

Pluralisme religieux : une longue histoire

Autor(en): **Delbarre-Bärtschi, Sophie / Dahhaoui, Yann / Flückiger, Fabrice**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue économique et sociale : bulletin de la Société d'Etudes Economiques et Sociales**

Band (Jahr): **75 (2017)**

Heft 2

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-823283>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PLURALISME RELIGIEUX: UNE LONGUE HISTOIRE¹

SOPHIE DELBARRE-BÄRTSCHI
Site et Musée romains d'Avenches
sophie.delbarre@vd.ch

YANN DAHHAOUI
Institut Religions, cultures, modernité
Université de Lausanne
yann.dahhaoui@unil.ch

FABRICE FLÜCKIGER
Institut d'histoire
Université de Neuchâtel
fabrice.flueckiger@unine.ch

➤ Parcourant 1 600 ans d'histoire, cet article porte sur les phénomènes de cohabitation (?) et d'exclusion liés aux croyances et à la pratique de la religion, durant l'Antiquité (auteure: Sophie Delbarre-Bärtschi), le Moyen Âge (auteur: Yann Dahhaoui) et l'Époque moderne (auteur: Fabrice Flückiger). La question du pluralisme religieux est abordée sous différents angles – du droit à la culture matérielle en passant par l'architecture – de manière à proposer une vue d'ensemble de réalités complexes.

Mots-clés: cohabitation, exclusion, Réforme, Antiquité romaine, Moyen Âge, époque moderne.

En octobre 2016, une table ronde intitulée «Pluralisme religieux: une longue histoire» a été organisée par la Société d'histoire et d'archéologie du canton de Neuchâtel dans le cadre des manifestations de Neuchâtoï. Réunissant Sophie Delbarre-Bärtschi, archéologue spécialiste de l'époque romaine, Yann Dahhaoui, historien médiéviste, et Fabrice Flückiger, historien moderniste, cette rencontre avait pour objectif de questionner, à partir d'exemples historiques, le sujet très actuel de la cohabitation, au sein d'un espace commun, d'individus ayant des croyances différentes. Les trois contributions qui forment cet article montrent de quelles manières la religion structure la société à l'époque romaine (Sophie Delbarre-Bärtschi), au Moyen Âge (Yann Dahhaoui) et à l'Époque moderne (Fabrice Flückiger) et rendent compte des modalités de cohabitation entre différentes communau-

¹ Article issu des contributions présentées lors de la table ronde «*Pluralisme religieux: une longue histoire*» organisée en octobre 2016 par la Société d'histoire et d'archéologie du canton de Neuchâtel dans le cadre de NeuchâToï 2016.

tés religieuses aux trois époques concernées. Enfin, le regard historique permet de faire ressortir la manière dont la catégorie de «l'autre» s'est construite et a évolué au cours du temps.

LE PLURALISME RELIGIEUX DANS L'ANTIQUITÉ ROMAINE

UNE RELIGION POLYTHÉISTE

Dans l'Antiquité, les traditions religieuses sont, dans l'ensemble, très différentes de ce que nous connaissons aujourd'hui, car la majorité des peuples habitant le pourtour méditerranéen et le nord des Alpes pratique une religion de type polythéiste. C'est le cas, notamment, des Grecs, des Romains, des Égyptiens, des Étrusques ou encore des Gaulois et cela signifie que chacun de leur panthéon est constitué d'une multitude de divinités. Appréhender les religions de l'Antiquité se révèle alors particulièrement délicat puisque plus de 2000 ans nous sépare de leurs pratiques, aujourd'hui complètement disparues.

Si l'on se concentre ici sur la religion romaine, il est important d'en donner tout d'abord les grands principes. Il s'agit d'une religion non seulement polythéiste, mais également qualifiée de ritualiste. Elle ne se caractérise pas par une croyance, une doctrine ou une révélation, mais plutôt par l'exécution correcte d'une série d'obligations, de rites prescrits qui doivent être accomplis sans rien négliger. Les devoirs religieux sont imposés à un individu par sa naissance, donc par son statut social, et par son appartenance à une communauté (cité, légion, corporation, quartier, famille, etc.). Les dieux vénérés sont en effet différents d'une ville à l'autre, d'une corporation à l'autre ou d'une famille à l'autre. Chaque communauté, publique ou privée, définit elle-même les divinités sous la protection desquelles elle se place. Ce sont les responsables politiques pour une ville, les présidents d'une communauté ou le *pater familias* (le père de famille), dans un cadre privé, qui fixe les divinités que les membres doivent honorer. Dès l'assassinat de César, mais surtout à partir de la mort du premier empereur, Auguste, en 14 apr. J.-C., l'habitude sera prise de diviniser les princes défunts, puis les empereurs et leurs familles. On nomme cette pratique «le culte impérial». De ce fait, au niveau de la communauté régie par Rome, donc l'Empire, les dirigeants imposeront aux habitants du territoire d'offrir des sacrifices à la ville de Rome et aux empereurs, symboles du pouvoir en place.

