiévale. Ayant connu un large succès au Moyen Age (plus de deux cents manuscrits en sont conservés aujourd'hui), ce texte a encore été imprimé près de cent fois aux XVe et XVIe siècles. Il est toujours employé de nos jours pour étudier la liturgie médiévale. Sur Guillaume Durand et ses ouvrages, voir *Guillaume Durand* 1992.

69. Viret 1552a, p. 212.

70. *Ibidem*, p. 213 ; Viret 1552b, pp. 75-76. La référence au chevalier chrétien est dans l'Epître de Paul aux Ephésiens VI, 11-17.

71. Viret 1552a, pp. 215-216 : « L'eaue et la terre conjurée et charmée, en la maniere que les enchanteurs et charmeurs font leurs exorcismes et conjurations, et une croix corruptible et materiele, auront-elles plus de vertu, que la consecration de noz corps et de noz ames, que Jesus Christ le grand et souverain Evesque et prestre eternel, a faite par son sang ? Et que l'eaue vive de son sainct Esprit, et le Baptesme qu'avons receu en son nom ? Et si nous avons, comme vrais Chrestiens, porté la croix avec luy : c'est à dire, les tribulations et adversitez de ce monde, en toute patience, et avons mis toute nostre fiance au merite de sa mort et passion, nous glorifians seulement en sa croix, comme le sainct Apostre : nous ne devons point douter, que celle Foy, n'ait imprimé une telle croix et un tel signe et telz stigmates en noz cœurs et corps, que le Diable n'en oseroit approcher. Et si celle la ne suffist, il n'y en aura point d'autre apres nostre mort, qui nous y puisse servir. »

72. *Ibidem*, pp. 215 et 220.

cruellement exécuté par un tyran, même si ce martyr n'a reçu aucun honneur lors de son décès[73].

La confessionnalisation des funérailles

Il n'y a donc aucun doute que la Réforme protestante a marqué une césure nette concernant la vision de l'au-delà, l'encadrement des mourants et les funérailles. Le commun des mortels en était aussi bien conscient que les théologiens et il n'est pas surprenant que les communautés vaudoises aient demandé de pouvoir continuer à « vivre et mourir » dans la religion de leurs ancêtres lors de leur soumission à Berne en 1536.

Le moment de la mort a parfois servi de révélateur de la conviction religieuse d'individus qui, jusqu'alors, la dissimulaient pour vivre plus tranquillement. La fin de vie de l'une de ces « nicodémites » (comme les désignaient les calvinistes, du nom de Nicodème, un pharisien qui a rendu visite de nuit au Christ) est décrite dans la chronique de Pierrefleur. Il s'agit d'Elisabeth Reyff: fribourgeoise d'origine, mariée à Orbe, cette femme s'était tout d'abord opposée avec vigueur à Farel avant de devenir une « luthérienne » militante qui faisait ouvertement la lessive les jours fériés catholiques pour ennuyer les partisans de la confession adverse. Sous la pression familiale, Elisabeth Reyff était toutefois retournée dans le giron de l'Eglise catholique et assistait à nouveau régulièrement à la messe. Mais « le tout était par fiction », affirme Pierrefleur « et bien le montra en l'article de la mort, car elle mourut en la dite loi luthérienne, commandant que à son enterrement l'on ne dût sonner cloches, chanter messe, ni faire autre bien pour elle, et non se voulut confesser ni administrer ». Ce n'est pourtant pas le dernier épisode de la mort de cette habitante d'Orbe qui a déclaré son attachement à la foi protestante au dernier moment. En effet, son frère, le Fribourgeois Hans Reyff, alors bailli de Grandson, vole à Orbe aussitôt qu'il apprend le décès de sa sœur et fait, d'une certaine manière, repasser celle-ci du côté catholique:

> [Il] trouva sa sœur gisante morte en sa maison, et tout autour du dit corps les prédicants et autres gens luthériens, lesquels tous il déchassa et les fit vider hors de la dite maison, puis fit sonner toutes les choches pour la dite sa sœur trépassée, et la fit enterrer au mode et forme comme l'us et la coutume ancienne se faisait, et dans huit jours fut fait le septame solennellement en l'église de Saint-Germain, où elle était enterrée, et y eut douze torches allumées[74].

