Zeitschrift: Cahiers d'archéologie romande
Herausgeber: Bibliothèque Historique Vaudoise
Band: 143 (2013)

Artikel: Cultures confessionnelles de la mort : temps et espaces catholiques et protestants
Autor: Guzzi-Heeb, Sandro
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-835773

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: 13.07.2025

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

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 XVIII[e] 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 XX[e] 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 XVIII[e] 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 XVII[e] 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 XVII[e] 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 XVI[e] 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 XVI^{e} 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 XVI^{e} siècle sont en partie remises en question par la nouvelle orthodoxie dès la fin du XVII^{e} 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 XVIII[e] 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 XVI[e] 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 XVI[e] et du XVII[e] 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 XVIII[e] 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 XVI[e] et XVII[e] 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 XIX[e] 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 XIX[e] siècle, cette coexistence instaure des pratiques très répandues.

« Le paysan, même le plus pauvre », écrit le Tessinois Stefano Franscini dans la première moitié du XIX[e] 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, XVII[e] 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 XVII^e^ et XVIII^e^ 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 XVII^e et XVIII^e 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 XVIII^e 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 XVIII^e 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 XVII^e et XVIII^e 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 XVII^e et XVIII^e 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 XVIII^e 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 XVI^e et du XVII^e 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 XIX^e^ 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 XVI^e^ et XVII^e^ 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 XVII^e^ 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 XIX^e^ 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.