Si nous connaissons généralement quelques grands dieux de cette époque, souvent associés à des dieux grecs aux attributions similaires, tels que Jupiter (Zeus), roi des dieux et dieu du ciel, Neptune (Poséidon), dieu des mers et des océans, Vénus (Aphrodite), déesse de la beauté et de l'amour ou encore Diane (Artémis), déesse de la chasse, par exemple, la notion de divin est en fait omniprésente dans la vie des Romains. Chaque acte de la vie quotidienne, chaque lieu est «habité» par des dieux ou des esprits à qui on doit le respect, auprès de qui on cherche de la protection et pour lesquels on effectue toute une série de rituels, gestes éphémères dont il ne reste que peu de traces aujourd'hui. On trouve par exemple les dieux Lares ou les Pénates, divinités protectrices de la maison et de la famille, au cœur des habitations, les Dieux Mânes, divinités souterraines sous la protection desquels on place les défunts, mais aussi le dieu d'une source, d'un fleuve, d'un carrefour ou encore d'un col, à l'image de Jupiter Poeninus qui avait son temple au col du Grand-Saint-Bernard.

LA RELIGION DANS L'EMPIRE

L'Empire romain comprend dans son extension maximale un territoire immense, allant de la Grande-Bretagne au Nord de l'Afrique et du Portugal à la Syrie. Administré par Rome, l'Empire sera divisé en provinces, elles-mêmes composées de cités (un chef-lieu et son territoire). Il se caractérise par la possibilité pour ses habitants de circuler librement à l'intérieur du territoire, par une monnaie unique et par deux langues officielles, le latin et le grec. La majorité de l'Empire est constituée de régions annexées au fil des siècles, certains sous la République déjà, telles que les Gaules, et habité par des peuples appartenant à l'origine à d'autres cultures, qui se sont «romanisées» suite à la conquête. Cette assimilation entre peuple romain et traditions indigènes s'observe également dans le domaine de la religion. Comme nous l'avons vu, chaque communauté est libre de choisir les dieux qu'elle souhaite vénérer. Si le culte impérial est imposé à tous, chaque région, chaque ville, chaque groupe d'individus peut décider de son panthéon. De ce fait, une pérennité des religions indigènes, elles-aussi polythéistes, est observée, cohabitant sans difficulté avec les divinités romaines.

LIEUX DE CULTE DANS LA VILLE

À l'intérieur d'une ville, de nombreux lieux de cultes peuvent coexister. Le temple principal se trouve généralement sur le forum, grande place située au cœur de la ville et composée d'une partie publique avec son marché couvert (basilique) et la salle de réunion politique (curie), mais aussi d'une partie sacrée réservée à un temple, le plus souvent dédié au culte impérial. D'autres sanctuaires, consacrés à toutes sortes de divinités, peuvent prendre place tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des murs de la ville. Dans la ville d'*Aventicum* (Avenches, VD) par exemple, capitale du territoire des Helvètes qui s'étendait à l'époque romaine du lac de Constance au lac Léman, un quartier entier de l'agglomération situé entre l'amphithéâtre et le théâtre compte au moins sept temples. Au-delà de la multitude des édifices de culte, la diversité des croyances auxquelles ils semblent associés est frappante. En effet, grâce notamment à la forme architecturale de ces bâtiments, nous observons que certains présentent le plan type des temples romains, qui étaient donc probablement dédiés à des divinités romaines, alors que les autres sont construits selon des modèles architecturaux gallo-romains, les *fana*, reconnaissables à leur pièce centrale (carrée ou circulaire), entourée d'un déambulatoire. Si l'on ignore généralement à quelles divinités ces édifices étaient consacrés, l'association de temples des deux types dans un même lieu et à une même époque atteste que le panthéon local comprenait aussi bien des divinités romaines que gauloises. Quelques inscriptions, découvertes à Avenches notamment, appuient cet état de fait, en mentionnant non seulement des dieux de tradition celtique, telle la déesse Aventia, probable divinité d'une source qui a donné son nom à la ville d'*Aventicum*, mais aussi des noms de dieux mi-romains et mi-gaulois. C'est le cas de Mars Caturix, dieu romain de la guerre assimilé à Caturix, protecteur des guerriers gaulois, ou encore de Mercure Cissonius, dieu romain du commerce et du voyage associé au protecteur des chars et des transports gaulois (fig. 1).



Fig. 1 Autel dédié à Mercure Cissonius, Avenches (VD).

Photo Site et Musée romains d'Avenches

LES CULTES DOMESTIQUES

À l'intérieur de chaque maison se trouve un autel domestique, appelé laraire, comprenant les divinités honorées par la famille. Matérialisé par un meuble renfermant des statuettes représentant les dieux vénérés, il prend place au cœur de la demeure. Souvent composés de quelques dieux «gréco-romains», les ensembles de statuettes mis au jour, notamment celui découvert dans la villa de Vallon (FR), mettent parfois en lumière la diversité que peut prendre le choix des dieux du foyer. À Vallon en effet, une quinzaine de statuettes a été retrouvée comprenant d'une part quelques divinités gréco-romaines (Amour, Apollon, Diane, Fortune, Hercule, Mars, Mercure), mais aussi des dieux celtiques (un ours et un taureau à trois cornes) et des divinités égyptiennes (Isis-Fortune et son fils Harpocrate). Dans un autre registre, trois statuettes mises au jour à Nyon, représentant uniquement des dieux romains (Apollon, Vénus et Hécate), offrent la particularité stylistique d'avoir été fabriquées en Bulgarie actuelle, au bord de la Mer Noire. Cette découverte met en lumière l'importance des «dieux de la maison» que l'on emporte avec soi lorsque l'on s'installe dans une autre région.

