

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

Faculté des Lettres et des sciences humaines
Unité d'histoire moderne

**De l'espace chrétien au paysage
catholique
Construction d'un territoire confessionnalisé en
Suisse occidentale, XVI^e-XVII^e siècles**

Thèse de doctorat d'histoire présentée par

Sarah Pflug

Sous la direction de M. le professeur Olivier Christin

Jury

M. le professeur Bernard Hours (Université de Lyon 3)

M. le professeur Keith P. Luria (North Carolina State University)

M. le professeur François Walter (Université de Genève)

Neuchâtel, le 7 mars 2018

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Olivier Christin, directeur de thèse, professeur à l'Université de Neuchâtel ; M. Bernard Hours, professeur, Université de Lyon 3 ; M. François Walter, professeur honoraire, Université de Genève ; M. Keith Luria, professeur, North Carolina State University autorise l'impression de la thèse présentée par Mme Sarah Pflug en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 7 mars 2018



Le doyen
Pierre Alain Mariaux

RÉSUMÉ

Cette recherche est consacrée au phénomène de la confessionnalisation de l'espace, aux XVI^e et XVII^e siècles, qui s'inscrit dans une période de ruptures et de bouleversements religieux, où l'unité chrétienne cesse d'être ce qu'elle a été. Elle soulève la question de la mise en place d'un paysage confessionnalisé, catholicisé, en interrogeant le processus de construction et de délimitation de territoires confessionnels et de création d'une nouvelle catholicité.

L'historiographie récente a soulevé de nouvelles hypothèses et interprétations qui témoignent du nouveau rôle à attribuer au paysage dans les conflits religieux. Il est donc pertinent de s'intéresser simultanément aux questions de territoire, d'espace et de confessionnalisation ; la religion étant en effet un phénomène éminemment spatial. Ainsi, dans ce processus complexe d'émergence d'une catholicité nouvelle, l'espace et le paysage occupent une place essentielle.

Cette enquête traite de ces phénomènes au sein de territoires de l'Ancienne Confédération, et plus particulièrement le canton de Fribourg – territoire catholique isolé au milieu de terres passées à la Réforme – afin de montrer comment les questions spatiales, d'appropriation, de réinvestissement du paysage, sont au cœur de la transformation et de la construction du catholicisme dans le contexte de la lutte confessionnelle. Il apparaît que la construction du paysage confessionnalisé est une œuvre collective qui implique différents protagonistes qui poursuivent tous un même but : faire d'un lieu, d'un territoire, d'un paysage, le miroir de leur identité religieuse, de leurs croyances, de leurs attentes, de leur confession telle qu'elle était vécue, comprise et intériorisée. À Fribourg, ce sont les magistrats principalement – en travaillant de concert avec les autorités religieuses – qui prennent en charge la construction d'une identité catholique urbaine. Se démarquer, se distinguer des autres ou, au contraire, s'unifier, se réunir : le paysage permet à ces aspects d'être compris, vécus, non de façon abstraite mais concrètement, au quotidien par la promotion de nouveaux rituels ou saints, par une réappropriation symbolique du mobilier urbain comme les fontaines, etc. Cette enquête permet ainsi de comprendre comment Fribourg est devenue le bastion de catholicité de la

Suisse occidentale à l'époque moderne et comment la réinvention d'un espace de catholicité inédit a profondément marqué la formation des confessions modernes dans le Corps helvétique

Cette recherche vise à inscrire dans l'espace vécu les rapports de force nouveaux issus de la rupture confessionnelle et à déconstruire l'évidence de visibilité du paysage et de l'identité catholique. L'histoire de Fribourg ne peut être pleinement saisie si l'on n'y intègre pas le processus de construction de l'identité catholique. Le rapport entre foi et paysage est rappelé régulièrement, de façon discrète ou apparente, démontrant que la ferveur catholique s'exprime avant tout dans le monde physique, dans l'espace, dans le paysage.

Mots-Clés : Confessionnalisation, Espace, Paysage, Réforme catholique, Ancienne Confédération, Fribourg, XVI^e-XVII^e siècles, Identité religieuse, Frontières, Coexistence.

ABSTRACT

The dissertation explores one important aspect of confessionalization during the sixteenth and seventeenth centuries. This was a period of great religious changes when Christian unity ceased to exist. The thesis focuses on the construction of a catholicised landscape, how it appears in textual and visual primary sources and how this confessionalized landscape contributed to the creation of new religious identities, especially Catholicism.

The dissertation presents a new understanding of religious conflict in the Swiss Confederation by examining the confessionalization of the landscape. Recent historiography has raised new interpretations of and hypothesis about the new role space played in religious conflicts. Therefore, it is relevant to examine simultaneously confessionalization and space as religion is also a spatial phenomenon. In the process of constructing new Catholicism, space and landscape have a central role. They enable

confessionalization to exist in a concrete way and not as an abstraction. The dissertation examines how they shaped people's everyday understanding of how to be a Catholic.

Fribourg is the main choice of locale in which to examine this issue, since not only was it a Catholic canton, it was a Catholic canton surrounded by Protestant territories. The dissertation recognizes that a new Catholicism was created with the developments of new sacred space shaped by the confessional tensions. In Fribourg the construction of the confessionalized landscape was a collective work, which implies many different protagonists. But Fribourg's civic officials, even more than its ecclesiastical authorities, led the way toward a confessionalized landscape and the construction of a strong Catholic identity. Their aim was to shape a place to reveal it as a mirror of their religious identity, their beliefs, and their confession as it was understood, lived, concretized. The means by which they pursued their aims included sponsoring new civic processions, constructing new urban fountains (which carried a religious significance as well as a practical function), promoting devotion to new saints, and imposing oaths of loyalty on subordinate towns.

This research enables a new understanding of the use of spatial practices in the building of Fribourg as a Catholic bastion in the western region of Switzerland in the 16th and 17th centuries. It demonstrates how space offered a way to make a clear distinction between Catholics and Protestants as a way to reunite Catholics as a visible and strong community. The dissertation argues that it is in everyday landscape that new comprehensions of religious identity could be seen and lived. It shows that even if landscape is evident and visible, the construction of the Catholic aspect of the landscape is not and need to be explained.

The dissertation demonstrates the crucial role of landscape in constructing confessional identity and offers a new approach to understanding the enduring religious differences within the Swiss Confederation.

Key words: Confessionalization, Space, Landscape, Catholic Reformation, Swiss Confederation, Fribourg, 16th-17th centuries, Religious Identity, Frontiers, Coexistence.

*C'est le propre des longs voyages que d'en ramener
tout autre chose que ce qu'on y est allé chercher.*

Nicolas Bouvier

*Qu'est-ce qu'un paysage ?
- C'est l'âge du pays quand nous y sommes.*

Jean Royer

REMERCIEMENTS

Ce chemin sinueux parcouru dans le paysage religieux de l’Ancienne Confédération a bénéficié de nombreux soutiens. Le premier est celui sans faille de mon directeur de thèse Olivier Christin, dont la confiance et les encouragements ont permis à cette recherche d’aboutir. Elle a été menée dans le cadre d’un projet FNS intitulé « Topographies sacrées de l’époque moderne : l’écriture du surnaturel au XVII^e siècle », grâce auquel j’ai bénéficié d’excellentes conditions de recherche pendant trois années. La version améliorée de ce manuscrit a été rendue possible par les remarques et conseils avisés prodigués lors du mon colloque de thèse par les membres du jury : messieurs les professeurs Bernard Hours, Keith P. Luria et François Walter, que je tiens à remercier une nouvelle fois.

La découverte et l’exploitation de sources, en partie originales, n’auraient pu être possibles sans la disponibilité et l’amabilité des responsables de celles-ci : aux archives paroissiales d’Estavayer – particulièrement Madame Linder et Messieurs de Vevey et Tettamanti –, aux archives communales d’Estavayer-le-Lac, aux Archives de l’État de Fribourg ainsi qu’aux archives paroissiales de Belfaux principalement. Je tiens également à remercier de leur accueil chaleureux les sœurs dominicaines d’Estavayer-le-Lac, Madame Mantel et ses collègues du Comité de recherches historiques de Belfaux et l’abbé Jacques Rime.

Ils sont nombreux celles et ceux, collègues et amis, à m’avoir patiemment écoutée, soutenue, conseillée, inspirée, (re)motivée, corrigée et relue et ils méritent encore une fois toute ma gratitude. Un grand merci à Éléna Guillemard, Milena Pirek, Noémi Duperron, Raphaële Rasina, Tiphaine Guillabert, Anton Serdeczny, Nicolas Balzamo, Louis Grossmann-Wirt, Loïc Chollet, Bertrand Forclaz, Guillaume Alonge, Marc Aberlé et Fabrice Flückiger.

Enfin, ma famille, sans avoir forcément saisi le sens de ce travail, a toujours cru en moi. Qu’elle soit ici chaleureusement remerciée.

Introduction

Avant la fracture religieuse du XVI^e siècle, l'espace occidental peut, à bien des égards, paraître uniformément organisé et pensé comme chrétien. C'est-à-dire qu'il n'est pas concevable en dehors d'une grille d'interprétation chrétienne que partagent tous les contemporains. Si des bouleversements multiples affectent bien l'espace et ce même avant la Réforme – l'édification d'une cathédrale, la création d'une nouvelle procession ou l'installation d'un monastère peuvent en être les occasions – ils continuent à s'inscrire dans le même paradigme d'un espace uniforme de la Chrétienté, un espace médiéval « hanté par l'Église », pour reprendre une expression d'Henri Lefebvre¹.

Cette uniformité est certes mise en doute de manière ponctuelle au cours de l'histoire de la Chrétienté – par quelques iconoclastes médiévaux ou quelques Lollards critiques des architectures catholiques² –, mais c'est la Réforme qui précipite drastiquement l'évolution de la religion traditionnelle de l'Occident médiéval et la manière dont elle organise et utilise l'espace. Le tournant majeur que constitue cette coupure s'incarne en effet à toutes les échelles, bien au-delà ou en-deçà des enjeux proprement théologiques : dans les habitudes quotidiennes, les manières d'être et de vivre, de faire société ou cité, dans l'organisation du culte et l'expression de la foi, mais aussi, plus largement, dans la formation de territoires confessionnels originaux dont on peinerait à trouver des équivalents antérieurs. Les réformes³, parmi lesquelles la Réforme catholique, ont en cela façonné une nouvelle sensibilité religieuse et un nouveau sens du paysage dont ce travail entend restituer la logique et les enjeux. Car elles mettent à l'épreuve d'anciennes perceptions communes de l'espace et donnent une orientation inédite à l'appropriation, voire la réappropriation de l'espace par les Églises et les fidèles ; et très rapidement les

¹ Cité par Will Coster et Andrew Spicer, « Introduction : the dimensions of sacred space in Reformation Europe » dans *Sacred space in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 3-4.

² Guy P. Marchal, « Jalons pour une histoire de l'iconoclasme au Moyen Âge », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1995, vol. 50, n° 5, p. 1135-1156.

³ Concernant les débats sur la terminologie de Réforme, Contre-Réforme et de Réforme catholique, nous renvoyons à l'introduction de Ronnie Po-chia Hsia, *The world of Catholic renewal, 1540-1770*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1998, 240 p ; ainsi qu'à celle de Trevor Johnson, *Magistrates, madonnas, and miracles : the Counter Reformation in the Upper Palatinate*, Aldershot, Ashgate, 2009, 354 p.

confessions rivales vont faire du marquage du territoire l'un des terrains et l'un des instruments de leur confrontation. Miroir et support de l'identité⁴, le paysage se trouve soudain investi de nouveaux signifiants, de nouveaux enjeux, de nouveaux acteurs qui laissent leur empreinte plus fortement ou qui réveillent d'anciens usages pour leur donner un sens neuf. Non pas que la religion chrétienne n'entretenait pas de relation intime avec le paysage avant l'époque qui nous intéresse, mais ce rapport se trouve actualisé, bouleversé, entièrement redéfini (ou mieux : entièrement à redéfinir) avec le choc de la rupture religieuse.

Il n'est pas de ce point de vue tout à fait illégitime d'évoquer une confessionnalisation du paysage, à condition de s'accorder sur ce que l'on entend par là et sur la validité que l'on peut conférer à une telle hypothèse. Il ne s'agit nullement de proposer un modèle général qui vaudrait partout, mais en prenant appui sur des travaux déjà conduits à propos de la France ou de l'Angleterre par exemple, de se demander si le cas de l'Ancienne Confédération, en raison de ses propriétés géographiques, politiques et religieuses très particulières, ne se prêterait pas à une enquête précise sur la transformation de l'espace et du rapport de celui-ci sous l'effet de la fracture confessionnelle et sur la naissance ou la renaissance d'un paysage profondément investi par la religion.

S'intéresser au passage opéré au moment de la Réforme d'un espace chrétien à un paysage spécifiquement catholique – soit un espace marqué, caractérisé religieusement – nécessite toutefois le croisement de plusieurs histoires : une histoire sociale et politique du catholicisme, une histoire culturelle de la religion comme phénomène spatial, une histoire de l'art, une histoire littéraire, une histoire des représentations, conformément aux invitations lancées en ce sens par l'historiographie récente. À partir de travaux qui ont sensiblement renouvelé le sujet ces dernières années, notre enquête fera donc le pari de décrire l'avènement du paysage catholique dans la Suisse moderne en croisant des sources apparemment hétérogènes et d'une valeur documentaire inégale : cartes, plans, récits de voyage, chroniques locales ou générales, œuvres de fiction ou encore archives politiques qui gardent le souvenir de conflits infimes dans lesquels se lisent des éclats de

⁴ François Walter, *Les figures paysagères de la nation : territoire et paysage en Europe (16e-20e siècle)*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2004, p. 244-245.

ce grand bouleversement du monde. Ce ne sont pas ces anecdotes parfois triviales sur des questions de cloches, des itinéraires de procession ou des tensions de frontières qui constituent le cœur de notre travail, mais ce qu'elles dévoilent de la place que l'espace va occuper dans la naissance de la société confessionnelle moderne et dans la formation des identités religieuses concurrentes. Il nous a donc aussi fallu jouer des variations d'échelles, accepter le détour par le local, le banal. Nous avons choisi de circuler de l'analyse localisée, individuelle, ponctuelle de phénomènes (le trajet d'une procession, des jours rythmés au son des cloches, la construction d'une chapelle) à l'échelle d'étude de vastes territoires (les traités d'alliance entre plusieurs entités, les questions de souveraineté politique).

Dans ces ramifications historiographiques, l'histoire sociale et politique du catholicisme a été prépondérante. Car outre l'importance que nous ne pouvons dénier d'une histoire institutionnelle du catholicisme dont les outils et méthodes nous ont été utiles pour comprendre par exemple le déploiement des jésuites dans l'Ancienne Confédération, nous nous sommes délibérément inscrite dans une perspective d'enquête sur la religion « populaire »⁵, en mesurant les risques d'une telle expression. Nous ne prétendons pas décrire la religion des classes populaires ou dessiner les contours d'une sociologie historique du paysage, mais plus simplement chercher à dévoiler les sensibilités des femmes et des hommes des XVI^e et XVII^e siècles en ce qui concerne leur appropriation du paysage au prisme de leur confession⁶.

Dans cette perspective, les travaux de chercheuses et chercheurs tels que Marc Venard, Anne Bonzon ou Dominique Julia ainsi que les enquêtes d'anthropologie

⁵ Voir les réflexions développées par : Philippe Büttgen (ed.), *Religion ou confession : un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2010, 608 p ; Robert W. Scribner, « Elements of Popular Belief » dans *Handbook of European history, 1400-1600 : late Middle Ages, Renaissance and Reformation. Vol. 1, Structures and assertions*, Leiden, New York, E.J. Brill, 1994, p. 231-262 ; Marc Venard, « Piété populaire et confessionnalisation » dans *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 205-218 ; Keith Phillip Luria, « "Popular Catholicism" and the Catholic Reformation » dans *Early modern Catholicism : essays in honour of John W. O'Malley*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 114-131 ; Trevor Johnson, « "Everyone Should Be Like the People" : Elite and Popular Religion and the Counter Reformation » dans *Elite and popular religion*, Woodbridge, The Boydell Press, 2006, p. 206-224 ; Karl Vocelka, « The Counter-Reformation and Popular Piety in Vienna – A Case Study » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 127-137 ; Dominique Julia, *Réforme catholique, religion des prêtres et « foi des simples » : études d'anthropologie religieuse (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Genève, Librairie Droz, 2014, 525 p.

⁶ Michel Vovelle, « Histoire et représentations » dans *L'histoire aujourd'hui. Nouveaux objets de recherche. Courants et débats. Le métier d'historien*, Auxerre, Sciences humaines Éditions, 1999, p. 45-49 ; Alain Corbin, *Histoire du silence : de la Renaissance à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2016, 203 p ; Paul Stock (ed.), *The uses of space in early modern history*, New York, Palgrave Macmillan, 2015, 269 p.

religieuse récentes de William A. Christian, Alexandra Walsham ou encore Andrew Spicer⁷ qui montrent l'importance des enjeux proprement spatiaux de la religion, nous ont considérablement aidée. C'est notamment grâce à eux que nous avons tenté de dépasser la vision statique d'un espace chrétien uniforme, donné une fois pour toutes et presque indépendamment des conflits et des affrontements des hommes, pour passer à un espace appréhendé dans ses dynamiques, dans ses flux, dans sa complexité.

Des lieux « stables, immobiles, intangibles, intouchés et presque intouchables, immuables, enracinés », comme les nomme Georges Perec⁸ n'existent pas quoiqu'en disent les histoires saintes, les ouvrages du XIX^e siècle listant les sanctuaires mariaux d'un territoire ou établissant les monographies d'institutions religieuses, les topographies sacrées⁹, qui font remonter sans scrupules chaque trace religieuse à une haute Antiquité.

Avec la rupture religieuse du XVI^e siècle, l'espace constitue un terrain et un outil stratégiques pour forger une nouvelle identité confessionnelle et permet de mettre en valeur une mémoire religieuse locale¹⁰. Les tensions entre catholiques et protestants se cristallisent très souvent sur des enjeux d'espace-temps, d'opposition entre profane et sacré et de hiérarchisation entre un problème public et une conscience individuelle¹¹. L'espace devient ainsi d'une part le théâtre de la mise en scène des communautés confessionnelles et d'autre part, un enjeu de lutte. De nouveaux aménagements liturgiques des églises, de nouvelles organisations sacrales des villes, une nouvelle

⁷ Anne Bonzon (ed.), *La paroisse urbaine du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014, 503 p ; Marc Venard, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au XVI^e siècle*, Paris, Les Éd. du Cerf, 1993, 1280 p ; D. Julia, *Réforme catholique, religion des prêtres et « foi des simples »*, op. cit. ; William A. Christian, *Local religion in sixteenth-century Spain*, Princeton N.J., Princeton Univ. Press, 1981, 283 p ; Alexandra Walsham, *The Reformation of the Landscape : religion, identity, and memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2012, 637 p ; Will Coster et Andrew Spicer (eds.), *Sacred space in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 350 p.

⁸ Comme l'affirme si bien Georges Perec dans un texte littéraire célèbre. Il nous incite dans son ouvrage à ne pas voir dans l'espace une chose donnée mais un produit, une histoire, une trace de l'histoire des hommes. L'auteur affirme ainsi que « c'est parce qu'ils [de tels lieux stables, etc.] n'existent pas que l'espace devient question, cesse d'être évidence, cesse d'être incorporé, cesse d'être approprié. L'espace est un doute : il me faut sans cesse le marquer, le désigner ; il n'est jamais à moi, il ne m'est jamais donné, il faut que j'en fasse la conquête ». Georges Perec, *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, 1974, p. 122-123.

⁹ Par exemple : Germain-Fidèle Chèvre, *Les principaux sanctuaires de Marie dans la Suisse catholique*, Fribourg, Imprimerie-Librairie catholique suisse, 1898, 278 p, si ces répertoires sont très utiles pour mener une réflexion exhaustive sur les lieux sacrés dédiés à la Vierge en Suisse, il faut néanmoins dépasser cet aspect catégoriel ; Paul Benoit, *Histoire de l'abbaye et de la terre de Saint-Claude*, Montreuil-sur-mer, Impr. de la Chartreuse de Notre-Dame des prés, 1890, vol. 2/ ; Nicolas Balzamo, Olivier Christin et Fabrice Flückiger, *L'« Atlas Marianus » de Wilhelm Gumpfenberg : édition et traduction*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires romandes, 2015, 512 p.