La mort constitue donc non seulement un révélateur de la confession des individus, mais aussi le théâtre de conflits familiaux en matière religieuse.

Un chrétien protestant a-t-il le droit d'assister à des funérailles catholiques? Dans un ouvrage qu'il a intégralement consacré à la problématique de la participation des « fidèles » aux cérémonies « papistes », Viret répond à cette question par la négative[75]. Cela pourrait paraître surprenant, puisque Viret et ses collègues calvinistes ne considèrent pas l'ensevelissement comme un moment religieux. Cette opposition est toutefois logique, dans la mesure où Viret expose qu'assister à des funérailles catholiques implique d'assister à la messe et de participer à une cérémonie qui laisse une large place au purgatoire « papiste », au détriment du véritable purgatoire qu'est le Christ. Assister à des funérailles catholiques ne fait donc pas partie des choses indifférentes, ni bonnes ni mauvaises, pour le salut d'un chrétien. Au contraire, les personnes connaissant la « vérité » qui participent à des obsèques catholiques « renoncent manifestement Jesus Christ » selon Viret[76]. Le devoir de courtoisie (« civilité et humanité ») qui pourrait pousser un protestant à assister aux funérailles d'un catholique ne peut faire le poids face à cette conséquence radicale qu'est le reniement du Christ.

Le deuil

Contrairement à ce que certains stéréotypes sur les réformateurs calvinistes pourraient nous induire à penser, Viret ne prône de loin pas le détachement ou la suppression de la tristesse et de la douleur face à la perte d'un proche. Ces émotions faisant partie intégrante de la nature humaine, elles doivent être acceptées par les chrétiens:

> La saincte Escriture ne condamne pas la douleur et la tristesse qu'Abraham a conceu de la mort de Sara sa femme [...]. Car l'homme ne peut estre homme, sans estre esmeu de pitié et de compassion, voyant la calamité des autres, et sentant le dommage qu'il en reçoit[77].

Viret enjoint à respecter dans le deuil la même juste mesure que dans les funérailles. Dans le cas des émotions, il faut que les chrétiens évitent les deux extrêmes que représentent d'une part un stoïcisme cherchant à dépouiller l'homme de son humanité et, d'autre part, un deuil excessif, indigne de personnes croyant en la résurrection. Viret commente

73. *Ibidem*, pp. 224-225. Cette question se posait de manière concrète du temps de Viret, alors que de nombreux protestants étaient brûlés comme hérétiques en Europe et que leur corps, souvent réduit en cendre, ne recevait pas de sépulture honorable.
74. Pierrefleur (éd. 1933), pp. 99-100.
75. *De la communication des fideles qui cognoissent la verité de l'Evangile*, Viret 1547, pp. 149-152, pour la partie spécifiquement consacrée aux funérailles. Cet ouvrage, qui a connu plusieurs rééditions, a également été publié en latin en 1551.
76. Viret 1547, p. 151.
77. Viret 1552b, pp. 30-31.

longuement à ce sujet une phrase de l'apôtre Paul dans la première Epître aux Thessaloniens qui interdirait de se soucier des morts et d'être en deuil comme les païens : « Il nous defend expressement, que nous ne nous soucions point des mortz ; que nous n'en ayons point de tristesse, et que n'en menions point de dueil, comme les Gentilz et Payens. »[78]. Pour Viret, la manière de bien comprendre cette phrase est de mettre l'accent sur l'injonction de ne pas mener le deuil « comme les païens ». La révélation de la résurrection des morts dont ont bénéficié les chrétiens, contrairement aux païens, doit modifier leur perspective sur la mort d'un proche et les induire à ne pas se comporter comme si le défunt était mort à tout jamais.