ASSIMILATION D'AUTRES RELIGIONS

Les commerçants et autres soldats, se déplaçant constamment d'un bout à l'autre de l'Empire, participeront à l'introduction et au développement de religions orientales dans toutes les provinces. C'est ainsi que les dieux Isis, Mithra, Orphée ou Sabazios (fig. 2) occupent une place importante dans le paysage religieux de l'époque. Souvent caractérisés par des cultes dit «à mystères», c'est-à-dire nécessitant une initiation, ces dieux se retrouvent fréquemment sous forme de représentations figurées (sculptures, peintures, mosaïques, etc.), mais également lorsque des objets en lien avec leurs liturgies sont mis au jour ou parfois lors de la découverte de lieux de cultes, tels que les *mithraea*, édifices consacrés au dieu Mithra. Sur le territoire suisse actuel, deux *mithraea* sont connus à ce jour, l'un découvert à Orbe et l'autre à Martigny, et de nombreux objets et représentations en rapport avec des cultes orientaux sont attestés. Mentionnons par exemple une main votive caractéristique du culte de Sabazios provenant d'Avenches, un bas-relief représentant le dieu égyptien Anubis (fig. 3) ou encore un sistre en bronze, objet rituel du culte d'Isis, tous deux mis au jour à Lausanne-Vidy.



Fig. 2 Main votive en bronze destinée au culte du dieu Sabazios, Avenches (VD).

Site et Musée romains d'Avenches, photo NVP3D

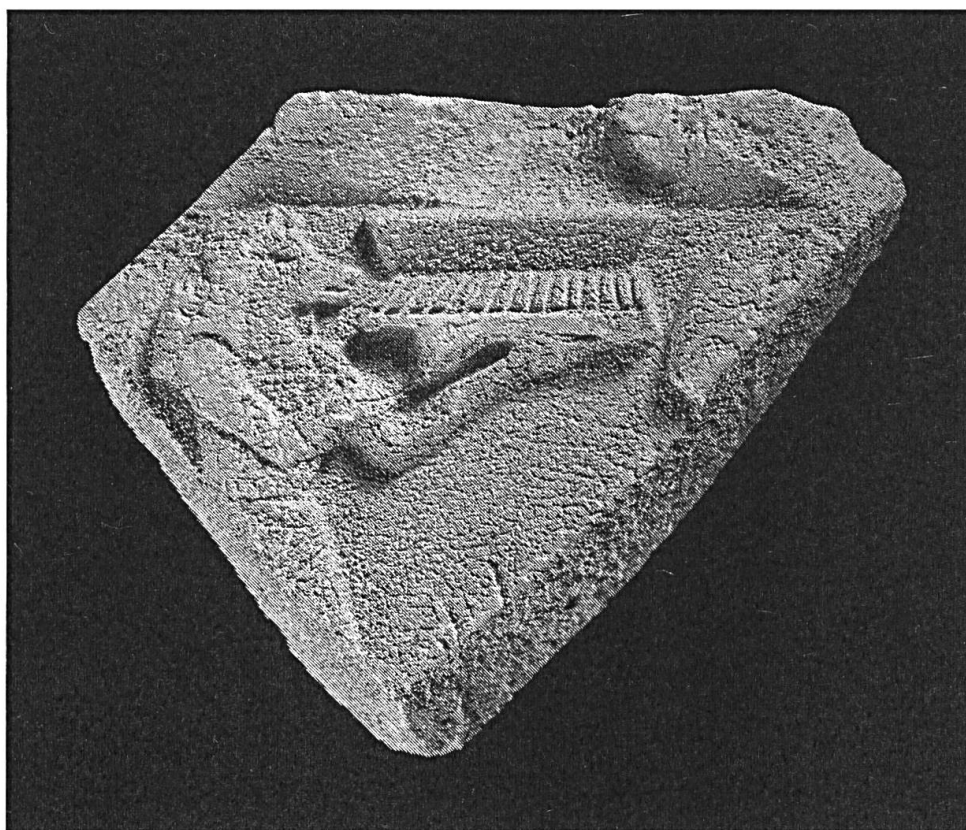


Fig. 3 Relief en terre cuite représentant le dieu égyptien Anubis, Lausanne-Vidy (VD).

Photo Musée romain de Lausanne-Vidy

Parmi les cultes orientaux, les religions juives et chrétiennes se diffusent également à l'époque romaine. De tradition monothéiste et prônant une vérité unique, ces religions se basent sur des notions opposées à celles des cultes mentionnés jusqu'ici. Les fidèles se heurteront de ce fait à des difficultés d'intégration dans le monde romain, se trouvant dans l'impossibilité de respecter les seules obligations imposées par le pouvoir en place, vénérer Rome et le culte impérial. Dès le début du 4^e siècle cependant, l'empereur Constantin reconnaîtra officiellement la religion chrétienne et se convertira au christianisme. Le paysage religieux évoluera dès cette période vers une généralisation des religions monothéistes, tendance qui se poursuivra jusqu'au Moyen Âge.