¹⁰ A. Walsham, *The reformation of the landscape*, op. cit., p. 203-223.

¹¹ Olivier Christin, *La paix de religion : l'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 109-111.

géographie des pèlerinages sont autant d'éléments qui contribuent à faire exister la confessionnalisation autrement que comme abstraction. Les acteurs catholiques – autorité temporelle et spirituelle, congrégations et ordres religieux, entre autres – s'astreignent à opérer une sacralisation nouvelle ou une resacralisation de l'espace. Ils portent alors leur attention sur de nombreux aspects touchant à l'espace et au territoire comme la restauration d'anciens lieux de culte, la revalorisation du caractère sacré d'un lieu : ceux-ci permettent de renforcer le sentiment des individus d'appartenir à une communauté enracinée sur un territoire distinct, marqué par des traces, des empreintes d'une foi que l'on veut présenter à la fois comme celle des ancêtres et comme nécessitant une sorte de recreation ou de réveil permanent. La dimension matérielle est donc essentielle dans l'appropriation confessionnelle ; elle fait société et mémoire car elle relève du bien commun¹², puisque le territoire ne résulte pas seulement d'une appropriation individuelle mais naît de l'enracinement d'une communauté dans cet espace, et est donc une donnée fondamentale pour comprendre la dynamique sociale de la première modernité. Les acteurs des XVI^e et XVII^e siècles instrumentalisent l'espace à des fins confessionnalisées, ce qui a pour effet, comme l'a montré C. Scott Dixon, de souder la communauté dans sa composante religieuse¹³. Plus encore, c'est un processus de construction d'un ensemble d'images et de références mentales qui est ici à l'œuvre. C'est parce qu'elles sont imaginées que les références religieuses rendent possibles et composent les modalités de fonctionnement des institutions sociales. Se penser comme catholique – ou comme protestant, les deux catégories étant en construction au XVI^e siècle – a un impact sur la façon d'appréhender un espace, d'y projeter une identité, de s'y représenter comme communauté. Le socle commun des imaginaires collectifs avait volé en éclat et les acteurs se trouvèrent confrontés au défi de redéfinir en tâtonnant ce qu'était un territoire catholique, et comment le fabriquer, le faire exister. Au XVI^e siècle, le piège serait alors de parler d'un imaginaire collectif catholique défini, alors que l'imaginaire est en pleine évolution parallèlement à la construction des confessions¹⁴.

¹² Christophe Duhamelle, *La frontière au village : une identité catholique allemande au temps des Lumières*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010, p. 129.

¹³ C. Scott Dixon, « Introduction : Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 16.

¹⁴ Concernant le basculement et la reconstruction des imaginaires collectifs durant la première modernité, voir en particulier Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes : une histoire des guerres de religion*, Seyssel, Champ Vallon, 2008, 537 p.

Le regard que les hommes et les femmes de la première modernité ont porté sur le paysage¹⁵ est fortement modulé par la charge émotionnelle, sensorielle, sociale, et religieuse qui y est investie. Cet investissement par le fidèle, qui transpose dans l'espace ses croyances, ses aspirations spirituelles, ses attentes métaphysiques¹⁶, est une des conditions de la sacralité d'un lieu. Car le paysage – sacré ou non – est subjectif, dans le sens où il n'existe que par les yeux de celui qui le regarde. Il s'agit d'un processus et non d'une donnée qui existerait hors du temps et hors des hommes¹⁷. Nous nous écartons ici de la position de Bernard Quilliet et des réflexions qu'il présente dans son livre *Le paysage retrouvé*¹⁸. Dans cet ouvrage, l'auteur propose de restituer un paysage par une méthode qu'il nomme « landschaftique ». Il s'agit, en bonne part, d'une archéologie, d'une méthode régressive qui tente de retrouver, à partir des sources figuratives surtout, des états antérieurs d'un lieu en retranchant les ajouts des siècles. Cette démarche surtout esthétique, géographique et littéraire met de côté la situation de l'observateur et ses perceptions subjectives ; le paysage pourrait être rendu à un moment donné, tel qu'il devait être réellement, en faisant abstraction de l'œil. Sa proposition est certes intéressante et suggestive, mais cette méthode ne peut s'appliquer à nos recherches. En effet, selon lui, il existe une réalité intrinsèque au paysage, en dehors de celui qui le regarde et l'observe : il y aurait un paysage objectif, bien réel, qu'une méthode rigoureuse permettrait de restituer en le débarrassant des ajouts successifs et des interprétations qu'en ont donné au fil de l'histoire différents observateurs. Or tout l'intérêt pour l'historien réside justement dans la position de l'observateur, dans ce regard porté, dans la grille de lecture qui influence la perception d'un espace, dans la charge religieuse qui y est investie. Nous n'envisageons pas de retrouver un paysage perdu, mais de retrouver le regard perdu de ceux qui voyaient et décrivaient un paysage, qui peut être encore celui que nous voyons, mais que nous ne voyons plus comme eux.

¹⁵ C. Andriot se demande si le paysage était un sujet de préoccupation, dans le sens où, sans moyen technique, les hommes et les femmes se sont tout de même construits des représentations mentales de l'espace : C. Andriot, « Les abbayes de Notre-Sauveur (Lorraine) : un paysage religieux en évolution » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 201-202.

¹⁶ Serge Brunet et Philippe Martin, « De l'espace sacré dans la tradition chrétienne » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 17.

¹⁷ F. Walter, *Les figures paysagères de la nation*, op. cit., p. 8.

¹⁸ Bernard Quilliet, *Le paysage retrouvé*, Paris, Fayard, 1991, 697 p.

S'intéresser à l'appropriation de l'espace par les confessions, et par le catholicisme en particulier, nécessite, afin d'offrir autre chose qu'une esquisse trop vague, de circonscrire cette question à deux aspects, en lien avec un terrain et un temps. Ceux-ci correspondent aux deux directions importantes qui ont structuré notre enquête.

La première part des travaux ayant porté leur attention sur le paysage, le territoire et l'expérience religieuse liée à celui-ci. Les rapports entre paysage, paysage naturel et religion peuvent être vus comme l'expression d'une nouvelle façon de penser l'identité confessionnelle en lien direct avec l'espace environnant¹⁹. Il ne s'agit pas de faire de déterminisme géographique mais plutôt de comprendre comment un environnement particulier – urbain ou rural – engendre ou favorise des pratiques religieuses spécifiques voire adaptées à un territoire, érigeant celui-là même en paysage confessionnalisé. Il faudra prêter attention à distinguer les concepts de « nature » et de « paysage naturel ». La nature, dans la mesure où cette catégorie serait légitime dans un espace de toute façon impacté par la présence humaine, apparaît comme donnée, non touchée par l'homme. Elle serait l'ensemble des milieux qui n'ont pas été modifiés et se définirait donc en négatif. Ce qui fait paysage naturel est par opposition vu, représenté et établi par l'œil d'un observateur, en d'autres termes : suppose au moins une construction représentationnelle.

La deuxième direction soulève la question de la construction des identités confessionnelles et de son impact sur le marquage du paysage : comment un territoire devient-il confessionnel voire confessionnalisé, c'est-à-dire mobilisé pour rendre visible une appartenance confessionnelle et comment peut-on décrire ce processus ? Nous avons tenté ici de repérer et de décrire les manifestations concrètes de la vie religieuse et du choix confessionnel, y compris dans leurs formes les plus évanescentes ou fugaces (par exemple dans la sonorité, les dimensions rituelles, les appropriations symboliques conflictuelles) qui nous paraissent témoigner de l'importance accrue des marqueurs confessionnels en des temps de troubles profonds. Pour des raisons évidentes de qualité de la documentation mais aussi de centralité de la ville dans l'organisation religieuse, nous avons privilégié l'espace urbain : c'est là, en effet, que l'on peut saisir au plus près

¹⁹ Voir les questionnements proposés par Jean-Pierre Albert, « Les montagnes sont-elles bonnes à penser en termes religieux? » dans *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 65-71.

les stratégies des habitants, des autorités civiles et ecclésiastiques qui impriment au paysage urbain – par des choix architecturaux, des pratiques symboliquement déterminantes, des rituels nouveaux ou renouvelés – une trace confessionnelle claire. Les villes constituent logiquement un terrain de choix pour étudier les méthodes opposées de l'ostentation catholique de la sacralité et de la reconfiguration protestante, comme on le voit dans nombre de travaux qui laissent en partie dans l'ombre le monde rural²⁰. Il nous a paru pourtant important de nous pencher sur l'espace des campagnes, malgré des sources plus lacunaires et plus délicates à interpréter. Ces espaces très divers, voire antagonistes entre campagne et ville, dont les différences sociales, économiques, d'identité sont marquées, nous ont amenée à réfléchir à la question des frontières. Elles sont autant physiques que métaphoriques et il s'agit parfois de rendre visibles des frontières invisibles²¹, en particulier lorsque ce sont les frontières religieuses qui sont en jeu²². Les acteurs de l'époque moderne vont s'attacher à marquer les nouvelles limites confessionnelles, afin de dessiner une géographie religieuse inédite, en sollicitant une gamme immense de moyens théoriques, graphiques, topographiques, littéraires. Il suffit, pour s'en convaincre, de se souvenir de certains choix propres aux topographies sacrées du XVII^e siècle et notamment l'*Atlas Marianus* de Gumpfenberg²³ qui dessine, dans les choix de ses premières éditions, l'espace de la catholicité en lien avec la carte des territoires fidèles aux Hasbourg²⁴. Avec la fracture religieuse du XVI^e siècle et avec les nouveaux moyens dont disposent les autorités pour représenter les territoires, les divisions s'ajoutent aux frontières séparant États, peuples, religions, dans une rupture définitive²⁵.

²⁰ Par exemple : Steven Edgar Ozment, *The Reformation in the cities : the appeal of protestantism to sixteenth-century Germany and Switzerland*, New Haven, London, Yale University Press, 1975, 237 p ; Julien Léonard, « Conquête protestante et reconquête catholique du paysage urbain à Metz (1542-1685) » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 305-318 ; Andrew Spicer, « (Re)building the sacred landscape : Orléans, 1560–1610 », *French History*, 2007, vol. 21, n° 3, p. 247-268.

²¹ Selon l'expression d'Étienne François : Étienne François, *Die unsichtbare Grenze : Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1991, 304 p.

²² Alain Ducellier, Janine Garisson et Robert Sauzet (eds.), *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle : actes du XXXIe Colloque international d'études humanistes. Université de Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance*, Paris, J. Vrin, 1992, 351 p.

²³ Concernant cette œuvre, voir chap. 4, note 124.

²⁴ Olivier Christin et Fabrice Flückiger, « Rendre visible la frontière confessionnelle : l'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg » dans *Les affrontements religieux en Europe au début du XVIe au milieu du XVIIe siècle*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 33-44.

²⁵ Keith Phillip Luria, « Les frontières du sacré », *Chrétiens et sociétés*, 2008, n° 15, p. 7-28.

Ces grandes préoccupations nous ont amenée à construire cette enquête sur l'appropriation de l'espace à des fins de construction d'une identité confessionnelle catholique. Nous l'avons mentionné, l'Ancienne Confédération présente une pertinence toute particulière et offre un terrain d'étude favorable. Cet ensemble complexe, tel qu'il est entendu et compris au XVI^e siècle, intègre des territoires fortement hétérogènes qui en font un observatoire idéal de la nouvelle carte confessionnelle de l'Europe : cantons souverains, territoires sujets, pays alliés, cités-républiques, cantons à *Landsgemeinde*, bailliages communs. Toutes les situations imaginables, ou presque, s'y retrouvent et offrent à l'historienne un laboratoire de la complexité moderne.

Il est nécessaire de rappeler brièvement la manière dont nous avons voulu constituer cet ensemble et la série des épreuves et interrogations auxquelles nous avons voulu procéder. Fragmenté géographiquement, politiquement et religieusement, l'espace de l'Ancienne Confédération nous a en effet semblé offrir l'opportunité d'une triple démarche critique : celle de la comparaison, celle de la variation d'échelles jusqu'à l'approche locale la plus fine et enfin celle de la longue durée et de la réflexion sur les temporalités de la construction de l'identité confessionnelle. Dans l'Ancienne Confédération, l'historien se trouve confronté à des situations, à des objets et à des sources très variés mais comparables, ne serait-ce que parce que les contemporains eux-mêmes procédaient à ces comparaisons autorisées par l'échelle des territoires. Il nous faut donc articuler les différentes strates de cette identité confessionnelle avec les échelles variées sur lesquelles elles prennent place. De l'individu, au village, à la ville, au canton, autant d'échelles que nous prendrons en compte pour décliner du local au cantonal toutes les nuances que peut prendre le paysage confessionnel. Le voisin n'était jamais très loin et vivait souvent sous un autre pouvoir, une autre religion. Il suffisait alors de changer de village pour le rencontrer et pour mesurer ce qui le rendait à la fois si proche et si lointain. Les catholiques, dépossédés de leur monopole religieux par les Plus²⁶, pouvaient aller suivre la messe à quelques kilomètres, y enterrer leurs morts, y chercher des secours désormais abolis chez eux. Les voyageurs, suisses et étrangers, se délectaient de ces écarts frappants et soulignaient la facilité de passage d'un territoire à l'autre et la netteté des contrastes. Cette singularité nous a poussée à puiser dans différents cas suisses pour mieux signaler l'expérience de la diversité qui a pu être celle des contemporains et à

²⁶ Olivier Christin, « Putting Faith to the Ballot » dans *Majority Decisions : Principles and Practices*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 17-33.

étudier ces exemples à la lumière de travaux portant sur l'espace du Saint-Empire²⁷ ou de la France des XVI^e et XVII^e siècles²⁸. L'espace helvétique s'avère ainsi propice à une histoire comparée : confronter une ville catholique avec une ville protestante, de même taille, de même puissance, ou une région rurale avec un milieu urbain modeste y est possible et apporte des éléments d'interprétations riches. Des situations d'enclave et d'exclave s'y présentent et trouvent des résonances avec d'autres cas étudiés, comme ceux de Christophe Duhamelle pour le Saint-Empire²⁹. Le territoire de l'Ancienne Confédération permet donc bien de montrer comment les questions spatiales ont été au cœur de la transformation du catholicisme dans le contexte de la lutte confessionnelle et, plus précisément, comment la réinvention d'un espace de catholicité inédit a marqué profondément la formation des confessions modernes dans le Corps helvétique.

Nous avons également pris comme observatoire plus restreint le canton de Fribourg. Son histoire témoigne en effet du refus de la Réforme et de son adaptation aux nouvelles définitions de la catholicité en proposant un modèle unique de confessionnalisation. Celle-ci se traduit *in fine* au fil d'une politique conjuguant opposition systématique aux progrès de la foi nouvelle, réveil d'anciennes dévotions et invention d'une nouvelle manière de vivre dans la fidélité aux idéaux de l'Église romaine³⁰. Ayant affirmé très tôt leur fidélité à Rome, les acteurs fribourgeois des XVI^e et XVII^e siècles construisirent une nouvelle compréhension de la catholicité dans sa dimension spatiale et forgèrent une nouvelle identité catholique grâce à des outils spatiaux, dont on observe aujourd'hui encore les traces à la fois infimes et innombrables³¹.

²⁷ Marc R. Forster, *The Counter-Reformation in the villages : religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720*, Ithaca, London, Cornell Univ. Press, 1992, 272 p ; T. Johnson, *Magistrates, madonnas, and miracles*, *op. cit.*

²⁸ A. Spicer, « (Re)building the sacred landscape », art cit ; J. Léonard, « Conquête protestante et reconquête catholique du paysage urbain à Metz (1542-1685) », art cit ; Keith Phillip Luria, *Territories of grace : cultural change in the seventeenth-century Diocese of Grenoble*, Berkeley, Los Angeles, University of California press, 1991, 267 p ; Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence (XVI^e - XX^e siècle) : cultes, images, confréries*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, 605 p.

²⁹ C. Duhamelle, *La frontière au village*, *op. cit.* ; Christophe Duhamelle, « Les espaces du catholicisme dans le Saint-Empire à l'époque moderne », *Histoire, économie et société*, 2004, 23^e année, n° 1, p. 55-68.

³⁰ André Maillard, *La politique fribourgeoise à l'époque de la réforme catholique : 1564-1588*, Estavayer-le-Lac, Imprimerie Butty S.A., 1954, 195 p ; Louis Waeber, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse - Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1959, 1^{ère} partie, n° 53, p. 105-124.

³¹ Par exemple, par les rituels, par l'architecture ou encore par du mobilier urbain : Claude Macherel et Jean Steinauer, *L'État de Ciel : portrait de ville avec rite. La Fête-Dieu de Fribourg (Suisse)*, Fribourg, Méandre Éd., 1989, 324 p ; André-Jean Marquis, *Le Collège Saint-Michel de Fribourg (Suisse), sa fondation et ses débuts, 1579-1597*, Fribourg, Imprimerie Saint-Paul, 1969, 250 p ; Donald A. McColl, « Standing by the Ancient Faith : Fribourg's Public Fountains and the Coming of the Reformation » dans *Cultures of*

Finalement, le choix de la période s'est fait conjointement à celui des sources. Comme nous avons choisi de ne pas privilégier un seul type de documents et donc renoncé à toute approche exhaustive ou systématique d'un fonds, nous avons pu inscrire notre travail dans une durée longue, celle d'un ample XVI^e siècle qui partait, à nos yeux, des années de la Réforme pour s'étendre aux décennies centrales du XVII^e siècle. Travailler sur un long XVI^e siècle permet à l'historien de confronter et solliciter pleinement des sources variées – récits de voyage, sources iconographiques et cartographiques, décisions communales ou paroissiales – et de dévoiler des manières concurrentes, concomitantes ou successives de construire et de décrire la confessionnalisation du paysage. La chronologie de ce travail s'étend donc des premiers affrontements des années 1520 au milieu du XVII^e siècle, englobant ainsi la période au cours de laquelle s'impose l'iconoclasme dans les terres touchées par la nouvelle foi. Celle-ci culmine par un raidissement confessionnel lors de la guerre de Trente Ans dont l'introduction des idéaux tridentins dans l'Ancienne Confédération ne constitue qu'un aspect. Étant donné que cette recherche se focalise sur la transformation du paysage et son appropriation par des acteurs catholiques pour construire et renforcer leur identité confessionnelle, le point de départ chronologique est de fait évident. La fin est par contre plus problématique mais s'est définie peu à peu à mesure que l'enquête progressait : l'espace est en permanence soumis aux interprétations identitaires et religieuses des hommes et des femmes qui l'exploitent sans discontinuité. Il a donc fallu mettre un terme subjectif à cette recherche, soit le milieu du XVII^e siècle, avec quelques rares incursions dans la seconde moitié du XVII^e siècle.

Pour effectuer ce parcours, qui nous mènera de l'espace chrétien au paysage catholique, un plan cohérent s'est imposé à nous, justifié par les choix de méthode que nous avons évoqués ci-dessus et la focalisation sur le catholicisme moderne que nous souhaitons avoir. Dans un premier temps, nous chercherons à comprendre ce qui fait paysage à l'époque moderne. Il s'agira donc d'examiner comment les paysages se présentent au XVI^e siècle aux yeux des contemporains, les manières dont ils en parlent ou les taisent, les outils, notamment lexicaux et graphiques qui sont à leur disposition pour le faire. Nous verrons que les paysages sont perçus, décrits et interprétés selon des

communication from Reformation to Enlightenment : constructing publics in the early modern German lands, Aldershot, Ashgate, 2002, p. 158-197.

catégories qui ne sont plus ni les nôtres ni celles de la science géographique moderne. Cela nous incite à nouveau à la prudence quant à la méthode de la « landschaftique » suggérée par Bernard Quillet : la question de l'autopsie ou de l'objectivité ne s'y pose que de façon secondaire et en tout cas complémentaire à d'autres formes d'appréhension. Les femmes et les hommes des XVI^e et XVII^e siècles ne voient pas le paysage avec nos yeux, surtout parce qu'ils y cherchent des correspondances avec des réalités en partie invisibles. Ils voient, peut-être, ce que nous voyons, mais aussi ce qu'ils croient et désirent voir. Nous soulignerons donc l'importance des références bibliques dans le regard porté sur un lieu et tenterons de saisir à quel point la Réforme constitue une rupture dans cette lecture jusque-là uniforme et largement partagée du monde et de la nature. Une première confessionnalisation se produit à ce niveau-là.