Dans la troisième partie de *L'office des mortz*, intitulée « Le deuil », Viret publie de très belles pages sur la fonction du deuil pour les survivants et sur la nécessité d'exprimer la tristesse selon les besoins de chaque individu. Il ne s'agit pas pour lui d'un conseil de mineure importance mais bien d'une question de vie et de mort, la douleur étant capable de tuer, en particulier lorsqu'elle est réprimée :

> Tous ne la [= la douleur] peuvent pas porter les uns comme les autres. Il y en a souventefois qui la sentent si grande, qu'ilz en meurent. Et s'il la falloit tenir là dedans enserrée, sans luy donner quelque respiration, il y auroit dangier qu'elle ne rompist le cœur et les entrailles, ou qu'elle n'estouffast la personne, comme un most [= moût] violent enclos en un vaisseau, ou le souffle retenu par force. [...] [Certains] se contraignans, en sont tombez en fievre tres dangereuse, de laquelle ilz sont mortz, voulans dissimuler le dueil. Si un homme eschappe d'un tel effort, sans en sentir presentement aucun dommage, aucun disent qu'il en deviendra plus tot gris et chenu[79].

Se basant sur les théories médicales antiques encore en vigueur à la Renaissance, Viret expose comment les soupirs et les larmes servent de remède pour apaiser la douleur en cas de deuil. Reste qu'il est nécessaire de se reprendre après un certain temps et de se montrer « homme et chrestien ». Les limites que Viret fixe au deuil sont celles de la « raison et honnesteté », la nature individuelle de la douleur lors du deuil rendant illusoire l'idée d'une durée de deuil fixe et obligatoire[80]. C'est la raison pour laquelle réformateur dénonce comme une superstition « pythagorique » le respect par les catholiques d'un nombre précis de jours pour le deuil ainsi que l'explication donnée par l'évêque Guillaume Durand à ce sujet[81].

78. *Ibidem*, p. 27. Le passage auquel Viret fait ici allusion est première Epître aux Thessaloniciens IV, 13.
79. Viret 1552b, pp. 201-202.
80. *Ibidem*, p. 202.
81. *Ibidem*, p. 195. « Pythagorique » est employé ici par Viret pour critiquer le fait qu'une sorte de pouvoir particulier, magique, soit conféré aux nombres.

Conclusion

Nous allons reprendre brièvement en conclusion les principaux éléments soulevés dans cet article.

La thèse de Craig Koslofsky selon laquelle la Réforme provoque une séparation des vivants et des morts est parfaitement illustrée par les écrits de Pierre Viret. Selon ce réformateur, les vivants ne peuvent aider en rien les personnes passées dans l'au-delà : ni prières des fidèles ni messes chantées par les prêtres ne leur sont utiles. Les défunts ne concernent pas davantage les ecclésiastiques que les médecins. Inversement, les personnes décédées ne se soucient pas des actions des vivants et ne peuvent rien faire pour eux. Du moins, selon Viret, rien de ce qui est contenu dans la Bible ne permettrait de l'affirmer. Il n'y a donc plus aucun contact possible, ni corporel ni spirituel, entre les deux mondes.

Nous avons vu également que la temporalité de l'au-delà n'est pas la même chez tous les réformateurs protestants et que Viret rejette comme une hérésie ancienne, déjà combattue par les Pères de l'Eglise, l'idée de Luther selon laquelle les âmes des personnes décédées dorment jusqu'au Jugement dernier.

La fonction des funérailles est pour sa part double. Celles-ci doivent servir à consoler les vivants et, surtout, à honorer le corps des défunts, anciens temples de Dieu en attente de la résurrection. Les funérailles et la sépulture doivent être décentes et honorables, sans excès : il s'agit d'un devoir d'humanité. Le salut d'un fidèle ne dépend quant à lui pas de ses funérailles ni de sa sépulture. Cette dernière constitue une marque de la foi en la résurrection.

Viret et ses collègues réformés rejettent toute une série de pratiques liées pour les catholiques au moment du décès, aux funérailles et à la sépulture. Ces pratiques, telles que l'eau bénite aspergeant le corps du défunt ou sa sépulture, la veillée funèbre, les cierges accompagnant celle-ci et les funérailles, les croix sur les tombes, l'habit de saint François dont sont revêtus certains mourants, sont décriées par Viret comme autant de superstitions, voire d'actes de sorcellerie. Non seulement elles sont superflues et non fondées sur la parole divine, mais elles sont également dangereuses pour le fidèle car elles risquent de lui faire perdre de vue le fait qu'il doit son salut uniquement à la rédemption du Christ et que son seul bouclier contre les attaques du diable est constitué par la foi.