LE PLURALISME RELIGIEUX AU MOYEN ÂGE

Étudier le pluralisme religieux au Moyen Âge requiert le sens de la nuance. Pour rendre compte des rapports que les religions entretiennent entre elles, il est en effet nécessaire de renoncer aussi bien au modèle angéliste de la «tolérance» qu'à celui du «choc des civilisations».

CONVERTIR, DÉCRÉDIBILISER ET STIGMATISER

Personne ne niera que l'assurance des partisans de chaque religion de détenir la vérité et d'être les seuls interprètes et instruments de la volonté divine conduit, tout au long du

Moyen Âge, à des entreprises plus ou moins ambitieuses de conversion de ceux que l'on qualifie alors d'infidèles, de mécréants, d'idolâtres, d'hérétiques ou de schismatiques. L'espoir est que les armes de l'argumentation théologique (parfois nourrie de la lecture des textes sacrés des autres), de la prédication (à laquelle certaines minorités sont forcées d'assister) ou de la guerre (la croisade ou le *jihad*) parviennent à persuader l'autre qu'il est dans l'erreur et à le ramener dans la lumière divine. Seul le converti peut en effet – bien que la sincérité de sa conversion soit périodiquement mise en doute – espérer le Salut.

Pour décrédibiliser la religion de l'autre, on recourt à différentes stratégies qui vont de la dérision à la terreur. Ceux que les autres reconnaissent comme prophètes sont transformés en *tricksters* rusés et sournois qui profitent de la crédulité de leurs contemporains. Selon la tradition des *Toledoth Yeshu* (vie de Jésus selon les juifs), Jésus, fils d'une Marie menstruante et de son voisin, aurait été un vaurien qui aurait opéré des miracles après avoir mémorisé le nom ineffable de Dieu gravé dans le Temple de Jérusalem. Seule l'intervention de Judas, qui l'aurait souillé de son urine ou de son sperme (selon les versions), aurait annulé ses pouvoirs. Mahomet, selon certains récits chrétiens, aurait été formé par un moine arien (hérétique, donc). Il aurait fait croire à son élection divine par des mises en scène grossières de miracles. Il aurait fait passer pour révélé le Coran apparu entre les cornes d'une vache, alors même qu'il aurait lui-même placé le texte sur la tête du bovidé, ou fait croire à son inspiration par le saint Esprit en laissant une colombe picorer du pain qu'il aurait préalablement caché dans son oreille. On fait aussi circuler sur le compte des fidèles d'autres religions les rumeurs les plus horribles. Les juifs, en particulier, servent fréquemment de boucs émissaires. Tandis que la Grande Peste progresse depuis l'Italie en direction du Nord, ils sont accusés de participer à la propagation de la maladie en empoisonnant les puits. Périodiquement, le bruit court qu'ils rejouent rituellement la Passion du Christ en choisissant pour victime un enfant chrétien. Ces rumeurs aboutissent parfois à de véritables pogroms, comme au château de Chillan, en 1348. Parfois, les autorités religieuses se divisent sur le crédit à leur prêter. Dans l'affaire de la mort de Simon de Trente, en 1475, l'évêque du lieu accuse les juifs de la ville et hâte leur exécution, contre l'avis du commissaire apostolique, délégué par le pape, qui dénonce les vices de procédure et réclame la clémence.

LE DROIT AU SERVICE D'UNE COHABITATION PACIFIQUE

Les relations entre les différentes religions ne prennent cependant pas toujours la forme du conflit et de la polémique. Dans plusieurs régions du monde, les fidèles de différentes religions se côtoient et cohabitent au quotidien. Sur ce plan, l'exemple du territoire de la Suisse actuelle n'est probablement pas le plus parlant. Ici, la diversité religieuse se résume aux modestes communautés juives implantées tardivement (à partir du XIII^e siècle) dans les villes. La Terre sainte ou l'Espagne, où les rapports de force entre pouvoirs chrétiens et musulmans évoluent considérablement au cours du Moyen Âge, l'Inde aussi, où se côtoient hindous et moines bouddhistes, puis hindous et musulmans, constituent des observatoires mieux documentés et mieux étudiés. Dans ces régions, les autorités politiques s'efforcent d'attribuer un statut juridique aux minorités religieuses – parfois issues d'anciennes majorités religieuses – afin de parvenir à une convivence sinon pacifique, du moins réglée.

La réflexion des juristes porte sur toutes les occasions dans lesquelles les communautés majoritaires et minoritaires sont amenées à interagir. Les fidèles des minorités religieuses, tout