La deuxième partie, s'appuyant sur les concepts et méthodologies présentés dans le préambule et les deux premiers chapitres, rendra concrète cette confessionnalisation du paysage, à partir de l'exemple de Fribourg. Nous interrogerons d'abord la situation du canton au sein du territoire de l'Ancienne Confédération et les implications de cette position complexe dans la mise en place d'une Réforme catholique à l'échelle du territoire fribourgeois en entier. Puis nous nous intéresserons à la construction d'un paysage urbain catholicisé, dans la ville de Fribourg elle-même. La création d'une nouvelle identité catholique spatiale émerge de façon flagrante dans ce milieu urbain qui se prête particulièrement à la redéfinition de l'identité catholique par l'instrumentalisation des composantes de la cité. Nous étudierons la part essentielle prise par les autorités civiles dans la construction de Fribourg comme bastion de la nouvelle catholicité. Ce parcours nous mènera ensuite dans les communes rurales sujettes de Fribourg. Distants du centre urbain fribourgeois, les villages et bourgs de la campagne proposent une adaptation du modèle urbain selon les contraintes et les habitudes locales, sans pour autant posséder une totale autonomie. Nous interrogerons ainsi le degré de contrôle exercé par l'autorité souveraine.

Nous serons conduits à nous interroger, dans une troisième partie, sur ce statut de modèle qu'acquiert Fribourg et nous demanderons s'il existe des similitudes avec d'autres territoires de l'Ancienne Confédération, en prenant comme exemples les villes de Soleure et de Lucerne, bastions comme Fribourg de la fidélité à Rome dans le Corps helvétique. Comme contre-point au paysage catholique, nous proposerons un détour par quelques villes passées à la Réforme afin de souligner le contraste entre ces deux appréciations de

ce que doit signifier la confessionnalisation du paysage, comme miroir et support de l'identité confessionnelle. Se pose alors la question de la mise en place de frontières entre ces espaces se réclamant de fois différentes : le paysage catholique se comprend également dans sa confrontation avec l'autre et dans son rapport de frontière. C'est pourquoi, nous examinerons, dans le dernier chapitre, les différents contacts, amicaux ou tendus, entre catholiques et protestants. Il s'agit alors de dépasser l'évidence de la rupture confessionnelle, matérialisée par des frontières réelles, pour interroger, avec l'aide d'un jeu d'échelle, le vécu des frontières qui propose dans certains cas un dépassement de ces oppositions.

Ce chemin que nous nous proposons de suivre n'était pas tout tracé, bien au contraire. Il s'agissait bien de s'enfoncer dans un champ largement en friche et hérissé d'obstacles. Sur cette voie, l'historiographie existante a autant pu représenter une boussole qu'un défi. La bibliographie anglo-saxonne, pionnière mais traitant d'un espace bien différemment caractérisé, ou celle sur le Saint-Empire, les études sur la Confédération helvétique : autant d'historiographies qu'il a fallu tenter de faire se parler et tenir ensemble, tâche loin d'être aisée. Parallèlement, et de façon analogue, l'hétérogénéité des sources provenant d'une documentation inégale, à différentes échelles (locale, régionale) ou de différentes natures (religieuse, laïque, politique) ou origines (protestante, catholique) constitue la seconde grande difficulté qu'il nous était nécessaire d'identifier avant d'inviter le lecteur à suivre les méandres du sentier que nous avons pu tracer. Dans quelle mesure peut-on procéder à des comparaisons entre des territoires profondément disparates mais voisins de la Confédération, faire se parler des archives aussi éclectiques ? S'il ne s'agit pas de résoudre frontalement ces questions théoriques, nous avons voulu les souligner dès maintenant. Ce d'autant plus que lorsque nous avons tenté les combinaisons possibles pour faire tenir ces historiographies ou ces sources ensemble, dans la reconstruction de la confessionnalisation du paysage, nous l'avons fait en espérant que ces expérimentations s'avèrent utiles à ceux qui entreprendront une démarche dans la continuité de ces pages. Comme sa construction, nous croyons que l'étude historique du paysage doit être œuvre collective.

Avant d'aller plus avant, un dernier point doit être précisé, justement quant à la dimension collective du paysage. Si elle peut paraître évidente, les manières dont elle

était pensée et vécue ne le sont pas. Ce dernier aspect est d'autant plus important qu'il est intimement lié à la question du (des) destinataire(s) du paysage agi. Comme tout ce qui semble aller de soi, cela n'apparaît explicitement que rarement dans les sources. C'est pour cette raison qu'une requête de la ville catholique de Fribourg envers ses sujets, d'octobre 1570, s'avère selon nous exceptionnellement précieuse : en justifiant une de leurs décisions concernant des processions religieuses dans les paroisses qui leurs étaient assujetties, les autorités fribourgeoises dévoilèrent, presque incidemment, pour qui le paysage était dessiné et destiné. Dans ces temps incertains, avec une tonalité eschatologique mêlant saluts terrestre et spirituel, Fribourg appelle alors le plus d'hommes et femmes possible, dûment préparés (confession et eucharistie requises), à opérer des processions générales quasi simultanées. Il s'agissait là de prier collectivement Dieu « qu'il luÿ plaise par sa miséricorde se souvenant de la promission qu'il a faicte aux saintz peres, de divertir son ire et fureur de nous ». Ainsi le territoire catholique doit-il se mettre en branle, rendre visibles sa pénitence et sa piété et, de ce point de vue, se fait paysage vécu – et c'est dans ce sens que nous parlerons par la suite des territoires fribourgeois. Nul doute que la confessionnalisation du paysage s'adressait en partie aux protestants et se dressait contre eux. Nul doute non plus qu'il agissait comme miroir et concernait la communauté catholique elle-même. Mais entre ces yeux humains et le paysage pesait un autre acteur crucial, qu'explicite exceptionnellement la suite du document : « Esperant toutallement que par tel nostre convertissement³², Il exaucera les prieres de son peuple et nous regardera de son œil de pitié »³³.

En repensant, remodelant, réorganisant et représentant le paysage catholique, les personnages que nous nous apprêtons à suivre peignaient un tableau pour eux, pour leurs voisins, mais peut-être aussi avant tout pour cet « œil de pitié » qui les regardait d'en haut.

³² Ici dans son acception traditionnelle de « changement pieux de comportement ».

³³ Archives d'Estavayer-le-Lac (ACEL), « Mandement religieux de Fribourg envers ses sujets pour la défense de la religion catholique romaine », 11 octobre 1570, papier XVI-43.

PREMIÈRE PARTIE. PENSER LE PAYSAGE À L'ÉPOQUE MODERNE

Préambule lexicographique

Nous sommes héritiers d'une histoire de la langue et les termes relatifs à l'environnement et à l'espace dont nous nous servons ordinairement pour décrire ce que nous voyons autour de nous – paysage, espace, vue – aussi simples qu'ils nous paraissent, sont les produits complexes de celle-ci. Comment faire alors pour appréhender l'œil et la langue du XVI^e siècle et comment choisir les mots utiles et nécessaires à l'histoire du paysage au temps des réformes ? Quels sont les termes de la langue des hommes et des femmes des XVI^e et XVII^e siècles, confrontés à l'éclatement confessionnel ? Ces derniers sont les témoins et en partie les acteurs d'une transformation profonde des manières de voir, de représenter et de dire l'espace et le territoire. C'est ce que suggèrent du moins l'évolution de la cartographie¹, des mappemondes et des atlas, et l'évolution rapide de la peinture de paysage dès le XVI^e siècle². On sait que les contemporains s'emparent des nouveaux outils de savoirs sur l'espace pour conduire leur lutte confessionnelle, comme le montrent les images de mappemonde, de terroirs allégoriques, de villes idéales à l'instar de la célèbre *Mappe-monde nouvelle papistique*, carte calviniste anticatholique de 1566-1567³, dans laquelle la satire se nourrit de l'art de la cartographie alors en pleine mutation⁴. On le verra, les nouveaux savoirs cartographiques comme la terminologie spatiale, utilisés à des fins confessionnelles, nourrissent tensions et polémiques. Il faut donc revenir au lexique disponible si l'on veut éviter de plaquer sur les XVI^e et XVII^e siècles des notions qui n'y auraient pas cours et qui biaiserait l'analyse.

¹ David Woodward, « Cartography and the Renaissance : Continuity and Change » dans *The history of cartography. Vol. 3 : Cartography in the European Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 3-24.

² Selon Nils Büttner qui insiste sur l'invention du paysage comme genre pictural au XVIII^e siècle : Nils Büttner, *L'art des paysages*, traduit par Jean Torrent, Paris, Citadelles & Mazenod, 2007, p. 73-78.

³ Voir annexe I.

⁴ Franck Lestringant, « L'Histoire de la Mappe-Monde Papistique », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, 1998, vol. 142, n° 3, p. 699-730 ; dans le même ordre d'idée, voir l'inquiétant paysage allégorique du peintre flamand Marcus Gheeraerts, dit l'ancien (v. 1516-1590), une gravure en forme de tête de moine : Pierre Wachenheim, « À l'École d'Arcimboldo. Portraits politiques satiriques allemands et français (XVI^e-XX^e siècles) », *Francia Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 2010, n° 37, p. 413-431.

Pour des raisons évidentes de simplicité et de rapidité, nous conduirons l'essentiel de ce survol à partir des dictionnaires de langue, sans pour autant considérer que ceux-ci donnent un aperçu exact des usages véritables, mais en tenant qu'ils constituent néanmoins un indicateur des termes en vigueur et de leurs acceptions reconnues. Mise en présence de mots semblables qui recoupent des réalités différentes, nous devons sans cesse nous rappeler du statut mouvant du vocabulaire : loin d'être un lexique transpériode et immuable dans lequel puiser des concepts inamovibles, il nous confronte de plein fouet avec ce danger redoutable, l'anachronisme. C'est la raison de ce préambule lexicographique.

1. Espace

Dans le *Thresor de la langue francoyse tant ancienne que moderne* (1606)⁵ de Jean Nicot (1530-1604) philologue français et diplomate, le mot « espace » traduit « un intervalle de temps et lieu entre deux extremittez, soit en long soit en large, quant au lieu », et l'auteur de donner différents exemples : « espace de mille pas », « espace de trois ans entiers », « espace de la vie », « espace de temps, ou de lieu qui est entre-deux ». Le sens est toujours le même dans le *Dictionnaire de l'Académie*, dont la première édition date de 1694⁶. Il y est expliqué qu'il s'agit d'une « estenduë de lieu depuis un certain terme jusqu'à un autre », et « se dit aussi, de l'estenduë du temps »⁷. Nous retrouvons cette double acception dans le très important *Indice et recueil universel de tous les mots principaux des livres de la Bible* de Thomas Courteau publié en 1564⁸ : l'écrasante majorité des occurrences d'« espace » renvoie à des durées, à un espace de temps entre des heures, des jours ou des années. L'espace d'un lieu est donc déterminé par des bornes et ce sont ces limites qui le définissent. Lorsque nous envisagerons l'espace dans une

⁵ Jean Nicot, *Thresor de la langue francoyse tant ancienne que Moderne, Dedié à Monsieur le President Bochart, Sieur de Champigny, etc.*, A Paris, chez David Douceur, Libraire juré, ruë saint Jacques, à l'enseigne du Mercure arresté, 1606.

⁶ *Le Dictionnaire de l'Académie françoise, dédié au Roi, Première Edition*, Paris, Chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard, Imprimeur ordinaire du Roy, & de l'Académie Françoise, 1694.

⁷ Une remarque qui porte sur les citations est ici nécessaire : en dehors de la simplification du s long « f » en s final, nous avons respecté la graphie originale des textes, que les citations soient issues de versions manuscrites ou imprimées. Nous proposons ainsi les documents dans leur forme ancienne sans ajout ni autre modernisation.

⁸ Thomas Courteau, *Indice et recueil universel de tous les mots principaux des livres de la Bible, qui est le vieil et nouveau Testament : composé de nouveau et dressé selon l'ordre de l'alphabet, pour trouver promptement chacun mot et passage de l'Ecriture sainte, au grand soulagement de tous ceux qui désirent avoir l'intelligence d'icelle*, Genève, De l'Imprimerie de Thomas Courteau, 1564.

interprétation confessionnelle, il sera dès lors pertinent de parler de bornes confessionnelles, sortes de limites de la foi, sans dénaturer le sens que le terme possède au temps des réformes.

2. Territoire

La définition du terme « territoire » est bien précise et de nature juridique ou politique : en effet, Nicot le définit comme « Le territoire d'une ville, *Territorium* ; Le lieu et territoire dedans lequel on a administration et charge, *Dioecesis* »⁹. Nicot propose l'exemple du diocèse pour l'administration d'un territoire¹⁰, mais cela vaut également pour d'autres instances politiques qui organisent un espace avec des limites de façon à le dominer, le maîtriser. Cette définition reparaît dans celle de l'Académie qui y voit « L'espace de terre dans lequel s'estend une Seigneurie, ou une Jurisdiction¹¹ », et ajoute « Lors qu'un Evesque dans son Diocese, permet à un autre Evesque de faire certaines fonctions Episcopales, On dit, *qu'Il luy donne territoire, qu'il luy preste territoire* ». La définition de « territoire » porte sur la juridiction de la région en question, de l'espace défini avec des limites, avec une souveraineté reconnue et ses frontières. Contrairement à l'espace, et la nuance est importante, les limites d'un territoire sont de nature juridique. Ces dernières définissent un territoire par rapport à un autre et traduisent alors une répartition différente de l'autorité.

3. Paysage

Le terme « paysage » apparaît dans sa version française *a priori* au XVI^e siècle, la première occurrence connue de « paysage » datant de 1549 ; le mot aurait été en usage

⁹ C'est bien ainsi qu'il est largement utilisé dans la traduction de la Bible par Le Maistre de Sacy : Louis-Isaac Le Maistre de Sacy (1613-1684), prêtre ordonné en 1649, dont le travail est poursuivi par Thomas du Fossé, permettant à la Bible de paraître en 32 volumes en 1696, sous le titre : *La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, appelée également Bible de Port-Royal.

¹⁰ Florian Mazel démontre que le diocèse comme territoire défini et effectif apparaît entre 1250 et 1350 et qu'à ce moment, l'Église devient une « institution territoriale centralisée, organisée » : Florian Mazel, *L'évêque et le territoire : l'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 2016, p. 25.

¹¹ Avec comme exemples : « Le territoire d'une baronnie, d'une chastellenie. la sentence de ce Juge est nulle, il l'a donnée hors de son territoire. un Evesque n'a point de droit de conferer les Ordres hors de son territoire », *Le Dictionnaire de l'Académie française, dédié au Roi, Première Edition, op. cit.*

dans le milieu de la peinture avant cela¹². Cette définition esthétique ou esthétisante ne prend certes pas en compte les traductions du terme ; en effet, « landschaft » en allemand n'a pas cette connotation pictural, artistique. Dans le cadre de cette recherche, nous conserverons néanmoins cette définition française du terme « paysage ». Le mot n'est alors pas très courant et manque d'ailleurs de précision. On ne le trouve pas dans l'*Indice et recueil universel de tous les mots principaux des livres de la Bible*, ni par exemple dans la volumineuse Bible de Le Maistre de Sacy. C'est bien dans les arts et dans la théorie des arts que se trouve la forge de son sens moderne français : plus technique, le *Thresor de la langue francoyse* évoque ainsi le « paisage » comme un « mot commun entre les peintres », et le terme « peintres » pourrait renvoyer ici plus largement à « artistes ». On trouve « paysage » également dans des textes de nature poétique, dans des descriptions de villes ou de seigneuries, dans les traités d'agriculture, mais les significations sont très lâches, désignant tour à tour un panorama ou une topographie, mais aussi simplement un champ ou une prairie. André du Chesne (1584-1640), géographe et historiographe français, évoque dans un chapitre sur la « Ville et Chasteau de Paulmy », « un paisage abondant en toutes sortes de plantes & arbres de rare bonté »¹³.

Il s'agit bien d'une vue d'ensemble, d'un panorama, dépendant de l'œil qui le regarde et l'observe, ou des limites du cadre de l'image. Nous extrapolerons cette manière d'appréhender le paysage à d'autres catégories que le monde rural ou la nature sauvage, en étendant les connotations limitées dans ce sens dans le monde des arts de l'époque – littéraires, poétiques, picturaux. De notre point de vue, le paysage pourra être aussi urbain¹⁴ que rural ou naturel : trois espaces peuvent être alors théoriquement différenciés, bien que la ruralité intègre, dans notre enquête, une acception large d'une nature sauvage, moins apprivoisée.

L'essentiel étant qu'il s'agit d'un regard porté, d'une construction mentale, visuelle et conceptuelle à partir d'un site, d'un point de vue, qui désigne tout autant quelque chose

¹² Catherine Franceschi, « Du mot paysage et de ses équivalents dans cinq langues européennes » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 77-83 ; Anne Cauquelin, *L'invention du paysage*, 4e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2013, 160 p ; Augustin Berque (ed.), *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Seyssel, Champ Vallon, 1994 ; *Lire le paysage, lire les paysages : acte du Colloque des 24 et 25 novembre 1983*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne. Centre interdisciplinaire d'étude et de recherches sur l'expression contemporaine, 1984.

¹³ André Du Chesne, *Les antiquitez et recherches des villes, chasteaux, et places plus remarquables de toute la France*, Troisième Edition revue, Corrigée & Augmentée., A Paris, chez Jean Petit-Pas, 1624, p. 525.

¹⁴ F. Chenet-Faugeras ne considère l'invention du paysage urbain qu'au XIXe siècle seulement : Françoise Chenet-Faugeras, « L'invention du paysage urbain », *Romantisme*, 1994, n° 83, p. 27-38.

de vu et de restitué par un savoir ou un savoir-faire, celui de l'artiste, qu'une réalité considérée comme objective et donnée à tous. Cela est explicite dans le *Dictionnaire de l'Académie* où, sous « paysage », on lit : « Estenduë de païs que l'on voit d'un seul aspect » et « Il signifie aussi un tableau qui represente un païsage ». De nouveau, il faut un cadre. Le paysage se voit donc forcément à travers une ouverture ou limité par le champ ponctuel de vision. La prédominance de la définition artistique est plus nette encore dès que l'on sort des dictionnaires généraux et que l'on sonde les ouvrages plus spécialisés, voire les traités techniques. C'est ainsi le cas de la troisième partie de l'œuvre du jésuite Jean Du Breuil (1602-1670), sur la *Perspective pratique. Ou se voient les beautez & raretez de cette science*, parue en 1649, qui évoque à diverses reprises les paysages comme une construction, une vue artificielle. Voici par exemple ce qu'il dit lorsqu'il parle des cavernes et des rochers : « Quand à ce qui est de Rochers & de Cavernes ; quoy qu'il semble ny estre pas besoin des regles de Perspective, elles y sont pourtant necessaires, car sans elles, on ne peut pas donner les épaisseurs, ny scavoir de quel costé les prendre ». Il propose alors deux gravures en expliquant que celle « de dessus, qui est un paysage, doit estre regardée au travers de celle de dessous »¹⁵. On retrouve ici un dispositif d'étagement des plans qui est celui du théâtre. Les définitions du paysage se diffusent et se précisent, mais elles incluent toujours la perception du regard, la construction de ce qui est donné à voir, l'idée d'étendue explicite la grandeur, le côté vaste d'un paysage qui s'offre à la vue du spectateur, de l'observateur. Ainsi un paysage, c'est percevoir une forme de réalité à un moment donné¹⁶. La construction du paysage est effectivement un motif récurrent. Soit celle-ci est « externe », c'est-à-dire qu'il y a un cadre qui va délimiter visuellement un pan de nature, soit la construction est « interne » : une partie limitée d'une étendue va être modifiée par l'homme pour créer des vues agréables – comme pour les parcs et les jardins. Les deux sont conciliables puisqu'un jardin peut aussi être vu de l'intérieur, par une fenêtre encadrante par exemple.