d'abord, peuvent-ils habiter le même espace que ceux de la religion majoritaire, doivent-ils être regroupés dans un quartier séparé à l'intérieur du tissu urbain ou être exilés hors des murs de la ville? Ici, l'initiative des pouvoirs urbains ne se distingue pas toujours facilement des nécessités cultuelles (vie à proximité d'un lieu de culte ou des lieux d'abattage rituel). Les solutions adoptées localement diffèrent les unes des autres. Rappelons au passage que le *ghetto* – quartier muré fermé par des portes et des grilles – n'est pas une réalité médiévale: le plus ancien d'entre eux, celui de Venise, est construit en 1516. Jusqu'à quel point peut-on laisser aux minorités religieuses leur liberté de culte? Dans la réglementation, l'interdiction du prosélytisme et du port des signes religieux revient régulièrement, mais d'autres détails comme le son des cloches de l'église en terre musulmane, par exemple, peuvent aussi être soumis au contrôle. Faut-il laisser la minorité juger ses fidèles en matière de religion? Dans le royaume d'Aragon, par exemple, le règlement des conflits et différends internes aux communautés juives (*aljamas*) est laissé à un juge juif, nommé par le roi et chargé d'appliquer la *Halakha*. Faut-il imposer aux fidèles des minorités religieuses le port d'une pièce de vêtement qui les distingue à l'œil nu? L'exemple de la rouelle, imposée par saint Louis aux juifs de son royaume, est bien connu; on peut également citer celui du *zunnar*, ceinture de couleur différente de celle du costume, imposée aux *dhimmi*s («gens du Livre», c'est-à-dire juifs et chrétiens) de Syrie. Un fidèle peut-il manger de la nourriture sacrifiée suivant le rite d'une autre religion? Le droit islamique examine les cas les plus divers – bête possédée en commun par un *dhimmi* et un musulman, berger chrétien au service d'un musulman, pénurie de viande – afin de distinguer ce qui est strictement interdit (*harām*) de ce qui est licite; dans la plupart des cas, les ulémas concluent à la licéité au profit de la convivialité. Le fidèle d'une religion doit-il retourner la salutation d'un fidèle d'une autre religion et, dans ce cas, quelle formule doit-il utiliser? Cette question fait très tôt l'objet de débats chez les juristes islamiques. Certains ulémas se prononcent pour une même réponse au salut du musulman et du *dhimmi*; d'autres, en revanche, s'appuyant sur d'autres *hadiz*, prônent une distinction stricte des formules. Peut-on parler, à propos de l'ensemble de ces règles, de «tolérance» à l'égard des minorités religieuses? Certes, en leur accordant un statut, les autorités de la religion majoritaire leur reconnaissent également des droits. Il ne faut toutefois pas perdre de vue le fait que la plupart de ces mesures visent au moins autant à protéger la religion majoritaire de toute atteinte et contre les menaces internes que les religions minoritaires sont susceptibles de faire peser sur elle.

TOLÉRANCE?

Le Moyen Âge a-t-il été une période d'intolérance ou de tolérance des religions les unes à l'égard des autres? Répondre à cette question implique nécessairement des généralisations abusives. Nous l'avons vu, les rapports entre les religions monothéistes ne sont pas toujours exempts de violence, mais ils ne se jouent pas non plus toujours sur le mode du conflit. Sur ce sujet, comme sur tant d'autres, la diversité des contextes et des rapports de force doit être prise en compte. Au sein de la même religion, à la même époque, plusieurs autorités peuvent adopter des positions très différentes sur la religion des autres. En témoignent la place attribuée aux minorités religieuses dans le tissu urbain, les différents avis de droit sur les interactions entre majorité et minorités religieuses, mais aussi les dissensions entre autorités d'une même religion sur l'attitude à adopter à l'égard des fidèles d'une autre religion.

LE PLURALISME RELIGIEUX AU TEMPS DE LA RÉFORME

En Europe, l'époque moderne est celle de la division religieuse. Suite au succès des idées de Martin Luther et d'Ulrich Zwingli dans les années 1520, la Chrétienté est traversée par une fracture sans précédent depuis le Grand Schisme de 1054. L'histoire du pluralisme religieux aux XVIe-XVIIe siècles est celle de l'émergence de confessions chrétiennes distinctes qui se consolident à partir des années 1550 pour devenir l'Église catholique et les Églises protestantes, détruisant l'idéal de la christianitas médiévale structurée autour du Pape et de l'Empereur, idéal déjà mis à mal par la montée en puissance des États territoriaux.

LA FIN DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE OCCIDENTALE

Si la Réforme n'a jamais formé un bloc homogène, ses courants luthériens, zwingliens, puis calvinistes partagent un socle commun, visible dans la gravure reproduite ici (fig. 4). La puissance de l'Église romaine – symbolisée par les clefs de saint Pierre, la tiare papale et les cardinaux et évêques qui tentent de faire pencher la balance en leur faveur – est bien peu de chose face à la Bible, incarnation de la Parole de Dieu autour de laquelle se rassemblent des réformateurs qui ne reconnaissent que le Christ comme chef de l'Église. Le retour à la Parole de Dieu est au cœur de la Réforme, qui veut retrouver l'Église primitive, opposée à une institution qui se serait détournée de sa mission et aurait trahi le Christ. Le commerce des indulgences dénoncé par Luther dès 1517 symbolise pour beaucoup le dévoiement d'une Église romaine obsédée par le profit matériel et la puissance sur Terre.