Au terme de cet aperçu lexical, nous retenons ceci : le terme « paysage » nous semble être un choix plus judicieux que « territoire » ou « espace », qui seront également

¹⁵ Jean Du Breuil, *Troisiesme et derniere partie de la perspective pratique. Ou se voient les beautez & raretez de cette science. Avec les methodes pour les pratiquer sur toutes sortes de plans. Et les effets admirables des trois rayons. Droit, reflechy, et brise. Par un religieux de la Compagnie de Jesus*, A Paris, chez la veuve de Francois Langlois, dict Chartres, 1649, p. 98 et voir annexe II.

¹⁶ Guy Demerson, « Le paysage à la Renaissance : exposé de synthèse » dans *Le paysage à la Renaissance*, Fribourg (Suisse), Éd. universitaires, Imprimerie Saint-Paul, 1988, p. 327.

convoqués. En effet, « paysage » intègre une appropriation plus personnelle de son contenu par les hommes, une définition quasiment individuelle à celui qui observe un lieu et qui en fait un paysage. Les hommes posent leur regard sur les aspects d'un lieu qui les intéressent et c'est ce regard qui fait d'un espace un paysage digne d'intérêt et d'étude. Enfin, ce préambule nous permet de nous tourner vers le paysage et son histoire, dans la façon dont les hommes et les femmes des XVI^e et XVII^e siècles pensent et voient le paysage, la manière dont ils investissent une nature, un territoire urbain et rural de symboles, de signifiants, ou au contraire, comment ce dernier est délaissé au profit d'autres éléments.

Chapitre premier. Faire l'histoire du paysage

Dans l'Ancienne Confédération, comme dans le Saint-Empire, la dynamique de la Réforme et sa diffusion se disent et se comprennent en partie dans des cadres lexicaux et schémas interprétatifs inédits. Une nouvelle manière de penser et d'organiser les territoires, de les occuper religieusement et d'en marquer la signification religieuse s'impose avec la fracture confessionnelle de la fin des années 1520 et des années 1530. Sur les vestiges de la vieille Chrétienté, une nouvelle carte de l'Europe se dessine, en « peau de léopard »¹ : entre des territoires protestants et catholiques. Elle multiplie les frontières, les territoires et leurs marqueurs dans un processus de fragmentation lent. Au XVI^e siècle, l'Europe peut être comparée dans une certaine mesure à un « corps politique appelé République chrétienne », où des états, des monarchies, des républiques, composent les différents membres du corps ; or peu à peu, des lignes ou des pointillés apparaissent sur les cartes, car « la frontière politique prend un sens culturel »² et confessionnel, se matérialisant dans les tensions religieuses. La territorialisation de la religion devient manifeste.

L'Ancienne Confédération est représentative de la nouvelle carte confessionnelle de l'Europe moderne qui s'impose autour de l'idée du *cujus regio, ejus religio* – à savoir le choix laissé au prince de la religion de ses sujets – concept instauré par la Paix d'Augsbourg en 1555, mais théorisé un peu plus tardivement³. Dans le cas suisse cependant, pas de pouvoir royal ou princier, c'est la seconde paix de Kappel⁴ qui vient instaurer cette nouvelle manière de penser l'articulation entre l'espace politique et le choix religieux. Conclue le 20 novembre 1531, cette paix favorisait les catholiques en

¹ Natalie Zemon Davis, « The sacred and the body social in sixteenth-century Lyon », *Past and Present*, 1981, n° 90, p. 45, l'expression est par ailleurs utilisée pour la ville de Lyon ; expression reprise par O. Christin et F. Flückiger, « Rendre visible la frontière confessionnelle : l'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg », art cit, p. 10.

² Wolfgang Schmale, « Un paradis nommé Allemagne. Sébastien Münster ou la visualisation géographique et idéalisée du Saint-Empire au XVI^e siècle » dans *L'espace du Saint-Empire : du Moyen Âge à l'époque moderne*, Strasbourg, Presses univ. de Strasbourg, 2004, p. 20-22.

³ O. Christin, *La paix de religion*, op. cit., p. 76-80.

⁴ François Walter, *Une histoire de la Suisse*, Neuchâtel, Alphil-Presses universitaires suisses, 2016, p. 87.

privilégiant le catholicisme dans les bailliages communs, mais autorisait chaque canton à choisir et déterminer la religion de ses sujets ; la géographie confessionnelle de la Suisse est dessinée à ce moment-là et ne connaît par la suite que quelques changements mineurs⁵. En lieu et place de l'ancienne organisation des pouvoirs, dominés par les autorités supranationales de l'Empereur et de la papauté, s'affirment de nouvelles instances – villes, seigneuries, abbayes – qui veulent imposer leur foi sur un territoire donné, avec l'ambition de marquer religieusement cet espace défini. En cherchant à ce que la frontière confessionnelle corresponde avec la frontière politique, ces instances investies de nouvelles compétences contribuent donc au double processus que l'historiographie allemande des trente dernières années a amplement décrit⁶ : confessionnalisation et territorialisation ont avancé de concert, se nourrissant l'une l'autre. Souvent d'ailleurs, l'unité confessionnelle consolide l'unité politique, alors que le contraire n'a pas toujours lieu, puisque les autorités doivent parfois faire preuve d'une certaine tolérance⁷ pour maintenir une forme de cohésion politique⁸ ; l'Ancienne Confédération est riche

⁵ Marc Venard et al. (eds.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome 8. Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Paris, Desclée, 2004, p. 385 ; entre autres changements, l'établissement de la parité confessionnelle dans le canton de Glaris, voir Rudolf Bolzern, « Der "Tschudikrieg" im Spannungsfeld der ausländischen Mächte, mit besonderer Berücksichtigung Spaniens » dans *Aegidius Tschudi und seine Zeit*, Basel, Krebs, 2002, p. 315-335 ; ou encore la scission des Appenzell en 1597 : Karl Ritter, *Die Teilung des Landes Appenzell, im Jahre 1597*, Trogen, Druck von U. Kübler, 1897.

⁶ Voir surtout Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung : eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1981, 443 p ; Heinz Schilling, « Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 », *Historische Zeitschrift*, 1988, vol. 246, p. 1-45 ; Wolfgang Reinhard, « Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters », *Zeitschrift für historische Forschung*, 1983, vol. 10, p. 257-277 ; Wolfgang Reinhard et Heinz Schilling (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung : wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, Münster, Aschendorff, 1995, 472 p ; Heinrich Richard Schmidt, « Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert », *Enzyklopädie Deutscher Geschichte*, 1992, vol. 12, München ; Arno Herzig, *Der Zwang zum wahren Glauben : Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2000, 266 p ; Helga Schnabel-Schüle, « Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung – eine Standortbestimmung », *Konfessionalisierung und Region*, 1999, Forum Suevicum. Beiträge zur Geschichte Ostschwabens und der benachbarten Regionen 3, Konstanz, p. 23-40 ; Kaspar von Greyerz (ed.), *Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität : neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2003, 289 p.

⁷ Concernant la notion de tolérance à l'époque moderne, voir la synthèse de Christian Grosse, « Tolérance ou coexistence ? Les régulations pragmatiques du conflit confessionnel à l'époque moderne » dans *Religieux, société civile, politique : enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Éd. Antipodes, 2012, p. 31-45 ; également Ole Peter Grell et Robert W. Scribner (eds.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 294 p.

⁸ Karlheinz Blaschke, « Les frontières confessionnelles en Allemagne à partir des Réformes : genèse, stabilisation, conséquences » dans *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle : actes du XXXIe Colloque international d'études humanistes (Université de Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance)*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 175.

d'exemples ; que l'on songe ici aux cas des bailliages communs sur lesquels nous reviendrons.

Ce processus s'inscrit dans un travail de christianisation du territoire qui commence dès l'Antiquité tardive et le Moyen Âge ; il se poursuit au temps des réformes, avec de nouveaux enjeux et de nouvelles ressources dont on veut donner ici un exemple, celui de la traduction des termes que l'on vient d'évoquer dans les Bibles des XVI^e et XVII^e siècles. L'Ancien Testament regorge en effet de mentions de royaumes qui sont sous l'autorité d'un peuple bien défini et nommé – en un mot de « territoires ». Si une traduction récente de la Bible, celle dite du Semeur, fournit 283 occurrences du terme « territoire », celles du XVI^e siècle hésitent davantage : le même mot n'apparaît qu'une dizaine de fois dans la version d'Olivet (1535)⁹ ou dans celle de Sebastian Chateillon ou Castellion (1555)¹⁰. Comme nous l'avons évoqué dans notre préambule, le concept de « territoire » recoupe plusieurs réalités qui peuvent être raffinées et déclinées dans de multiples interprétations qu'il faut continuer à décoder.

Là où Luther utilise toujours le même terme de « *Gebiet* »¹¹, signifiant « territoire », les autres auteurs et traducteurs varient les mots en fonction de certaines caractéristiques de lieu ou de déplacement. En effet, de nombreuses occurrences de « frontière » ou « termes » répondent à une dynamique de mouvement, d'entrée dans un territoire ou d'une action qui se passe à ses marges. Il s'agit aussi, particulièrement dans le Livre de Josué, de mentionner à qui appartient telle ou telle terre, par exemple 13:16 : « *ihr Gebiet war von Aroer* » chez Luther, « leur terme depuis Aroer » chez Olivetan, « *their coast was from Aroer* » dans la King James Version anglaise (1611)¹², et « leur pays est depuis Aroer » chez le Maître de Sacy. À titre de comparaison, la Bible de Louis Segond 1910 utilise « territoire » d'Aroer¹³. Les oscillations du « territoire » au sein des traductions de

⁹ Olivetan, *La Bible Qui est toute la Sainte escripture En laquelle sont contenus le Vieil Testament et le Nouveau translatés en Francoys. Le Vieil de Lebreu et le Nouveau du Grec. Aussi deux amples tables, l'une pour l'interpretation des propres noms, l'autre en forme Dindice pour trouver plusieurs sentences et matières. Dieu en tout*, Serrières (Neuchâtel), imprimerie de Pierre de Wingle, 1535.

¹⁰ Sebastian Chateillon, *La Bible nouvellement tradlatée*, A Bale, Pour Jehan Heruage, 1555.

¹¹ Martin Luther (ed.), *Biblia : das ist die gantze Heilige Schrifft Deudsch Auff's new zugericht*, Wittenberg, Hans Luft, 1545 ; le terme apparaît 133 fois dans cette version (recherche via biblegateway.com 05.05.2015).

¹² *The Holy Bible, Containing the Old Testament, and the new : Newly Translated out of the Original tongues : & with the former Translations diligently compared and revised, by his Majesties special Commandment*, s.l., 1611.

¹³ Voir tableau comparatif, annexe III.

la Bible témoignent de deux choses : d'abord, d'une extrême plasticité de la langue qui rend difficile, hors d'une pratique précise de lexicométrie, l'analyse pointue de l'emploi des termes et de leurs variations. Nous laissons ce travail d'exégèse aux spécialistes. Ensuite, elles soulèvent la nécessité de nous concentrer sur l'emploi des mots, sur les représentations du territoire, à partir d'exemples précis, qui nous donneront l'occasion de comprendre ce qu'est le territoire, et comment il fonctionne au sein des horizons d'attentes, des conceptions et des univers de représentations des femmes et des hommes du XVI^e siècle.

La Réforme offre manifestement l'occasion d'un nouveau regard sur ces questions de terres et de territoires d'une actualité essentielle pour les princes et les nouvelles églises territoriales en train de se constituer. Luther, par exemple, n'emploie que neuf fois le terme de *Landschaft* dans toute la Bible et largement dans le sens de province : « *Landschaft Babel* » par exemple dans Livre d'Esdras 7:16 et à cinq reprises dans Daniel (2:48, 2:49, 3:1, 3:12, 3:30). Nicot, en 1606, propose pour définir une « province », « tout pays loing hors d'Italie, que les Romains avoyent vaincu à force d'armes, ausquels ils envoient apres des gouverneurs de leur ville », « Administrer soigneusement la province. *Curare prouinciam* ». L'Académie définit « province » comme « Estenduë considerable de pays qui fait partie d'un grand Estat, & dans laquelle sont comprises plusieurs villes, bourgs, villages, &c. sous un mesme gouvernement » et « Estenduë de la Jurisdiction d'une Metropole ». Ces sens rejoignent la définition du territoire soumis à une autorité. Le terme était d'ailleurs utilisé par Olivetan en 1535 dans le même sens, puisqu'il emploie « province » pour chacun des exemples tirés du Livre de Daniel, précédemment mentionnés. La même remarque se fait pour la King James Version qui opte pour « province » et « *province of Babylon* », comme chez Luther. Le Maistre de Sacy propose d'autres variations assez proches ; ainsi chez Nehemias 7:6, il s'agit de « Province », avec majuscule, puis dans Daniel 2:48 et 2:49 des « provinces de Babylone » et de la « Province de Babylone ». On comprend que Luther n'ait pas vraiment voulu utiliser le terme de « territoire » et qu'il ait préféré « *Landschaft* » ou « *Gebiet* », qui avaient le mérite d'éloigner le souvenir de l'Église romaine et de ses provinces ecclésiastiques, et de correspondre aux attentes des princes territoriaux qui défendaient leur suprématie territoriale (*Landschaft*). L'idée de province conservait bien une connotation souvent négative, évoquant le décentrement, l'éloignement et la subordination à un centre où se

décideraient les affaires politiques, économiques, morales ou religieuses. La définition du terme insiste donc davantage sur l'importance d'un espace sujet, gouverné, bien administré. Une divergence des usages semble s'installer : trois mentions pour « territoire », mais dix-sept pour « province » dans le très catholique *Indice et recueil universel de tous les mots principaux des livres de la Bible* de Thomas Courteau, déjà évoqué : dans Esther 1, là où l'*Indice* mentionne sans difficulté les 127 provinces et les chefs de province, la traduction de Luther choisit significativement de ne parler que de « *Länder* »¹⁴.

Tout indique donc que les confessions s'approprient rapidement une terminologie spatiale, territoriale, spécifiques à leurs nouveaux besoins : renforcer la foi des croyants, empêcher les conversions, réaffirmer les vérités de l'Église. Dans cette perspective, les réformes jouent un rôle important dans la construction de ces sensibilités et dans la perception du monde et du paysage.

À la recherche de sources

Pour étudier les paysages confessionnalisés, il est méthodologiquement indispensable de s'intéresser d'abord à ce qui est paysage et ce qui fait paysage à l'époque moderne, au-delà même du mot. Il faut donc comprendre les visions artistiques, scientifiques et littéraires d'un objet qui n'est que rarement explicitement pensé. Ce parcours des sources liées au paysage est de ce fait un préalable impératif pour pouvoir par la suite comprendre les variations, les appropriations et les impensés liés à la confessionnalisation des paysages et du territoire au moment de la Réforme.

La contemplation et la reproduction des espaces et des paysages dans les différentes formes d'art (poésie, peinture, littérature) ont bien sûr une histoire. Dans le monde des arts gréco-romains, il existe de nombreux bas-reliefs représentant des scènes se déroulant à l'extérieur, des dessins sur les murs des maisons – comme à Pompéi. La littérature

¹⁴ « Zu den Zeiten Ahasveros (der da König war von Indien bis an Mohrenland über hundert und siebenundzwanzig Länder) / und da er auf seinem königlichen Stuhl saß zu Schloß Susan / im dritten Jahr seines Königreichs, machte er bei sich ein Mahl allen seinen Fürsten und Knechten, den Gewaltigen in Persien und Medien, den Landpflegern und Obersten in seinen Ländern » : Martin Luther (ed.), *Biblia*, op. cit.

antique propose elle aussi des descriptions de lieux, comme dans la vaste *Théogonie* d'Hésiode (VIII^e siècle av. J.-C.) ou les *Tusculanes* (45 av. J.-C.) de Cicéron¹⁵. La poésie pastorale naît vers 300-200 av. J.-C. grâce en partie à Théocrite qui évoque dans les *Thalysies* (III^e siècle av. J.-C.) des scènes champêtres¹⁶ ; cette poésie s'enrichit du genre bucolique qui chante l'amour de la campagne, l'abondance de ses richesses, la multitude de ses couleurs et des odeurs, que l'on retrouve dans les *Bucoliques* ou les *Géorgiques* (37-30 av. J.-C.) de Virgile¹⁷. Le paysage est à la fois réaliste, imaginaire et mythique, caractérisé par des atmosphères particulières, chargé d'émotions, donnant à voir et à ressentir, par exemple chez Ovide (43 av. – 27 ap. J.-C.) et en particulier les *Tristes* dans lesquelles il fait partager au lecteur les souffrances liées à son exil dans une contrée lointaine et sauvage, ou encore dans les *Métamorphoses* où le monde devient lui-même un théâtre¹⁸.

Présents par intermittence durant le Moyen Âge, les paysages profitent d'un nouveau regain d'intérêt au XIII^e siècle. Non désignés comme tels, ils prennent de l'importance dans les arts littéraire, poétiques, picturaux du Bas Moyen Âge, puis de la Renaissance dans le monde francophone¹⁹. La littérature propose timidement quelques remarques paysagères. Ainsi dans le *Roman de Renart*, les mentions discrètes d'éléments ayant trait au monde rural et agricole permettent de donner une vision d'ensemble d'un paysage du nord de la France des XII^e et XIII^e siècles. Cette campagne peut être résumée en quelques mots : « Molt fait li pais a amer. / La prairie fut selonc / Qui avoit cinc liues de lonc / Et quatre de lé sans faillance. / Les vignes, teles n'ot en France, / Si firent forment a cherir. / Et si vous di bien sans mentir / Que forest i ot bele et grande »²⁰. Les principales caractéristiques de ce monde rural s'exposent ainsi au regard. Le but premier de la narration des aventures de Renart et de ses compagnons n'est pas de décrire un paysage connu (dans le sens d'un lieu-dit) mais d'offrir une vue d'ensemble d'un paysage rural

¹⁵ Michel Baridon, *Naissance et renaissance du paysage*, Arles, Actes Sud, 2006, p. 42-43 et 143.

¹⁶ *Ibid.*, p. 91 et ss.

¹⁷ *Ibid.*, p. 151 ; Suzanne Saïd, « Le paysage des idylles bucoliques » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 13-31 ; Anne Videau, « Le paysage dans la littérature latine » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1998, p. 32-53 ; Marianne Cojannot-Le Blanc, Claude Pouzadoux et Évelyne Prioux (eds.), *L'héroïque et le champêtre. Actes du colloque de Paris, Institut national d'Histoire de l'art (17-20 mars 2010)*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014.

¹⁸ M. Baridon, *Naissance et renaissance du paysage*, *op. cit.*, p. 153 et ss.

¹⁹ Pia Claudia Doering, Bettina Full et Karin Westerwelle (eds.), *Die Erfindung von Landschaft in Mittelalter und Renaissance*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2015 ; voir aussi Françoise Ferrand, « Le paysage dans la littérature médiévale des XII et XIII^e siècles » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 54-74.

²⁰ Aux vers 28-35 : Armand Strubel (ed.), *Le Roman de Renart*, Paris, Gallimard, 1998, p. 435-436.

qui soit cohérent, vraisemblable²¹. De fait, les descriptions de paysage sont encore souvent conventionnelles, mais elles font peu à peu intervenir des notions de géographie, de topographie, d'astronomie qui offrent un rendu plus pertinent et « révèlent un sens aigu de l'espace et de la perspective »²². Le paysage est donc avant tout naturel et rural, et sert de décor ou de cadre aux aventures et tribulations des protagonistes. C'est le fond de « scène » au sens théâtral.

Le paysage constitue un objet d'étude pour lequel établir un corpus de sources implique des enjeux très spécifiques : celui-ci n'est pas une institution, comme le seraient un diocèse ou un monastère qui ont produit eux-mêmes leurs archives et qu'il suffirait en quelque sorte de rassembler et de dépouiller. La présence même légère de descriptions ou mentions de paysages, d'espaces ruraux et urbains, dans des documents – textuels ou iconographiques – peut nous servir de points de départ. Mais ces sources sont disparates, hétéroclites, de type et de qualité très variables, et surtout tributaires de logiques de production très différentes. Ainsi, de très divers paysages apparaissent sous la plume des artistes et des auteurs. Les premiers documents qui nous intéressent sont ceux auxquels l'on pense instinctivement lorsque l'on a affaire à un paysage : il s'agit des œuvres picturales. Leur étude précédera une analyse plus approfondie de la cartographie, nouvelle forme d'appréciation des territoires en lien avec les changements majeurs apportés par les découvertes de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance et suite à l'éclatement confessionnel. Enfin, un aperçu des paysages, tels qu'ils apparaissent, même discrètement, dans les sources textuelles, conclura ce chapitre. Il s'agit ici de comprendre ce qu'est le paysage afin d'avoir les outils intellectuels nécessaires pour penser, dès le chapitre suivant, des processus complexes mettant le paysage en jeu comme ceux de la confessionnalisation et de l'appropriation par des marqueurs religieux.

1. Montrer et faire voir le paysage

De l'activité picturale foisonnante de l'époque moderne, nous avons décidé de ne retenir que quelques exemples de peinture et de cartographie qui viendront à l'appui de

²¹ Sarah Pflug, « *Et Renars ver le bos se trait / Que il amoit plus que le plain* » : *paysage rural et vie paysanne d'après le « Roman de Renart »*, Université de Genève, Genève, 2012, 89 p.

²² F. Ferrand, « Le paysage dans la littérature médiévale des XII et XIIIèmes siècles », art cit, p. 54.

cette démonstration : ils ne prétendent donc nullement se substituer à une véritable enquête d'histoire de l'art ou brosser un état des lieux exhaustif. Ils ne seront abordés qu'en survol pour apporter un angle de recherche différent et dans l'objectif d'évoquer un type de perception du paysage.

Les images, la peinture, les enluminures, les gravures, les estampes et les dessins créent des espaces relativement homogènes, sans qu'il s'agisse encore de reproductions fidèles de la réalité et la présence de paysage dans ces œuvres évolue constamment. De prime abord, les préoccupations des artistes et des commanditaires sont le plus souvent éloignées d'une recherche d'exactitude ou sont dictées par d'autres intérêts, principalement esthétiques et symboliques²³. Que l'on songe ici à Ambrogio Lorenzetti (v.1290-1348) et ses *Effets du bon et du mauvais gouvernement (en ville et à la campagne)* (1337-1340), série de fresques dans lesquelles le peintre réussit à « embrasser du regard une partie de l'espace en lui conférant une signification globale »²⁴, à présenter un paysage cohérent.

²³ Victor Ieronim Stoichita, *L'instauration du tableau : métapeinture à l'aube des temps modernes*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1993, p. 193.

²⁴ M. Baridon, *Naissance et renaissance du paysage*, op. cit., p. 364.



Fig. I : Ambrogio Lorenzetti, *Effets du bon gouvernement sur la ville*, Sienne, Salle de la Paix, Palais Public, 1337-1340.



Fig. II : Ambrogio Lorenzetti, *Effets du bon gouvernement sur la campagne*, Sienne, Salle de la Paix, Palais Public, 1337-1340.

Montrer le territoire, ce n'est pas proposer un paysage à la contemplation mais tenir un discours politique, illustrant ici le « bon gouvernement » instauré par la Constitution de Sienne de 1309-1310²⁵. La part de l'œuvre dédiée à la cité est importante et révélatrice

²⁵ Quentin Skinner, *L'artiste en philosophe politique : Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, traduit par Rosine Christin, Paris, Raisons d'agir, 2003, 184 p, livre dans lequel l'auteur souligne dans un premier temps les références multiples du peintre dans la réalisation de son œuvre : ainsi, ce sont bien les grands principes et les idées fondamentales de l'idéal républicain, tel qu'il était possible de les connaître au XIV^e siècle en Italie, qui sont figurés et constituent le propos des fresques ; voir également Patrick Boucheron,

d'une nouvelle perception de la ville : en effet, dès la fin du Moyen Âge, les vues et portraits de ville se multiplient²⁶, témoignant d'un nouvel intérêt pour cet objet. La cité propose ainsi une nouvelle unité de lieu, une unité singulière – séparée de la campagne voisine et du monde rural qui lui sont subordonnés –, une entité qui existe en soi et dans laquelle l'homme peut trouver tout ce qui lui est nécessaire – pour son existence terrestre ainsi que pour son salut²⁷. Il est en effet possible d'y trouver tous les métiers, toutes les professions, tous les arts et les enseignements utiles, ce qui confère ainsi à Sienne un statut de Jérusalem céleste, où chacun a un rôle à tenir pour la prospérité et le bien-être de tous²⁸. La ville prend donc une nouvelle importance qui se traduit dans la représentation de Lorenzetti : elle concentre, dans la version du bon gouvernement, toutes les qualités de ses autorités et de ses habitants. D'un autre côté, la campagne, dans la même version, est chatoyante, agréable et prospère²⁹ : c'est un monde rural plein de vie, utile à l'homme et travaillé par lui qui est représenté.

Il s'agit au fond de peindre une cité idéale et d'affirmer ensuite qu'il s'agit bien de Sienne³⁰, distincte par la présence au-dessus de la porte de la ville de la Louve et des jumeaux – dont l'analogie avec la *lupa* romaine est évidente – et qui deviennent durant le Moyen Âge un symbole siennois³¹. Sienne est également reconnaissable par le dôme noir et blanc de la cathédrale, ajout plus tardif, dont les couleurs sont bien celles de la cité³². Le paysage, rural mais aussi urbain, ne retient alors l'attention des artistes que lorsqu'il est investi de symboles et de sens allégoriques.

Conjurer la peur : Sienne, 1338 : essai sur la force politique des images, Paris, Éd. du Seuil, 2013, 285 p, qui précise que le paysage n'est pas réaliste : « Ce dont il est question ici n'est rien d'autre que cet illusionnisme de l'image mimétique qui en accroît la lisibilité », et dès lors « qu'on considère l'illusionnisme de la ressemblance mimétique comme un code symbolique parmi d'autres, il s'oppose et s'articule à l'allégorie comme un autre mode complémentaire de persuasion picturale », p. 88.

²⁶ Sur la représentation des villes à l'époque moderne, voir Wolfgang Behringer (ed.), *Das Bild der Stadt in der Neuzeit, 1400-1800*, München, C.H. Beck, 1999, 509 p.

²⁷ Uta Feldges-Henning, « The Pictorial Programme of the Sala della Pace : a new Interpretation », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1972, vol. 35, p. 147 et 159.

²⁸ *Ibid.*, p. 160.

²⁹ Q. Skinner, *L'artiste en philosophe politique*, op. cit., p. 136-137.

³⁰ P. Boucheron, *Conjurer la peur*, op. cit., citant Hans Belting, p. 98 et ajoutant que la ville de Sienne « ne devait pas être immédiatement reconnaissable, au risque d'affaiblir un message moral et politique dont la portée ne pouvait se limiter à un contexte local mais prétendait au contraire s'actualiser sans cesse pour accéder à la valeur universelle », p. 99.

³¹ U. Feldges-Henning, « The Pictorial Programme of the Sala della Pace : a new Interpretation », art cit, p. 145-147.

³² Pour approfondir la réflexion autour de Lorenzetti et Sienne, voir : Edna Carter Soputhard, *The frescoes in Siena's Palazzo pubblico, 1289-1539 : studies in imagery and relations to other communal palaces in Tuscany*, New York, Garland Publ, 1979, 587 p ; Randolph Starn, *Ambrogio Lorenzetti : le Palais communal, Sienne*, traduit par Jacques-François Piquet, Paris, Hazan, 1995, 103 p.

Car le paysage doit signifier quelque chose : des réalités invisibles que l'on rend visibles via la représentation d'un paysage moralisé et allégorisé. On peut en prendre pour exemple les natures mortes inversées des Pays-Bas dans la première moitié du XVI^e siècle, qui rejettent au second plan les personnages qui donnent sens à la scène et permettent d'en comprendre les enjeux : le paysage urbain ou champêtre est là pour inviter le spectateur à voir au-delà des beautés du monde et des richesses terrestres, des fruits, des fleurs, des animaux³³. Dans ces natures mortes inversées, le spectateur doit au contraire être attentif au message du tableau, à une scène religieuse, invoquant une morale à suivre et à respecter, plutôt qu'au paysage qui détourne l'homme de la bonne voie à suivre. Ce n'est pas le cas de tous les paysages qui peuvent au contraire proposer un espace méditatif, dans lequel les idées du spectateur pourraient vagabonder, en rapport avec une scène biblique centrale³⁴, fonctionnant comme une aire de loisirs contenue pour la pensée, mais où le paysage sert le propos religieux de l'œuvre. Il agit, de fait, comme une allégorie soit de l'abondance, des nourritures terrestres, des menaces sur l'harmonie du monde soit au contraire de la rareté, de l'abstinence ou de la piété à observer. Il faut ici faire une rapide distinction entre paysage religieux et paysage confessionnalisé ; en effet, le paysage religieux n'est pas investi d'un objectif politique que nous retrouverons dans notre étude des paysages confessionnels. Il invite simplement à la méditation du chrétien en tant qu'ornement qui contient sa propre fin en lui-même.

Il n'est pas de notre ressort de reprendre ce vaste sujet du paysage dans l'art. Néanmoins quelques exemples choisis pour leur pertinence et leur complémentarité témoigneront de l'évolution de sa présence dans les œuvres figuratives. Cela nous permettra de mettre en valeur les points saillants de cette complexification du paysage afin de mieux comprendre son aboutissement au XVI^e siècle.

³³ En particulier les travaux de Pieter Aertsen (1508-1575) et de son neveu Joachim Beuckelaer (1534-1574) à Anvers. Voir Larry Silver, *Peasant scenes and Landscapes. The Rise of Pictorial Genres in the Antwerp Art Market*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006, en particulier chap. 5 ; Keith P. F. Moxey, *Pieter Aertsen, Joachim Beuckelaer, and the rise of secular painting in the context of the reformation*, New York, London, Garland Publishing, 1977, 284 p.

³⁴ Edward J. Olszewski, « Central and lateral landscapes in Italian Renaissance paintings », *Sources : notes in the history of art*, 1998, vol. 17, n° 3, p. 29-35.

1.1 Des paysages imprécis : le portrait

Progressivement, en particulier au début du XVI^e siècle à partir de l'école du Danube³⁵ qui aime à noyer des personnages minuscules dans un décor immense et inquiétant, le paysage prend une importance croissante ; celui-ci s'exprime encore principalement en termes d'arrière-plan ou de panorama³⁶. Le paysage est décoratif ou plus contextualisant ; il peut aussi avoir une valeur symbolique, religieuse, allégorique. Bref, le paysage peut cumuler plusieurs fonctions en même temps.

Le meilleur moyen de faire ressortir un personnage, c'est le fond noir uni. Mais l'artiste peut également utiliser le paysage pour meubler de manière plus légère un fond de portrait et proposer ainsi d'autres variations. Dans le cas d'un portrait d'une personne noble, l'artiste envisage de placer le personnage dans son contexte de pouvoir en figurant son territoire et la région gouvernée en arrière-plan. L'œuvre *Charles Quint à Cheval à Mühlberg* (1547 env.) du Titien (1488-1576) est représentatif de ce type de paysage.

³⁵ S'agissant plus d'un style que d'une école (les artistes en ayant fait partie, parmi lesquels Albrecht Altdorfer [v. 1480-1538] à Ratisbonne et Wolf Huber [v. 1485-1553] à Passau, ne se sont jamais rencontrés), ce courant artistique, incluant peinture, architecture, sculpture, a apporté des innovations majeures dans la représentation picturale de paysages. Un exemple frappant est le tableau *Saint Georges et le dragon* d'Albrecht Altdorfer (1510), dans lequel la végétation envahissante enveloppe les protagonistes et n'ouvre qu'une petite fenêtre sur un paysage lointain. Voir Alfred Stange, *Malerei der Donauschule*, München, Bruckmann, 1964, 300 p ; et surtout Margit Stadlober, *Der Wald in der Malerei und der Graphik des Donaustils*, Wien, Böhlau, 2006, 415 p.

³⁶ Boudewijn Bakker, *Landscape and religion from Van Eyck to Rembrandt*, Farnham, Ashgate, 2012, 347 p et surtout le chapitre 1 dans lequel l'auteur insiste sur la différence du paysage comme sujet ou plutôt comme décor ou arrière-plan.



Fig. III : Titien, *Charles Quint à Cheval à Mühlberg*, Musée du Prado, Madrid, 1547.

Situé sur le champ de la bataille de Mühlberg, ce portrait équestre place l'Empereur sur le lieu de son succès et le présente alors victorieux et conquérant³⁷.

³⁷ Diane Bodart, *Pouvoirs du portrait sous les Habsbourg d'Espagne*, Paris, Éd. du CTHS, 2011, 558 p ; pour un prolongement de cette thématique, voir les travaux de Naïma Ghermani, « La représentation du prince en Allemagne au XVIe siècle : la construction d'un corps politique », *Histoire, économie et société*, 2006, vol. 25, n° 1, p. 3-13 ; Naïma Ghermani, *Le prince et son portrait : incarner le pouvoir dans l'Allemagne du XVIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, 349 p.

Le cadre est censé être celui d'un champ de bataille, mais aucun élément militaire, en dehors du personnage, ou topographique ne permet de l'affirmer avec certitude. La victoire de Charles Quint est ainsi mise en scène de façon symbolique et métaphorique et c'est cela qui importe dans ce tableau³⁸. Le contexte (la date de réalisation, l'armure, la symbolique des couleurs du ciel, etc.) permet de faire ce rapprochement. L'essentiel n'est pas d'identifier Mühlberg et ses environs. L'intention du commanditaire et de l'artiste est plus fondamentale : le spectateur doit se rappeler cette victoire à Mühlberg et surtout l'étendue du territoire conquis, soumis, souverain³⁹ ainsi que la valeur spirituelle de la victoire qui est aussi territoriale que spirituelle, l'ennemi étant religieux⁴⁰. Le paysage peint par Titien⁴¹ témoigne de la domination, tant politique que religieuse, de l'Empereur sur un territoire pacifié. Générique dans cette œuvre, le paysage ne sert alors qu'à faire ressortir la figure du guerrier vertueux et victorieux dans les terres, certes non identifiables, de sa conquête. La précision paysagère est présente, dans le sens où l'on peut se situer – une montagne ici, une plaine là – mais la topographie ne renvoie pas à des lieux précis.

À partir de cet exemple révélateur, nous pouvons émettre l'hypothèse suivante : les sources figuratives ne portent visiblement pas grand intérêt à un paysage vraisemblable et ont plutôt pour fonction de décrire un événement politique majeur ou une scène symbolique ou religieuse ou encore de dresser un portrait.

Il semblerait alors d'après les quelques exemples picturaux précédents, que l'on n'ait peu de d'éléments précis et clairs pour faire une histoire du paysage vraisemblable voire « réaliste »⁴², au-delà de simples effets de réel. Les sources sont lacunaires, les intérêts ailleurs, le paysage est relégué au second plan ou carrément issu de l'imagination des artistes, les détails inégaux pour décrire et représenter / se représenter un lieu.

³⁸ John F. Moffitt, « The forgotten role of a "Determined Christian Knight" in Titian's depiction of Charles V, equestrian, at Mühlberg », *Gazette des Beaux-arts*, 2001, vol. 137, n° 1584, p. 39.

³⁹ N. Büttner, *L'art des paysages*, op. cit., p. 51.

⁴⁰ J.F. Moffitt, « The forgotten role of a "Determined Christian Knight" in Titian's depiction of Charles V, equestrian, at Mühlberg », art cit, p. 41.

⁴¹ Sur Titien et la peinture de la nature, voir le catalogue d'exposition : Gilberto Algranti et al. (eds.), *Tiziano e la nascita del paesaggio moderno*, Prima edizione., Firenze, Giunti, 2012, 271 p ; ainsi que Antonio Mazzotta, *Titian : a fresh look at nature*, London, New Haven, National Gallery Co. distributed by Yale university press, 2012, 87 p.

⁴² Il ne s'agit pas de réalisme à proprement parler mais plus de ce que Jean Wirth appelle « un intérêt soutenu pour l'aspect accidentel du visible », jusqu'à ce que l'illusion mimétique de la ressemblance devienne le sujet du tableau : Jean Wirth, *L'image à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 67.

1.2 Genève et Tolède : des paysages précis et signifiants

Un jalon important de cette histoire du paysage peut être retenu au XV^e siècle avec le début d'un processus qui est éminemment politique. Il s'agit d'une tentative plus visible des artistes de représenter fidèlement un lieu et d'en donner une identification claire. Ce processus est indissociable du choix des autorités de vouloir afficher une identité politique localisée. La précision dans le paysage fait identité. Certains peintres, graveurs et artistes proposent un ou plusieurs indices topographiques permettant de reconnaître et de décrire visuellement des lieux. Cela est particulièrement flagrant pour la *Mission de saint Pierre* appelée aussi *Pêche Miraculeuse* (1444)⁴³ de Konrad Witz (v. 1400-1445/6)⁴⁴. Cette peinture fait partie du *Retable de Saint-Pierre* destiné à la cathédrale Saint-Pierre à Genève. Se situant sur le panneau extérieur du retable, donc non au centre et caché lorsque celui-ci était ouvert, la *Pêche Miraculeuse* pouvait être vue par tous les habitants se rendant à la cathédrale, de façon permanente, hors jour de fête.

⁴³ Pour une bibliographie complète concernant cette oeuvre, voir l'ouvrage qui a accompagné la restauration des volets (2011-2012) : Frédéric Elsig et Cäsar Menz (eds.), *Konrad Witz : le maître-autel de la cathédrale de Genève : histoire, conservation et restauration*, Genève, Slatkine, 2013, 214 p ; voir aussi Gill Pessach (ed.), *Landscape of the Bible. Sacred scenes in European master paintings*. Spertus Gallery, Israel Museum, Jerusalem, Fall 2000, Jerusalem, the Israel Museum, 2000, 142 p.

⁴⁴ Concernant Witz, voir le chapitre de Frédéric Elsig et Philippe Lorentz sur « La place des volets dans l'oeuvre de Konrad Witz » : Frédéric Elsig et Cäsar Menz (eds.), *Konrad Witz, op. cit.*, p. 124-136.



Fig. IV : Konrad Witz, *Mission de saint Pierre*, appelé communément *Pêche miraculeuse*, Genève, Musée d'art et d'histoire, inv. 1843-11, 1444.

C'est la première fois dans la peinture helvétique que le paysage est aussi présent et vraisemblable – et un des premiers cas dans la production picturale en général⁴⁵. Faire reconnaître Genève, c'est l'un des buts de ce paysage-là, qui paraît parfaitement conforme aux définitions de paysage que donnait le *Thresor de la langue francoyse* de Nicot : une vue de peintre, une appréhension globale d'un lieu à partir d'un point de vue en même temps qu'une construction savante. Il s'agit de caractériser la rade, non par la ville et sa cathédrale emblématique, mais plutôt par le paysage rural environnant. Le peintre associe les eaux du Lac Léman et la pierre des montagnes, lui permettant d'opérer la synthèse de deux épisodes bibliques, celui de la pêche miraculeuse et de l'épreuve de saint Pierre, tirés des évangiles de Jean et Matthieu⁴⁶. L'épisode de l'épreuve de l'apôtre Pierre

⁴⁵ N. Büttner, *L'art des paysages, op. cit.*, p. 69.

⁴⁶ Jean 21:1-13 et Matthieu 14:28-33.

s'appuie sur le prénom et la pierre sur laquelle l'Église est bâtie, symbolique renforcée par la pierre des montagnes, grâce au Môle représenté derrière le saint⁴⁷.

Il est étonnant que l'orientation ne soit pas dirigée vers la cathédrale, qui aurait alors symbolisé Genève, la cité protégée par Dieu. La ville est caractérisée par un paysage qui devient un élément d'identification de la cité et rend le lieu reconnaissable par la rade genevoise. La cathédrale disparaît, alors que l'œuvre y est précisément destinée⁴⁸, et c'est même un bâtiment qui n'existe pas et a été créé de toutes pièces qui dissimule la ville. Ce paradoxe implique que les seuls éléments décisifs soient les Voirons, le massif du Mont-Blanc, le Môle et le Mont-Salève. Le reste du paysage est imprécis ou incomplet et même ces éléments-ci apparaissent plutôt grossièrement représentés. Pourtant, les éléments topographiques, même lacunaires, signifient le lieu. La scène est reconnaissable pour le spectateur contemporain, mais l'artiste a préféré enlever les éléments architecturaux qui auraient alors rendu la ville elle-même identifiable. Le peintre fait donc le choix d'un effet réaliste limité, partiel : il n'est pas dans son intention de représenter fidèlement Genève, il s'agit pour lui de donner des points de repère et de créer un système d'association symbolique. Il est évident que le paysage, même orienté vers la nature, possède un rôle tout à fait précis. Il semblait alors crucial pour le commanditaire, l'évêque de Genève François de Meez (ou Metz)⁴⁹ de situer la scène biblique dans une rade genevoise paisible et pacifiée et d'insister sur le côté naturel du lieu, un lieu où il fait bon vivre⁵⁰. Faisant partie des électeurs de l'antipape Félix V, l'évêque souligne ainsi clairement son soutien à la Savoie, dont est issu Amédée VIII, futur Félix V et dont le comté de Genève est sujet depuis 1401 – sans la ville qui est possession de l'évêque⁵¹. Le paysage installe l'autorité savoyarde en identifiant rigoureusement Genève et François de Meez affirme par ce biais l'identité politique de la cité.