Pour des raisons complexes, où se mêlent recherche du Salut, tensions entre États, influence de l'humanisme et convergence entre idéaux politiques et pensée réformée, la Réforme n'a pas connu le sort de nombreux mouvements de rénovation de l'Église écrasés comme hérétiques ou absorbés par l'institution. Soutenus par des gouvernements de villes et des princes puissants, les réformateurs autour de Luther et Zwingli parviennent dès les années 1515-1525 à convertir des territoires entiers. La division religieuse lézarde alors la société dans des proportions inédites. Les minorités réformées sont très vite bien plus importantes que n'avaient pu l'être une communauté juive ou les membres d'une secte schismatique: c'est désormais le concitoyen qui devient l'Autre. Territoires catholiques et pays protestants commencent à se distinguer, mitant la tunique jusque-là unie de la Chrétienté médiévale. Pour nombre de principautés ou de républiques se pose la question de la tolérance de confessions différentes en leur sein et de la cohabitation avec des États voisins ayant institutionnalisé l'«hérésie». Mettant un terme à la Guerre de Trente Ans, le traité de Westphalie de 1648 acte la fin du rêve d'une Chrétienté unie sous le signe de Rome, sans que la Réforme n'ait pu s'imposer comme nouvelle norme commune.

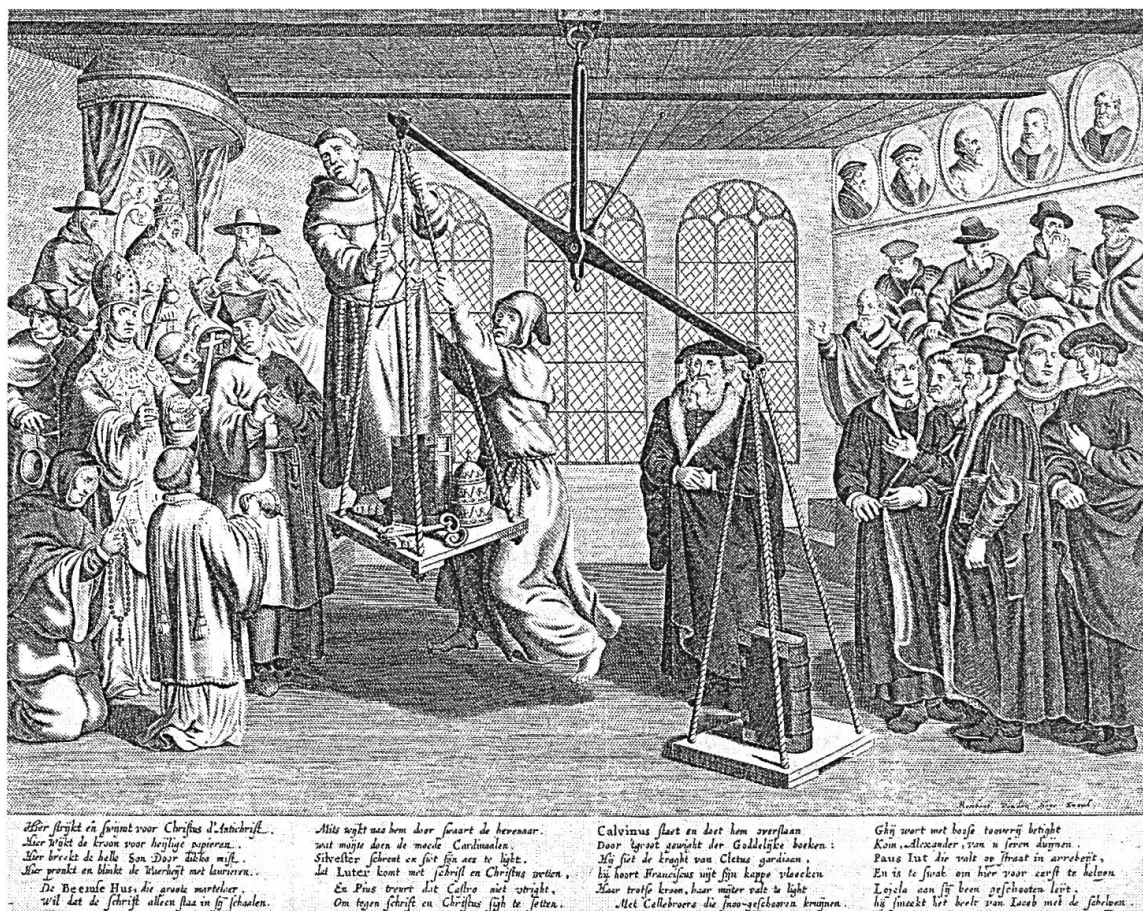


Fig. 4 Gravure illustrant le principe réformé de la primauté des Écritures, tirée de Collection Michel Hennin. Estampes relatives à l'Histoire de France, t. 10, période 1590-1592, Bibliothèque nationale de France – Gallica.

DES MANIÈRES DIVERGENTES D'ACCÉDER AU SALUT

D'emblée, les divergences sur la manière de sauver son âme marquent la cité. Comment se positionner face à la dénonciation du culte des saints par les réformateurs, qui ne reconnaissent aucun autre médiateur que le Christ, alors que les fidèles cherchaient depuis longtemps aide et réconfort dans la prière à la Vierge ou au saint patron de leur ville? Pourquoi continuer à se confesser auprès d'un prêtre ou prier pour les défunts si le clergé n'est composé que d'hommes sans pouvoirs particuliers, et que le Purgatoire n'existe pas? Comment accepter que certains refusent la communion sous prétexte que le sacrifice eucharistique serait une imposture et une insulte au Christ mort sur la Croix pour sauver l'humanité?