⁴⁷ Matthieu 16:18 : « je te déclare : Tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Église, contre laquelle la mort elle-même ne pourra rien ».

⁴⁸ Frédéric Elsig et Cäsar Menz (eds.), *Konrad Witz, op. cit.*, p. 142 et 168-171.

⁴⁹ Évêque entre 1426 et 1444.

⁵⁰ Sur François de Meez, voir Henri Baud et Louis Binz (eds.), *Le diocèse de Genève-Annecy*, Paris, Beauchesne, 1985, 331 p. Son soutien à l'antipape Félix V, ex-duc de Savoie alors seigneurs de Genève, a probablement joué un rôle dans cette vision idyllique de Genève. Voir à ce sujet l'article sur Conrad Witz de Nicolas Schätti dans le *Dictionnaire Historique de la Suisse*.

⁵¹ Concernant Genève à la fin du Moyen Âge, voir Mathieu Caesar, *Le pouvoir en ville : gestion urbaine et pratiques politiques à Genève (fin XIIIe-début XVIe siècles)*, Turnhout, Brepols, 2011, 441 p ; Corinne Walker, Olivier Perroux et Mathieu Caesar (eds.), *Histoire de Genève*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2014, voir en particulier le tome 1 : La cité des évêques (IVe-XVIe siècle).

Dans tous les cas, il est clair qu'il n'y a pas de description neutre d'un paysage et que le regard porté sur un paysage n'est pas naïf, mais qu'il répond à des attentes⁵². Peu à peu, suite à l'accroissement d'un intérêt pour l'archéologie par exemple, concevoir et faire voir le monde acquièrent plus de précision et d'exactitude⁵³. La peinture devient alors « miroir de la réalité » et ces premières vues de ville, qui tiennent davantage de la représentation picturale que de la cartographie, proposent un nouveau type de regard porté sur ces œuvres⁵⁴. Près d'un siècle et demi après que la *Pêche miraculeuse*, la *Vue de Tolède* (vers 1595) et les *Vue et plan de Tolède* (vers 1610-1614) de Domínikos Theotokópoulos, dit Le Greco (1541-1614), permettent d'aller plus loin dans la réflexion⁵⁵.

⁵² G. Demerson, « Le paysage à la Renaissance : exposé de synthèse », art cit, p. 328.

⁵³ Comme en témoigne le *Paysage romain avec des ruines* (v. 1605-1610), par Paul Bril (1553/4-1626). Dans ce tableau, l'artiste propose plusieurs édifices identifiables qui font la Rome antique. Voir l'analyse complète de N. Büttner, *L'art des paysages*, op. cit., p. 125-127.

⁵⁴ V.I. Stoichita, *L'instauration du tableau : métapeinture à l'aube des temps modernes*, op. cit., p. 203.

⁵⁵ Ces réflexions sont tirées de l'analyse de V. I. Stoichita : *Ibid.*, p. 191-202.

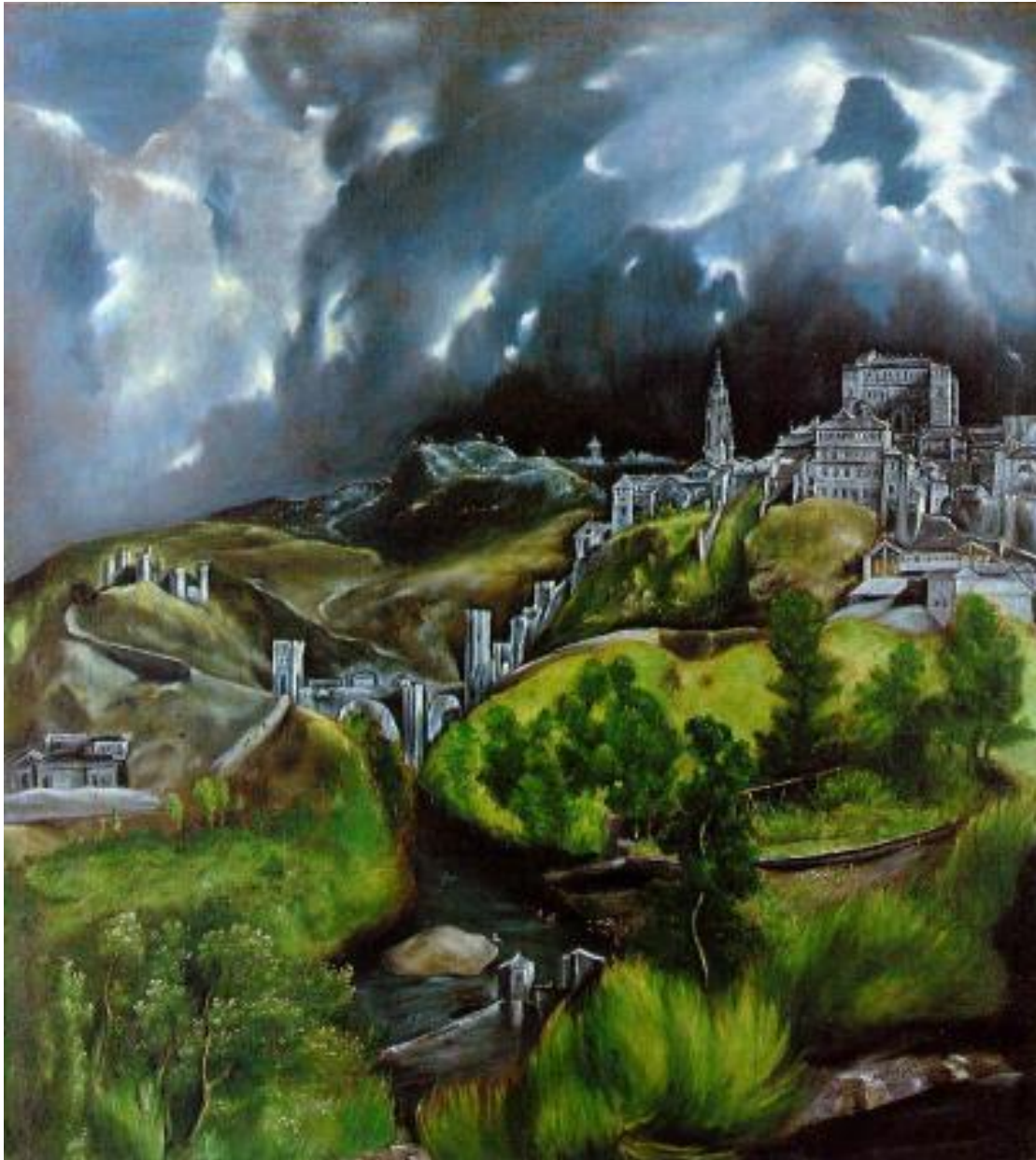


Fig. V :: Le Greco, *Vue de Tolède*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1595.

Il s'agit d'un paysage de ville avec la présence de deux édifices particulièrement marquants – l'Alcazar soit le palais royal et la cathédrale – qui ainsi mis en avant soulignent le refus d'exhaustivité du peintre pour représenter la ville. Au contraire, les deux constructions qui fondent l'identité de la ville sont les sièges du pouvoir temporel et spirituel. Faisant preuve d'une certaine liberté topographique, Le Greco peint la cathédrale d'un point de vue où celle-ci n'apparaît théoriquement pas. Ces monuments ressortent encore plus fortement par leur domination sur un paysage sylvestre avec des dégradés de vert et la présence du fleuve Tage. Également perçu comme élément

constitutif de la ville, le fleuve devient une sorte de cordon sécuritaire et appuie cette identité urbaine séparée du monde extérieur. À mi-chemin entre la nature en bas et le ciel en haut, la ville semble appartenir à un entre-deux, alors que la lumière provenant de l'ouverture des nuages évoque bien une fondation divine. Cette bénédiction est rappelée ainsi dans le tableau suivant (fig. VI) où la place accordée à la ville elle-même est petite et pour laquelle la précision topographique intervient davantage dans le déploiement d'une carte au premier plan. Mais l'importance semble se situer ailleurs. L'économie du salut est revendiquée par la présence de la Vierge au-dessus de la flèche de la cathédrale. Apportant la chasuble à saint Ildefonse, archevêque de Tolède au VII^e siècle et saint patron, entourée d'anges, la Vierge rappelle ainsi « l'acte de fondation de Tolède comme "ville sainte" »⁵⁶. Sans être exacte mais aussi sans être erronée, cette vue de Tolède propose une représentation symbolique de la cité, où Marie protège la ville et participe de son identité.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 192.



Fig. VI : Le Greco, *Vue et plan de Tolède*, Musée Greco, Tolède, 1608-1610.

Ce type d'image nous informe sur les catégories d'interprétation des paysages qui répondent à des attentes précises. Dans le cas de Tolède, il s'agit bien d'une ville avec ses centres de pouvoir, mais surtout sa religion, ses protecteurs célèbres, dans une hiérarchie visiblement explicite. Le Greco, devenu citoyen de Tolède en 1589, en identifiant clairement les centres de pouvoir, rend hommage à ses protecteurs et commanditaires, presque tous issus de milieux érudits, intellectuels ou cléricaux⁵⁷ ainsi que de façon plus générale à sa ville d'adoption où il connut le succès. Par ailleurs, le tableau *Vue et plan de Tolède* a été très probablement commandé par l'administrateur de l'hôpital Saint-Jean-Baptiste dont la représentation se trouve au premier plan, portée par un nuage⁵⁸. La représentation du paysage de la cité comme de sa campagne environnante sert donc un but principalement politico-religieux, celui des exigences de conserver la bienveillance et la générosité des protecteurs du peintre.

La place du paysage dans la peinture évolue et croît nettement. En effet, c'est durant cette période que certains historiens d'art observent un processus d'autonomisation du paysage en tant que genre pictural particulier. L'indépendance du paysage en peinture est plus tardive, selon Nils Büttner, puisque le paysage ne devient genre pictural à part entière que dans le courant du XVII^e siècle⁵⁹. Sa genèse remonterait au XV^e siècle avec l'affirmation de la perspective selon Christine Gouzi, mais l'éclosion du paysage naturel comme genre autonome ne se conçoit pas avant le XVII^e siècle et toujours sous l'égide du sacré ; sa dimension profane et donc totalement autonomisée ne se ferait qu'au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles⁶⁰.

Trois choses sont à retenir de ce rapide survol de sources picturales artistiques. Premièrement, l'histoire du paysage graphique tendant vers une précision topographique réelle est complexe. Deuxièmement, il est intéressant d'étudier d'autres paysages, dont la précision repose sur une échelle de valeur symbolique et non géographique, puisqu'ils regorgent de signes et de significations symboliques, religieux, politiques, qui constituent

⁵⁷ Jonathan Brown et al. (eds.), *Le Greco et Tolède*, Paris, A. Michel, 1983, p. 60.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 221-223.

⁵⁹ N. Büttner, *L'art des paysages, op. cit.*, p. 121.

⁶⁰ Christine Gouzi, « La naissance du paysage au XV^e siècle », *Estampille. L'objet d'art*, 2005, n° 405, p. 48-55 ; voir aussi Edmond Radar, « L'invention du paysage chez Giorgione et Patenier », *Arte documento*, 1997, n° 11, p. 86-91.

de précieux indices sur la manière de voir les territoires et les paysages⁶¹. Troisièmement, cette articulation peut se retrouver dans d'autres sources, comme les cartes et les plans de ville et de région. Les territoires peuvent être rendus avec des effets de réel et/ou chargés de symbolisme, marquant la transformation religieuse des lieux en eux-mêmes. Tous les paysages ne deviennent pas forcément topographiquement justes – les paysages imaginaires perdurent. Par contre, les artistes développent des moyens de pouvoir choisir en quelque sorte le degré de véracité, d'exactitude du paysage et ces développements peuvent être en lien avec l'éclosion d'une nouvelle cartographie. Dans l'histoire de la confessionnalisation des paysages au moment de la Réforme, les cartes ont une importance centrale parce qu'elles témoignent des changements d'assignation religieuse. Il nous est donc nécessaire de mettre en perspective cette évolution pour pouvoir par la suite relever les évolutions évidentes liées à la confessionnalisation.

2. Cartographie et paysage

Au cours du XV^e siècle, une série d'événements maritimes et scientifiques à la fois, vient bouleverser la manière dont les contemporains se figurent la Terre. La position des continents, la forme des océans, l'existence ou non de populations dans les terres éloignées de l'Europe tempérée sont peu à peu observées. La Renaissance est, selon Philippe Braunstein, l'accomplissement d'une longue histoire médiévale de découvertes⁶² : l'équateur est franchi en 1471, le portugais Bartolomeu Dias (1450-1500) contourne l'Afrique par le sud par le Cap de Bonne Espérance (1487) ou encore, plus emblématique, Christophe Colomb (1451-1506) découvre les Antilles en 1492⁶³. Les arts et les savoirs modernes s'emparent de ces révolutions : la cosmographie, la géographie et bien sûr la cartographie s'adaptent à cet afflux de nouvelles informations, mettent à jour leurs données, congédient d'anciennes certitudes, par exemple concernant la taille des océans – la première circumnavigation autour de la Terre se termine en 1522⁶⁴. Ces

⁶¹ Christian Michel, « La peinture de paysage en Hollande au XVII^e siècle : un système de signes polysémiques » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 209-223 qui s'interroge sur le « réalisme hollandais » des tableaux de paysage et leur étude comme reflet d'une civilisation et / ou d'un regard humain porté sur la nature.

⁶² Philippe Braunstein, *Les Allemands à Venise (1380-1520)*, Rome, École française de Rome, 2016, 975 p.

⁶³ Sur la multitude des découvertes, voir Pierre Chaunu, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes : XVI^e siècle*, 6^e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2010, 445 p.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 212.

découvertes territoriales s'accompagnent de nouvelles techniques et instruments de mesures comme le sextant, permettant de préciser davantage les distances entre deux points à parcourir, l'éloignement des côtes, la position au milieu de l'océan. Le développement des mathématiques et de la géographie alimente également cette évolution et les traités à ce sujet se multiplient⁶⁵.

Ces découvertes impriment un changement fondamental au savoir géographique⁶⁶ et la cartographie se nourrit de ce renouveau scientifique⁶⁷. Les cartes, les vues et les plans témoignent du souci accru d'exactitude qui anime les contemporains. Cela n'exclut pas pour autant une part toujours importante d'imagination ou d'extrapolation pour combler les incertitudes et donner vie à des territoires à peine découverts. De nouvelles préoccupations militaires, scientifiques, politiques, économiques et bien entendu religieuses, font jour à propos de ces nouveaux savoirs géographiques. Il s'agit de représenter des terres et des territoires, mais aussi de les organiser simultanément. Ces cartes, ces plans et ces vues cavalières « contribuent à créer le territoire autant qu'à la

⁶⁵ La production massive dans la cartographie et le succès de ces objets n'auraient pu être possibles sans l'invention fondamentale de l'imprimerie, apparue un siècle plus tôt. Celle-ci modifie considérablement l'accès à un savoir jusque-là réservé à une minuscule minorité - sans pour autant exagérer a contrario la portée des imprimés et du nombre de lecteurs après son invention. Le lectorat change et les prix plus modestes attirent une classe moyenne bourgeoise qui rassemble peu à peu les cartes sous forme de collection. David Woodward, « Techniques of Map Engraving, Printing and Coloring in the European Renaissance » dans *The history of cartography. Vol. 3 : Cartography in the European Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 591-610 ; voir aussi les recherches - critiquables mais néanmoins présentant un certain intérêt - de Elizabeth L. Eisenstein, *The printing revolution in early modern Europe*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1983, 297 p ; Elizabeth L. Eisenstein, *The printing press as an agent of change : communications and cultural transformations in early-modern Europe*, Cambridge, London, Cambridge University Press, 1979.

⁶⁶ Voir à ce sujet D. Woodward, « Cartography and the Renaissance : Continuity and Change », art cit. Woodward souligne également que c'est surtout la nature même de la carte qui change à la Renaissance : elle devient un objet à part entière. De plus, l'une des nouveautés flagrantes est le décentrement par rapport aux cartes médiévales qui situaient Rome ou Jérusalem au centre, alors que les cartes de l'époque moderne n'ont pas de centre particulier.

⁶⁷ On pense à la redécouverte de la *Géographie* de Ptolémée (100 ? – 170 ?) en Italie au XVe siècle qui donne l'impulsion à ce mouvement : Patrick Gautier Dalché, « The Reception of Ptolemy's Geography (End of Fourteenth to Beginning of the Sixteenth Century) » dans *The history of cartography. Vol. 3 : Cartography in the European Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 285-364 ainsi qu'à la première publication d'envergure majeure, soit *La carte du monde à l'usage des navigateurs* de Gerardus Mercator en 1569, témoignant d'une innovation, celle de projeter la surface de la Terre sur un cylindre tangent à l'équateur. Ce travail de cartographe trouve son apogée dans la fabrication de son *Atlas, sive Cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabrica figura*, qui paraît pour la première fois en 1585, et édité dans sa version complète et définitive en 1595, un an après sa mort. Le travail de Mercator a contribué à une vision plus réaliste et plus précise du monde et le nombre de rééditions quasiment immédiates de son atlas, en version complète ou réduite, s'élevant à une trentaine, témoigne également de son succès.

représenter graphiquement et sont un médium du changement de perception dans l'exercice de l'autorité »⁶⁸.

Ces premières représentations – *La carte du monde à l'usage des navigateurs* (1569) de Gerardus Mercator (1512-1594) par exemple – donnent une idée de l'image que les hommes des XVI^e et XVII^e siècles se faisaient d'un territoire et comment ils le représentaient, voire se le représentaient, s'ils manquaient de données précises. Les cartes ne sont souvent pas l'œuvre directe d'un cosmographe, géographe ou astronome mais des copies d'anciennes gravures. Elles témoignent parfois de quelques changements ou libertés prises par rapport aux prédécesseurs. C'est le cas d'Abraham Ortelius (1527-1598) et de son *Theatrum orbis terrarum* (1570)⁶⁹ ou de Sebastian Münster (1488-1552). Tous deux listent les auteurs et observateurs dont ils ont reçu l'aide pour les parties cartographiques⁷⁰. Cela donne une certaine autorité et actualité aux documents, mais ces deux exemples ne peuvent être généralisés. « Réclamer [...] que le savoir géographique moderne se fonde sur des connaissances “vraies et géométriques” est un lieu commun des traités de cosmographie de la Renaissance, mais il reste fort difficile à appliquer »⁷¹, selon Axelle Chassagnette. En effet, les cartographes ayant pu recueillir eux-mêmes les données sur lesquelles se fondent leurs cartes sont rares ; la plupart d'entre eux travaille grâce aux informations fournies par d'anciens traités, des descriptions, des cartes et des données antérieures, corrigés et remis à jour de façon ponctuelle. Axelle Chassagnette le rappelle, « faute de temps et de main d'œuvre, il faut donc la plupart du temps se contenter de descriptions cartographiques élaborées à partir d'un savoir accumulé et souvent non contrôlé »⁷². Pour valider une approche qui se veut scientifique, de nombreuses cosmographies ajoutent alors une description textuelle, un contenu historique, voire proto-ethnographique. Celui-ci permet non seulement de situer, mais aussi d'inventorier ce qui se trouve sur un espace et un territoire, qu'il soit circonscrit ou qu'il s'agisse du

⁶⁸ Axelle Chassagnette, « Histoire et territoire : la confessionnalisation au miroir de la carte du comté de Mansfeld de Johannes Mellinger (1571) », *Écrire l'histoire*, 2009, n° 4, p. 147.

⁶⁹ Marcel Peter René van den Broecke, *Ortelius atlas maps : an illustrated guide*, 2nd rev. ed., Houten, HES & De Graaf, 2011, 708 p.

⁷⁰ Matthew McLean, *The « Cosmographia » of Sebastian Münster : describing the world in the Reformation*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 235-238.

⁷¹ Axelle Chassagnette, « La géométrie appliquée à la sphère terrestre. Le De Dimensione terrae (1550) de Caspar Peucer », *Histoire & Mesure*, 2006, XXI-2, p. 19.

⁷² *Ibid.*

cosmos tout entier⁷³. C'est ici que ces nouveaux savoirs cosmographiques et cartographiques rejoignent les préoccupations qui sont celles de ce travail : dans nombre de cas, la représentation concerne aussi bien la description ethnographique, la caractérisation des terres nouvelles dont on figure les habitants, les animaux fabuleux ou réels et les mœurs. Hitomi Omata Rappo l'a montré dans une thèse récente soutenue à l'École Pratique des Hautes Études : les cartes des XVI^e et XVII^e siècles représentent le Japon comme la terre des Crucifixions⁷⁴. Dans les marges et les bordures, en guise de légende, on trouve ainsi de petites saynètes montrant des crucifiés, allusion discrète mais efficace aux martyrs. Les rapports entre territoire et confession que nous évoquerons trouvent ici une illustration concrète.

On ne peut parler de gravure ou d'estampe cartographique de l'époque moderne sans mentionner Mattheus Merian (1593-1659)⁷⁵, graveur sur cuivre germano-suisse. Il est à l'origine de la *Topographia Germaniae*, achèvement d'un désir de rassembler de façon systématique des dessins, gravures et vues de villes que le graveur collectionnait. Cette œuvre, dont les textes ont été écrits par Martin Zeiller (1589-1661), théologien protestant allemand, géographe et écrivain de voyages, paraît à Francfort dès 1642 et jusqu'en 1654 et totalise alors seize volumes dans un format in-quarto. Le travail a été repris et complété par le fils de Merian jusqu'en 1688. Au total, la *Topographia* comptait 92 cartes et 1486 gravures sur cuivre avec 2142 vues de villes, bourgs, localités, châteaux et cloîtres répartis sur trente volumes et des milliers de descriptions topographiques⁷⁶. Merian, père et fils, ont bénéficié de l'aide de nombreux contributeurs. Le volume dédié à l'Ancienne Confédération, la *Topographia Helvetiae, Rhaetiae et Valesiae*, est par ailleurs le premier à sortir des presses en 1648⁷⁷. Merian reproduit une centaine de vues précises qui

⁷³ *Ibid.*, p. 8-11.

⁷⁴ Hitomi Omata-Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges : les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVI^e - XVIII^e siècle)*, sous la direction de M. Olivier Christin et M. Mario Turchetti, EPHE - Fribourg, Paris, 2016.

⁷⁵ Matthäus / Mattheus Merian (1593-1650) : formé à Zurich auprès de Friedrich Meyer, à Strasbourg chez Dietrich Brentel puis à Nancy et à Paris chez Jacques Callot, Merian reprend la maison d'édition et l'atelier de gravure de Théodore de Bry en 1623 et l'exploite à son nom. Il édite de nombreuses œuvres, parmi lesquelles il faut citer les plus de 250 petits formats de paysages de la région de Bâle (1620-1625) ; le grand plan à vue d'oiseau de Francfort-Am-Main en quatre plaques (1628, plusieurs tirages retravaillés jusqu'en 1771) ; l'œuvre *Theatrum Europaeum* (1629-1650, poursuivie par ses héritiers, en plusieurs volumes) sur la topographie européenne et les événements politiques et militaires pendant la guerre de Trente Ans.

⁷⁶ Concernant Merian, voir les ouvrages de L. H. Wüthrich : Lucas Heinrich Wüthrich, *Matthäus Merian d.Ä. : eine Biographie*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 2007, 427 p ; Lucas Heinrich Wüthrich, *Das druckgraphische Werk von Matthaeus Merian*, Basel, Hamburg, Baerenreiter-Verlag, Hoffmann und Campe, 1966, vol. 4/.

⁷⁷ Martin Zeiller et Matthaeus Merian, *Topographia Helvetiae, Rhaetiae, et Valesiae. Das ist Beschreibung unnd eygentliche Abbildung der vornehmsten Stätte und Plätze in der hochlöblichen Eydgenossenschaft*,

constituent parfois les premières cartes de certains des lieux répertoriés. Considérées comme fiables, ces gravures ont souvent servi de modèle par la suite.

Différents types de représentations de ville apparaissent chez Merian qui reprennent les principaux types de l'époque moderne. En quelques mots, il faut en différencier quatre⁷⁸ :

1. Le plan orthogonal, vu du ciel, donne la forme globale de la ville. Il permet de suivre le tracé des rues, la localisation des bâtiments et leur orientation géographique, la distance entre deux points. Il n'implique pas la présence d'un observateur à un lieu précis mais plutôt un nombre infini de vues hypothétiques depuis le ciel.

2. La vue à vol d'oiseau, typique de la Renaissance, va s'imposer dans nombre de représentations, qu'il s'agisse de villes, de fortifications, de champs de bataille. C'est le cas des célèbres « scènes de bataille sans héros » étudiées par Fritz Saxl dans un texte qui a fait date⁷⁹. Ces vues obliques, qui peuvent embrasser plusieurs plans et montrer un paysage extrêmement vaste, deviennent la norme pendant environ un siècle. Elles ne sont pas les plus cohérentes, étant donné qu'elles combinent parfois différents plans et qu'elles passent de deux à trois dimensions sans transition. Leur intérêt réside dans leur ambition de rendre le lieu ou la ville en entier, de les faire voir comme un tout et de pouvoir y placer, comme sur une scène, plusieurs plans étagés.

3. Le panorama, même si le terme est anachronique, offre une vue de la ville de loin, utilisant la perspective linéaire. Il s'agit de représenter un espace depuis un point d'observation donné à terre, mais ces cartes ne permettent pas de comprendre la cité comme un tout. En effet, ce qui est visible au premier plan cache d'autres aspects de la ville, ceux qui se situent derrière ces éléments.

4. La vue de profil se lit comme un parchemin avec un point de vue qui se déplace sur un axe horizontal (très utilisé dans la navigation pour suivre les côtes). Les types 3 et 4, selon Hilary Ballon et David Frideman, ne sont pas toujours très différenciés.

Graubünden, Wallis und etlicher zugewandten Orthen, 1ère édition 1648., Kassel, Basel, Bärenreiter, 1960.

⁷⁸ Nous reprenons la classification de Hilary Ballon et David Friedman, « Portraying the City in Early Modern Europe : Measurement, Representation, and Planning » dans *The history of cartography. Vol. 3 : Cartography in the European Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 691 et ss.

⁷⁹ Fritz Saxl, « The Battle Scene without a Hero », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1939, vol. 3, p. 70-87.

Merian propose deux représentations de Bâle dans son ouvrage qui correspondent aux points qui viennent d'être exposés, en les cumulant. Ces représentations se complètent alors parfaitement : elles ne répondent pas à une hypothétique recherche de réalisme dans la façon de représenter un espace urbain mais à des ambitions à la fois esthético-théoriques et pratiques. D'un côté, il s'agit évidemment de montrer la virtuosité et la précision de l'artiste-savant et sa capacité à donner deux images différentes de la même ville. Pour cela, il projette sur un plan une réalité en trois dimensions et/ou suggère les trois dimensions par la maîtrise de la perspective. Comme le note Victor Stoichita, « les qualités d'une bonne carte sont son exactitude et sa capacité à accumuler (et à transmettre) l'information », elle rend visible un savoir⁸⁰. D'un autre côté, Merian cherche également à utiliser les ressources figuratives disponibles pour inviter le lecteur à assembler lui-même les différentes pièces de ce puzzle : il enjoint le spectateur à se faire intérieurement l'image la plus juste de la ville, de montrer la cité non pas forcément telle qu'elle est, mais « telle qu'elle est supposée être et être vue »⁸¹. Par exemple, le voyageur reconnaît sur le panorama le point par lequel il entre en ville et il peut le reporter sur le plan pour savoir comment poursuivre son itinéraire. Plans et panorama ont un référent commun, la ville de Bâle, mais proposent différentes manières de voir.

⁸⁰ V.I. Stoichita, *L'instauration du tableau : métapeinture à l'aube des temps modernes*, op. cit., p. 196.

⁸¹ François Walter, « Variations urbaines dans l'espace suisse » dans *Schweizer Städtebilder : urbane Ikonographien (15.-20. Jahrhundert) = Portraits de villes suisses : iconographie urbaine (XVe-XXe siècle) = Vedute delle città svizzere : l'iconografia urbana (XV-XX secolo)*, Zürich, Chronos, 2013, p. 145 et 148.



Fig. VII : Merian, *BASILEA, Basel* (plan), *Topographia Helvetiae, Rhaetiae et Valesiae*, 1648.

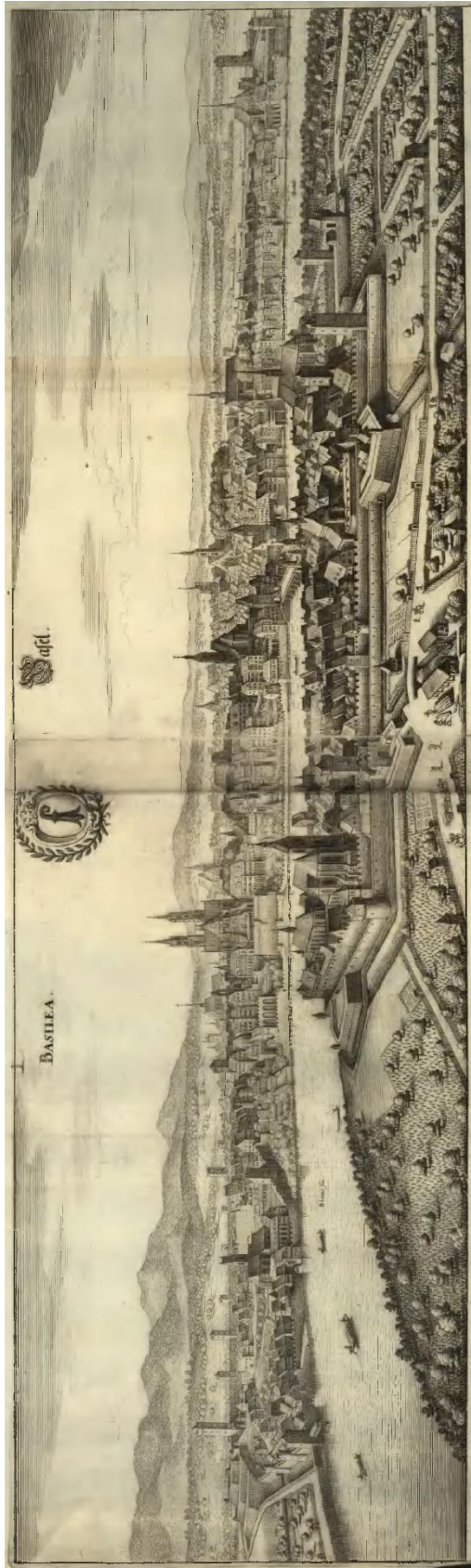


Fig. VIII : Merian, *BASILEA*, Basel (panorama), *Topographia Helvetiae, Rhaetiae et Valesiae*, 1648.

Sur la première illustration (fig. VII), il s'agit de représenter la cité comme une ville fortifiée, construite, emmurée, avec des repères et des tracés clairs. Les choix de Merian nous indiquent un des points cruciaux de la représentation qu'il se fait de la ville – et, nous le verrons, que la ville se fait d'elle-même. Les fortifications à la taille exagérée circonscrivent la cité dans son identité propre, faisant clairement une distinction entre l'intramuros et l'extramuros qui dit l'importance de marquer la séparation entre la ville et la campagne⁸². Remparts et tours – méticuleusement entretenus et souvent surdimensionnés dans les portraits de villes – signifient à la fois le caractère identitaire urbain propre à la cité, le caractère sécuritaire (davantage contre les maladies ou les étrangers que militaire) et à la fois la richesse, la puissance et les privilèges des élites⁸³. Les différentes portes sont toutes nommées dans les légendes qui sont d'ailleurs au nombre de deux, une pour la ville haute, une pour la petite Bâle. Passages obligés pour quiconque souhaite entrer ou sortir, les portes servent à s'orienter et à donner l'orientation de la ville par rapport à son environnement, mais aussi à distinguer le dedans du dehors, l'ouvert du fermé, le privé du public. Faisant également office de frontières, elles régulent les hommes, les règles, l'autorité et jouent des rôles essentiels dans la définition d'un lieu et l'expression de la différence⁸⁴.

Ce plan traduit donc sur le papier la double préoccupation juridique et politique du territoire et de la frontière : le plan délimite l'espace de la ville, c'est-à-dire au sens propre qu'il en trace les limites. Il ne souligne pas ce qui sépare le bâti des champs, puisqu'il y a des champs et des jardins dans l'espace ceint par les murailles. Il désigne ce qui est à l'abri et ce qui reste ouvert. Il n'y a apparemment pas de volonté de distinction des édifices, mais plutôt un projet de représentation au plus près de la réalité du profil urbanistique de Bâle. Il faut également remarquer l'attention portée à des détails : fontaines, présence d'arbres disséminés en ville, qui donnent un aspect plus vrai à la représentation et sont autant de traces de sa réalité quotidienne – le besoin d'eau est par exemple primordial, nous y reviendrons. Enfin, la carte, comme représentation à

⁸² Gilles Blieck (ed.), *Les enceintes urbaines (XIIIe - XVIe siècle). Actes du 121e congrès des sociétés historiques et scientifiques* (Nice, 26-31 octobre 1996), Paris, Éd. du CTHS, 1999, 352 p.

⁸³ F. Walter, « Variations urbaines dans l'espace suisse », art cit, p. 146-147.

⁸⁴ Pascal Dibie, *Ethnologie de la porte : des passages et des seuils*, Paris, Métailié, 2012, p. 93, 158, 159 et 167-170 ; voir également les articles de la première partie de l'ouvrage collectif édité par Françoise Michaud-Fréjaville, Noëlle Dauphin et Jean-Pierre Guilhembet (eds.), *Entrer en ville. Colloque de l'Université d'Orléans, 26-27 octobre 2001*, Rennes, Presses univ. de Rennes, 2006, 326 p.

déchiffrer, est pourvue de légendes qui permettent de lire le document, de le comprendre : le plan doit être utile et utilisable.

La cité, représentée comme panorama⁸⁵ (fig. VIII), est ici intégrée dans un paysage naturel mais détachée de celui-ci par ses fortifications imposantes. Au premier plan, quelques scènes de vie et la présence d'hommes et d'animaux ancrent la représentation dans une vision pittoresque. La vie qui s'y déroule est celle du quotidien et de la familiarité. Les espaces aux alentours, des terres vallonnées et prospères, abritent un monde rural qui semble paisible. Sur le fleuve navigable se trouvent de nombreux bateaux. Au loin, les clochers droits et verticaux tranchent avec l'ondulation horizontale des collines. On peut encore remarquer une certaine uniformité dans le dessin des habitations et au contraire une forte insistance graphique et détaillée des bâtiments d'importance majeure, en particulier les églises et édifices religieux. Le paysage, pensé et représenté, oriente déjà le regard vers certains éléments. Cette particularité ne peut être occultée et sera au cœur de la suite de cette étude. En bref, il s'agit d'un paysage idéalisé d'une ville calme et paisible.

La véracité topographique pure n'est pas recherchée – et impossible à obtenir avec les moyens techniques disponibles ; il s'agit surtout de faire preuve d'une certaine cohérence permettant d'indiquer clairement où le spectateur se situe. Se trouve-t-il au centre de la vie urbaine ou au contraire hors de la cité, au-delà des murailles, en périphérie ou dans la campagne ? Ces documents offrent d'appréhender la perception et la conception d'un paysage urbain qui donne à voir un lieu murillé, protégé et donc à l'abri de menaces. Les cartes et plans complètent harmonieusement les descriptions écrites, parfois lacunaires ou difficiles à matérialiser des cités, et paraissent bien en reprendre la grammaire intellectuelle particulière : importance de la délimitation des territoires, de frontières, des bornes, des portes et des passages, qui sont autant de lieux où se manifeste le pouvoir de celui qui règne sur un espace, ou encore goût pour le pittoresque d'une nature bénéfique aux hommes. Dans les deux cas, nous observons un élément qui nous semble décisif. On y retrouve, en effet, le nom de la ville en latin et en langue vernaculaire, ainsi que les armes de la cité : tout paysage figuré est aussi représentation

⁸⁵ Laurence Madeline et Jean-Roch Bouiller (eds.), *J'aime les panoramas : s'approprier le monde*, Paris, Marseille, Genève, Flammarion, 2015, 255 p.

de l'autorité qui s'y exerce et par conséquent marquage, estampillage, déclaration. Les deux plans de Merian représentent donc la ville de quatre façons absolument et nécessairement complémentaires : par le plan, par le panorama, par le nom et par les armes (par la présence de la croisse épiscopale). Chacune se suffit à elle-même, mais la force de Merian dans ce cas précis, c'est justement de savoir les associer et les combiner. Il faut garder à l'esprit, avant de déchiffrer les cartographies confessionnelles, ces deux logiques que nous avons identifiées ici et que nous retrouverons dans l'étude de Fribourg : l'omniprésence de l'autorité municipale et un léger manque de précision qui laisse une marge de manœuvre à l'expression de représentations diverses.

Le développement de la cartographie et la précision topographique sont intimement liés. La cartographie, dans la mesure des outils techniques et scientifiques disponibles de l'époque moderne, rend compte de l'évolution des moyens de montrer un lieu. Ces documents témoignent également d'un souci accru pour rendre un paysage urbain plus réel, plus précis, plus vraisemblable. On voit bien, en filigrane, que la question de définir le paysage dans ce type de document est complexe. Les cosmographes, cartographes tentent de transposer un territoire connu en gravures ou estampes dans des représentations toujours plus fines. Ces sources donnent à voir un paysage ; elles ne sont pas les seules à proposer cette visualisation qui se fait aussi par le biais de descriptions, de textes ou de récits.

3. Dire le paysage : sources textuelles

Le territoire se conçoit *a priori* plus aisément par des images. Rendre compte d'un paysage ou comprendre un territoire à travers des descriptions ou des récits sembleraient plus compliqués. Journaux ou récits de voyages, écrits scientifiques ou encore, moins évidents, textes littéraires ou poétiques, proposent quelques ébauches de cette forme de regard. L'étude de certains de ces documents nous a permis de repérer un schéma plus ou moins identique dans la recherche d'un paysage : dans un premier temps, les mentions paysagères semblent lacunaires, superficielles. Peu de textes expriment un intérêt pour cette notion visuelle durant la période moderne ou les sources n'abordent que superficiellement cet aspect. Il est donc difficile de définir un paysage d'après quelques vagues mentions, conventionnelles et stéréotypées. Cependant, après plusieurs lectures

attentives et par l'accumulation de petits détails insignifiants à première vue, certains éléments se rapportant au paysage font sens. Ils proposent un regard porté sur une ville, sur un lieu, sur une campagne, tel que ces éléments se présentaient aux yeux des hommes et observateurs d'espaces des XVI^e et XVII^e siècles et tels qu'ils étaient compris par ces mêmes acteurs. Ces détails, mis en série, construisent un paysage dont les contours s'imaginent et peuvent être même visualisés en pensée par les lecteurs de ces textes.

Les sources dans lesquelles il est possible de trouver des aspects liés au paysage de façon plutôt évidente ou logique, nous occuperont dans un premier temps. Puis nous nous intéresserons aux sources qui semblent moins prolixes quant aux mentions paysagères. Ainsi, les différents textes choisis peuvent, de prime abord, sembler dénués de descriptions et d'informations relatives au paysage urbain ou rural, ou ne proposent que de rares mentions de paysage, ensevelies dans un texte bien plus prolixe en préoccupations morales, littéraires, économiques voire religieuses. Pourtant, la lecture minutieuse de ces documents fait apparaître des traces d'intérêt pour le paysage. L'exercice de notre regard sur ces sources est indispensable : il nous faut établir une méthode d'analyse, un angle d'approche pour comprendre ensuite les implications et les recoins des paysages confessionnels du XVI^e siècle.