Les réponses des réformateurs à la demande de Salut marquent directement l'espace commun. Par exemple, si Luther considère que certaines images peuvent servir à l'édification, Zwingli et surtout Calvin les dénoncent comme autant de supports d'idolâtrie. À Zurich, à Berne, à Nuremberg et dans bien d'autres cités réformées, les conseils font retirer les images des églises et des rues (fig. 5). En Suisse, dans le sud de l'Allemagne et dans les régions protestantes de France, la commémoration de la Cène remplace le sacrifice eucharistique, entraînant la destruction des autels. Les cités fidèles à l'Église romaine exacerbent au contraire

une sacralité de l'espace qui multiplie les statues de saints, les croix et les chapelles, dessinant une topographie jalonnée de marqueurs de catholicité. Encerclée dès 1536 par les possessions bernoises réformées, Fribourg traduit ainsi son attachement à la cause catholique par la multiplication des images saintes ou l'accueil de fondations monastiques, et bientôt, des jésuites. Ces politiques ont laissé des traces jusqu'à nos jours: franchir la frontière actuelle entre le canton de Berne et le canton de Fribourg, c'est aussi passer d'un espace dépourvu de signes religieux à un paysage rythmé par les croix et les chapelles dédiées à la Vierge et aux saints, et où pèlerinages et processions continuent à faire exister les itinéraires du sacré disparus des terres protestantes.



Fig. 5 Le retrait des images dans les églises à Zurich, tiré de la copie illustrée par Heinrich Thomann de l'Histoire de la Réformation de Bullinger, 1605, Zentralbibliothek Zürich, ms. B 316.

AFFRONTEMENTS ET COHABITATIONS

La fracture religieuse bouleverse donc les sociétés et entraîne de graves tensions. Ruptures ostentatoires du jeûne ou perturbation des processions par les réformés, sonnerie des cloches rendant inaudible le sermon de la part des catholiques sont monnaie courante, et de violentes rixes opposent parfois partisans et adversaires de la nouvelle foi. Lorsque les États s'en mêlent et que la certitude de défendre la «vraie foi» l'emporte sur le souci de préserver la paix, l'affrontement devient guerre de religion. En France, du massacre de Vassy en 1562 jusqu'à la proclamation de l'édit de Nantes en 1598, la violence fait rage. Dans le Saint-Empire, des conflits armés opposent princes protestants et seigneurs catholiques tout au long du XVI^e siècle. Et lorsque les armes se taisent, c'est le prince ou le conseil de ville qui décident de la religion des sujets, selon le principe *cujus regio ejus religio* (à chaque ter-

ritoire la religion de son prince) entériné dans l'Empire par la paix d'Augsbourg de 1555. L'implantation durable de la Réforme dans des États aussi puissants que la Saxe électorale ou la Hesse, ainsi que le ralliement de nombreux nobles français à la nouvelle foi rendent illusoire la restauration de l'unité de la Chrétienté. Si la réalité des forces en présence interdit d'envisager la victoire immédiate d'une foi sur l'autre, la tolérance n'est acceptée que parce qu'elle est jugée temporaire: les contemporains ne peuvent imaginer la coexistence pérenne de deux confessions chrétiennes, car la certitude héritée du Moyen Âge qu'il ne peut exister qu'une seule Vérité marque aussi la pensée religieuse de l'époque moderne. Dans leur désir d'unité, les catholiques placent de grands espoirs dans un concile qui s'ouvre finalement à Trente en 1545, alors que les protestants se disent persuadés que tous les chrétiens finiront par reconnaître la seule autorité de la Bible. Et la plupart des États, une fois leur choix arrêté, n'entendent pas laisser libre cours à une foi concurrente: Berne réprime la résistance catholique à la Réforme dans l'Oberland, Zurich poursuit avec acharnement les anabaptistes.

Cependant, lorsqu'aucun des deux camps ne parvient à l'emporter de manière décisive, la nécessité d'organiser la cohabitation s'impose. Avant que la France ne connaisse la Saint-Barthélemy (1572), le chancelier Michel de l'Hospital affirmait qu'être un bon citoyen ne signifiait pas forcément partager la foi du Roi. Ce principe fait école. Au sein de villes abritant une importante communauté protestante, les citoyens signent des pactes d'amitié où ils jurent vouloir servir le bien commun dans la concorde et en dépit de leurs différences religieuses. Amitié et fraternité restent longtemps un leitmotiv des cités impériales confrontées à la division religieuse, et cet attachement à la paix est particulièrement sensible dans l'Ancienne Confédération helvétique.

LA CONFÉDÉRATION HELVÉTIQUE, UN CAS PARTICULIER?

Divisés dès 1529 entre le camp réformé mené par Berne et Zurich et les cantons fidèles à Rome groupés autour de Lucerne et Fribourg, les États du Corps helvétique doivent composer en vue de préserver les alliances qui ont assuré leur autonomie. Dans un premier temps, les cantons suisses appliquent tout naturellement ce qu'ils jugent être les principes du bon gouvernement à la question religieuse. À Zurich, l'abolition de la messe est décidée lors d'un vote des conseils en 1525; les communes grisonnes choisissent leur foi par le recours au scrutin majoritaire et, en 1530, la cité alliée de Neuchâtel décide de passer à la Réforme par 18 voix d'avance. C'est encore le vote qui départage réformateurs et catholiques dans les possessions communes où catholiques et protestants se partagent la souveraineté, comme à Orbe, Grandson ou Muri. L'évolution du paysage confessionnel helvétique est donc marquée par l'idéal du bon gouvernement s'incarnant dans le collectif et non dans un homme seul. Appliqué à l'ensemble de la Confédération, le système montre certes ses limites: la majorité catholique échoue à imposer son choix aux cantons réformés, qui lui opposent un argument que l'on retrouve dans la protestation des États réformés du Saint-Empire à Spire en 1529: il n'est pas licite de forcer les consciences, et même une majorité forte en faveur de l'Église romaine ne saurait contraindre les partisans de la Réforme à renier leur foi.

La Confédération n'a pas connu de guerres de religion comparables à celle qui ont ravagé la France ou le Saint-Empire. Les cantons suisses ont été tentés de solder le différend religieux par les armes, mais de manière significative, la majorité catholique renonce à imposer le

retour de la messe à Zurich et Berne après sa victoire sur les réformés à Kappel (1531). Les traités signés au sortir des guerres de 1529 et 1531 entérinent la possibilité pour chaque canton de décider de sa foi et organisent le choix de religion dans les possessions communes. Les Confédérés savent alors que rompre leurs alliances entraînerait probablement la fin de leurs libertés et leur réintégration au sein de l'Empire, alors que la Confédération venait, en 1499, de s'affranchir des institutions impériales. Réunis par delà leurs divergences sur le Salut par une même conception du bon gouvernement et par la volonté de protéger leur autonomie, les cantons suisses expérimentent alors les possibilités de faire cité dans une situation de fin de l'unité religieuse, et écrivent ainsi le prélude à la séparation de la communauté civique et de la communauté de foi.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AGUSTONI, Clara, DELBARRE-BÄRTSCHI, Sophie, MEYLAN KRAUSE, Marie-France, PRESSET, Olivier, *Partout chez soi? Migrations et intégrations dans l'Empire romain*, Avenches, 2016.

BEDOUELLE, Guy, *La réforme du catholicisme (1480-1620)*, Paris, Cerf, 2002.

BLICKLE, Peter, *Gemeindereformation: Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich, Oldenbourg, 1985.

BOISSELLIER, Sphéna, TOLAN, John (dir.), *La cohabitation religieuse dans les villes européennes, Xe-XVe siècles = Religious cohabitation in European towns (10th-15th centuries)*, Turnhout, Brepols, 2014 (Série: Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies, 3).

CALABI, Donatella, GAVIANO, Marie-Pierre, «Les quartiers juifs en Italie entre XVe et XVIIe siècle. Quelques hypothèses de travail», *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 52/4, 1997, pp. 777-797.

CAMPI, Emidio et BURNETT, Amy Nelson (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation*, Leyde, E.J. Brill, 2016.

CHRISTIN, Olivier, *Confesser sa foi: conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne, Seyssel*, Champ Vallon, 2009.

DELUMEAU, Jean, *Le catholicisme de Luther à Voltaire*, Paris, PUF, 1972 (nombreuses rééditions).

ESPOSITO, Anna, QUAGLIONI, Diego (dir.), *Processi contro gli Ebrei di Trento (1475-1478)*, Padova, CEDAM, 1990-2008.

KAUFMANN, Thomas, *Histoire de la Réformation*, Genève, Labor et Fides, 2014.

KLUETING, Edeltraud, «*Quis fuerit Machometus? Mohammed im lateinischen Mittelalter (11.-13. Jahrhundert)*», *Archiv für Kulturgeschichte*, vol. 90/2, 2008, pp. 283-306.

MEERSON, Michael, SCHÄFER, Peter (éd. et trad.), DEUTSCH, Yaacov (collab.), «*Toledot Yeshu*»: *The life story of Jesus: two volumes and database*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014 (Texts and studies in ancient Judaism, 159).

MOREROD, Jean-Daniel, «La maison de Savoie et les Juifs en Suisse romande à la fin du Moyen Âge», in: ELIKAN, Marc, WISARD, François (éd.), *Judaïsme: identités et histoires*, Lausanne, Association Arches, 1995, pp. 65-79 (= Équinoxe, vol. 13).

REINHARD, Wolfgang, *Glaube und Macht: Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 2004.

RUBIN, Miri, *Gentile tales: the narrative assault on late medieval Jews*, New Haven, London, Yale University Press, 1999.

SCHEID, John, *La religion des Romains*, 2010, Paris

SCHILLING, Heinz, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, Munich, C. H. Beck, 2012.

SOUSSEN, Claire, «La justice royale et les juifs dans l'espace aragonais: quels enjeux?», *Le Moyen Âge. Revue d'histoire et de philologie*, CXVIII/2, 2002, pp. 411-432.

STEPHENS, W. Peter, *Zwingli le théologien*, Genève, Labor et Fides, 1999 (première édition, 1986).

TOLAN, John, *Les Sarrasins: l'Islam dans l'imaginaire européen au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003 (Édition de poche: Paris, Flammarion, 2006).