Les genres disparates que nous confrontons possèdent tous un point commun : la vision littéraire, conventionnelle, semble banale et procède d'un vocabulaire souvent assez classique et traditionnel. Cependant, il y a là des occasions de découvrir non des lieux parfaitement et longuement décrits mais des manières de voir et de comprendre, et surtout un travail de sélection des lieux notables, des choses à voir, des endroits admirables, en un mot d'invention et d'inventaire. Il s'agit donc bien de montrer comment les hommes pensaient et écrivaient un paysage à l'époque moderne, en laissant pour l'instant de côté le caractère confessionnel.

3.1 Journaux et récits de voyage

Même activement construit par ceux qui l'habitent et le vivent, le paysage n'en reste pas moins sous les yeux de ces derniers et, par là, constitue en partie une forme d'« évidence » visuelle qui peut l'occulter des sources. C'est un des problèmes récurrents pour l'historien : les personnes qu'il étudie passent trop souvent sous silence ce qui est

manifeste pour eux – et qui justement l’intéresse le plus. Ce biais nous pousse à chercher également des sources chez les voyageurs qui viennent poser leur regard « à distance » sur des objets comme le paysage et qui éprouvent plus facilement le besoin d’exprimer l’« évidence » – même si cela passe parfois par le crible réduisant des stéréotypes. Les écrits des voyageurs des XVI^e et XVII^e siècles sont relativement peu nombreux et la production de cette littérature répond à des exigences particulières qui complexifient leur utilisation comme sources. En effet, ce genre littéraire est tributaire de l’utilité et des objectifs du voyage qui posent d’autres contraintes dans la production⁸⁶. G.R. de Beer⁸⁷, précisant que certains récits lui ont probablement échappé ou ne nous sont pas parvenus, a recensé 114 voyageurs pour la période 1500-1700 qui sont passés, à une ou plusieurs reprises, par le territoire de l’Ancienne Confédération, que le voyage ait duré un jour, un mois ou un an⁸⁸. Ces personnes incluent aussi bien des écrivains, poètes, historiens, philosophes, théologiens que des scientifiques, ambassadeurs, diplomates, ou simplement des gens « ordinaires », de simples voyageurs. On peut mentionner parmi eux : Erasme (voyage et séjour en 1509 et 1522), Thomas Platter (1514, 1524, 1532), Hans Holbein (1517), François Rabelais (1541), John Knox (1554), Jacques Auguste de Thou (1589), Sir Henry Wotton (1604 et 1616), saint François de Sales (1606), Henri duc de Rohan (1635), Marie Mancini (1661 et 1673), etc. Dans la plupart de ces récits de séjours et de voyages, les observations portent rarement sur le paysage environnant ou alors de façon schématique et conventionnelle, narrant la nature riante et bucolique des plaines, la clarté des lacs et des sources d’eau ou la majesté curieuse et dangereuses des Alpes⁸⁹. Selon la profession de chacun ou le but du séjour, les thématiques abordées sont extrêmement diverses et n’offrent justement que peu de place à un regard porté sur le paysage d’un lieu. Il est vrai que les récits de voyage ont d’autres buts que celui de décrire des endroits visités ou des espaces traversés. De fait, on ne peut cacher une légère déception en lisant par exemple le *Voyage de France. Mœurs et coutumes françaises (1664-1665)*⁹⁰, du prêtre

⁸⁶ Voir à ce propos, le chapitre premier sur « la production des récits de voyage » de Daniel Roche, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l’utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003, 1031 p.

⁸⁷ Gavin Rylands De Beer, *Travellers in Switzerland*, London, New York, G. Cumberlege Oxford University Press, 1949, 583 p ; nombre de voyageurs comptabilisé par nos soins.

⁸⁸ En comparaison, G. R. De Beer relève plus de 150 voyageurs et écrits différents pour le seul XVIII^e siècle sur le même territoire.

⁸⁹ Jusqu’à la découverte des Alpes au XVIII^e siècle : Claude Reichler, *La découverte des Alpes et la question du paysage*, Chêne-Bourg, Genève, Georg, 2002, 256 p.

⁹⁰ Sebastiano Locatelli, *Voyage de France : mœurs et coutumes françaises (1664-1665) : relation de Sébastien Locatelli, prêtre bolonais, traduite sur les manuscrits autographes (manuscrits 1693) et publiée avec une introduction et des notes par Adolphe Vautier*, Paris, A. Picard dg Fils, 1905, 348 p.

bolonais Sébastien Locatelli (v. 1635 - ?) qui est passé par Genève et le Valais. Ses intérêts et ses recherches le détournent du paysage qui, lorsqu'il est décrit, l'est en termes généraux et vagues, dans une rhétorique conventionnelle, sans chercher à restituer, à faire voir. Le 20 mai 1664, séjournant en Savoie, il note : « après la messe nous reprîmes notre route au milieu de ces montagnes pareilles aux vagues d'une mer immobile. Le paysage était délicieux, car chaque petite plaine, fleurie de jacinthes et de campanules de nos pays, semblait, non un jardin à la mode italienne, mais une terre promise »⁹¹. Son intérêt se tourne davantage vers une nature, forcément riante et cultivée⁹², qu'envers des paysages – urbains ou ruraux – vus, observés, vécus. Le voyageur étranger ne semble simplement pas ressentir le besoin de décrire un environnement précis ou de préciser des lieux inconnus ; mais de façon quantitative, on peut remarquer que le terme « paysage » n'apparaît qu'à trois reprises dans un texte de voyage long de plus de 300 pages.

Penchons-nous en détail sur un exemple plus fourni et plus complexe. C'est celui du *Journal de voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581* de Michel de Montaigne (1533-1592) dont le journal s'avère au fond assez révélateur de ce que recèle alors toute une littérature du voyage humaniste et artistique. Le récit s'arrête davantage sur les mœurs et les coutumes que sur les paysages et lieux que l'auteur traverse. Seules quelques pages sont consacrées au Tyrol ou à la configuration, très générale, des villes suisses⁹³. Ce sont, le plus souvent, des descriptions moralisées ou cherchant une morale, une manière d'introduire des considérations plus abstraites et plus générales que la seule restitution de ce qu'il avait pu voir. Montaigne avait entrepris ce voyage de dix-huit mois (entre juin 1580 et novembre 1581) dans le but de rejoindre la Ville éternelle et de faire un pèlerinage à Notre-Dame de Lorette. Ici ou là, la présence de menus détails permettant de donner à « voir » une ville ou un lieu apparaît de façon très discrète et donc difficile à

⁹¹ *Ibid.*, p. 16.

⁹² Certes, il ne s'agit pas de faire d'anachronisme avant le XVIII^e siècle et Jean-Jacques Rousseau. Voir à ce sujet le catalogue de l'exposition tenue à Genève au Musée Rath en 2012 : Christian Rümelin (ed.), *Enchantement du paysage au temps de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Köln, Musées d'art et d'histoire, Wienand, 2012, 307 p ; ou encore Jean-Pierre Ferrini (ed.), *Paysages de l'âme : Jean-Jacques Rousseau dans la nature*, Montreuil sur Brèche, Diaphane éditions, 2012, 78 p.

⁹³ Par exemple à Baden : « Car, outre ce qu'ils font leurs rues plus larges et ouvertes que les nostres, les places plus amples et tant de fenestragés richement vitrés partout, ils ont telle coutume de peindre quasi toutes les maisons par le dehors, et les chargent de devises, qui rendent un très-plaisant prospect ; outre ce que il n'y a nulle ville où il n'y coule plusieurs ruisseaux de fontaines, qui sont eslevées richement par les quarrefours, ou en voïs ou en pierre. Cela fait paroistre leurs villes beaucoup plus belles que les Françoises », *Journal de voyage de Michel de Montaigne. Edition présentée, établie et annotée par François Rigolot*, Paris, PUF, 1992, p. 20.

mettre en perspective. Ce sont les mœurs, les coutumes et les costumes, les institutions et les fortifications, les élites et les notables, les arts de la table qui retiennent davantage l'attention du voyageur écrivain. D'une certaine façon, il s'agit plus d'indifférence, car l'intérêt du voyageur est ailleurs. Un exemple permet de saisir à quel point les descriptions sont courtes et allusives ; il n'est pas évident de saisir leur portée, étant donné la sécheresse de l'information. L'arrivée à Bâle se présente ainsi sous sa plume : « Belle ville de la grandeur de Blois ou environ, de deux pièces, car le Rhin traverse par le milieu sous un grand et très-large pont de bois »⁹⁴. Comment se représenter la ville de Bâle si on ne la connaît pas grâce à ces quelques mots ? Car la description s'interrompt ; suivent directement le premier repas pris sur place, les rencontres et les quelques particularités de la ville : « Ils ont une infinie abondance de fontaines en toute cette contrée ; il n'est village ny quarrefour où il n'y en ait de très-belles ; ils disent qu'il y en a plus de trois cens à Basle, de compte fait »⁹⁵. L'attrait de Montaigne pour l'eau et en particulier pour les inventions techniques hydrauliques se retrouve à plusieurs reprises dans son récit. Son admiration et son plaisir à observer toutes sortes de machines utilisant l'eau comme force, par exemple les orgues de Tivoli, parcourent tout le récit⁹⁶. De fait, Montaigne s'intéresse plutôt à certains aspects précis des endroits qu'il parcourt ; le reste est mis de côté, relégué au second plan. Les discours descriptifs sont elliptiques, orientés vers des observations plus techniques ou exprimant des intérêts particuliers de l'auteur, et ne permettent pas de reconstituer un paysage cohérent, qu'il soit urbain ou plus rare chez Montaigne, rural.

Est-ce à dire que le reste le désintéresse ? On peut, au contraire, remarquer que ces détails discrets et distillés se répondent et prennent peu à peu véritablement sens. Le voyage de Montaigne privilégie par ailleurs fortement les étapes urbaines, sans ignorer quelques éléments de paysages rural ou naturel. Les remarques du voyageur comportent quelques descriptions de rues ou de maisons de maîtres ainsi que des remarques sur l'architecture. On y trouve alors des éléments, des indices ténus, des « traces » pour reprendre les mots de Carlo Ginzburg⁹⁷. La curiosité que représentent les chutes du Rhin

⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Olivier Pot, « Au fil de l'eau : l'itinéraire de Montaigne en Suisse » dans *Journal de voyage en Alsace et en Suisse (1580-1581), Montaigne: actes du colloque de Mulhouse-Bâle*, Paris, Genève, H. Champion, Slatkine, 2000, p. 31-78.

⁹⁷ Carlo Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire*, traduit par Monique Aymard, Paris, Flammarion, 1989, 304 p.

près de la ville de Schaffhouse permet à l'auteur du *Journal de voyage* d'offrir une description digne d'intérêt :

« Nous vinsmes passer le Rhin à la ville de Keyserstoul [Kaiserstuhl], qui est des alliées des Souisses, et catholique ; et de là, suivismes ladite riviere par un très-beau plat pays, jusques à ce que nous recontrasmes des saults [chutes d'eau], où elle se rompt contre des roches, qu'ils appellent les cataractes, comme celles du Nil. C'est que, au dessous de Schaffouse, le Rhin rencontre un fond plein de gros rochers, où il se rompt ; et au dessous, dans ces mesmes rochers, il rencontre une pente d'environ deux piques de haut, où il fait un grand sault, escumant et bruyant estrangement. Cela arreste le cours des bateaux et interrompt la navigation de ladite riviere »⁹⁸.

C'est un paysage en constante évolution et qui se dérobe à sa conquête et à son usage par les êtres humains que le voyageur nous propose à travers ces quelques lignes. La nature, ici, résiste, elle a une force propre qui impose sa loi aux hommes et à l'homme de lettres. Et l'attention pour ces chutes, bien qu'influencée par son intérêt tout particulier pour la force naturelle que représente l'eau, indique que le paysage naturel peut être source d'attrait, d'intérêt. La précision des repères géographiques – entre Kaiserstul et Schaffhouse – et de l'objet même – la pente de deux piques de haut – fournit autant d'informations qui nous renseignent sur un paysage naturel, étonnant et surtout tel qu'il était vu et apprécié à ce moment. Le voyageur fait part de ses découvertes lorsqu'elles sortent de l'ordinaire et surprennent suffisamment pour valoir un témoignage, tout en prenant la peine de faire voir le lieu et d'en faire une description, certes isolée, mais précise et précieuse. Notre histoire du paysage se nourrit de ces informations qui nous permettent de comprendre quels regards étaient portés sur un lieu, quel intérêt un voyageur pouvait y trouver, et comment cet intérêt était partagé. Ce sont ces éléments-ci qui nous autorisent à interpréter les manières de voir et de faire voir un paysage. Une autre allusion du *Journal* montre qu'il ne faut pas trancher trop vite et que de courtes remarques sont parfois très significatives. Elles font figure de prémices aux réflexions qui seront celles de cette recherche. Sensible aux effets territoriaux de la fracture religieuse, Montaigne raconte avoir quitté Schaffhouse et longé le Rhin jusque vers « Sein », c'est-à-dire Stein am Rhein dans le canton actuel de Schaffhouse, « petite ville alliée des cantons, de mesme religion que Schaffouse » et donc protestante. Mais il ajoute tout de

⁹⁸ *Journal de voyage de Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 26.

suite, entre parenthèse : « (si est ce qu'en chemin, il y avoit force croix de pierre) »⁹⁹. Montaigne mesure donc parfaitement l'incongruité apparente de ces croix et calvaires dans des territoires théoriquement passés très tôt à la Réforme. Quelques lignes plus loin, continuant son voyage vers l'est, Montaigne rappelle l'histoire religieuse tourmentée de Constance. Cette histoire est encore perceptible, écrit-il, « aux images »¹⁰⁰ des églises – des images et statues victimes de l'iconoclasme pendant la période réformée de la ville¹⁰¹. Ces sources nous donnent à voir le paysage tel qu'il était perçu par ces arpenteurs contemporains, seule manière de concevoir cette vision particulière grâce à des textes qui fonctionnent comme ego-documents. C'est ce que nous devons montrer : la confessionnalisation du paysage fonctionne aussi à l'échelle individuelle et les acteurs-voyageurs qui rendent compte de la confessionnalisation des territoires participent à concrétisation et sa transposition comme objet mental.

3.2 Vision scientifique : cosmographie, description du monde et histoire

L'apparente pauvreté des documents en mentions paysagères se ressent également lorsque l'on se penche sur les écrits scientifiques – catégorie dans laquelle nous incluons les cosmographies, les descriptions du monde et les rapports historiques – de l'époque qui nous intéresse. L'œuvre de Sebastian Münster offre un bon exemple. Entré chez les franciscains en 1505, Münster embrasse la Réforme à Bâle en 1529, où il occupe ensuite diverses fonctions à l'Université. La *Cosmographie universelle*¹⁰² parue en latin en 1544 et très rapidement traduite en allemand et en français, constitue une des formes les plus abouties des cosmographies de la première modernité¹⁰³. Alliant approche mathématique et contenu historico-ethnographique, ce texte propose une sorte d'abrégé de géographie descriptive et historique. Il est enrichi de nombreuses cartes et illustrations et a pour but d'inventorier et de situer ce qui se trouve sur la Terre. La *Cosmographie* est prolixe lorsqu'il s'agit de localiser des territoires ou des régions. Elle le fait, par exemple, pour

⁹⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰¹ Hans-Christoph Rublack, *Die Einführung der Reformation in Konstanz : von den Anfängen bis zum Abschluss 1531*, Gütersloh, Karlsruhe, G. Mohn Verlag evang. Presseverband für Baden, 1971, 415 p.

¹⁰² *La cosmographie universelle : contenant la situation de toutes les parties du monde, avec leurs propriétés & appartenances*, Sebastian Münster, David Kandel, Jacob Clauser, Christophe Stimmer, s.l., Editeur Henry Pierre, 1552.

¹⁰³ Il s'agit de proposer une encyclopédie des connaissances générales du monde : M. McLean, *The « Cosmographia » of Sebastian Münster : describing the world in the Reformation*, op. cit., p. 191.

l'Helvétie : « Elle commence aux plus haultes Alpes, & finissant du coste d'orient au Rhein [Rhin] : elle descend vers Septentrion [...], & de là elle tourne vers l'occident selon le tract de la montaigne de Jura jusques au lac de Geneve, & puis s'en vient remonter jusques aux Alpes »¹⁰⁴. Néanmoins, elle est plus avare lorsqu'il s'agit de décrire les paysages. Un premier intérêt pour situer géographiquement un espace, avec des termes d'orientation de type points cardinaux, est perceptible. Mais l'attention se porte ailleurs : il ne s'agit au fond que de cartographier textuellement une région, en fournissant des repères naturels, sans pour autant la décrire. Sur vingt-cinq pages et vingt sous-chapitres dédiés au Valais, seule une petite moitié s'intéresse au territoire et les descriptions du paysage sont dissimulées dans un flot d'informations diverses : origines du nom du lieu, des peuples qui y habitent, dangers et particularités de la topographie régionale, commentaire du chroniqueur sur certaines traditions ou coutumes, fonctionnement politique, glaciers, faune, flore, richesses végétales, animales ou minérales, remarques sur les mœurs et traditions locales, comme dans le chapitre « Des baings chauldz de Vualaiz & des vertuz salutaires d'iceulx »¹⁰⁵. D'une description d'un territoire à l'autre, Münster varie d'ailleurs peu ses entrées en matière¹⁰⁶. Ce système semble à première vue contraindre l'auteur à répéter les mêmes éléments et à n'offrir qu'une variété limitée de descriptions, qu'elles soient urbaines ou rurales¹⁰⁷.

Fribourg, chez Münster, est introduite par un petit historique axé sur le fonctionnement politique ; puis l'auteur prête une faible attention à la topographie de la ville qui l'étonne beaucoup : « Quant à la situation de cette ville, on ne pourrait la figurer

¹⁰⁴ *La cosmographie universelle*, op. cit., p. 360.

¹⁰⁵ Chapitres sur le Valais dans *Ibid.*, p. 362-383 ; ce texte, et en particulier sa partie sur le Valais, est qualifié par Catherine Santschi comme étant « avant tout une description géographique, botanique, zoologique et minéralogique du Valais », avec une histoire finalement très sommaire de la région : Catherine Santschi, « Pantaléon et l'historiographie valaisanne », *Annales valaisannes : bulletin trimestriel de la Société d'histoire du Valais romand*, 1968, vol. 15, n° 2, p. 171.

¹⁰⁶ M. McLean remarque que les chapitres de Münster procèdent selon des schémas uniformes : M. McLean, *The « Cosmographia » of Sebastian Münster : describing the world in the Reformation*, op. cit., p. 198.

¹⁰⁷ Le continuateur de Münster, François de Belleforest, propose en 1575 une version augmentée de la *Cosmographie* : dans cette version, seuls 5% du texte sont dédiés aux descriptions de campagne et celles-ci sont souvent stéréotypées et assujetties à la ville : Hugues Neveux, « Le paysage campagnard français dans la cosmographie de François de Belleforest » dans *Le paysage à la Renaissance*, Fribourg (Suisse), Éd. universitaires, Imprimerie Saint-Paul, 1988, p. 35-41 ; voir François de Belleforest, *La cosmographie universelle de tout le monde : en laquelle, suivant les auteurs plus dignes de foy, font au vray descriptes toutes les parties habitables, et non habitables de la terre, et de la mer, leurs ssettes et choses qu'elles produisent, puis la description et peinture topographique des regions, la difference de l'air de chacun pays, d'où advient la diversité tant de la complexion des hommes que des figures des bestes brutes*, A Paris, chez Michel Sonnius, 1575.

par aucune peinture tant elle est étrange et merveilleuse »¹⁰⁸. La cité est en effet bâtie sur un terrain vallonné et ce sont uniquement cette géographie et cette topographie qui interpellent l'observateur et cosmographe. La difficulté de décrire est explicite dans les termes de Münster, puisqu'il indique qu'on ne peut la peindre ou en faire un portrait au vu de cette singularité. Pour cette ville, ce sera tout ce que remarque l'auteur : pas de mention supplémentaire de bâtiments religieux, politiques ou historiques. Seule la topographie semble digne d'intérêt, mais la remarque est de faible portée, ne débouchant sur aucune description ou analyse : elle ne fournit que trop peu d'informations sur le paysage urbain fribourgeois.

Que faire également des descriptions proposées de manière quasi identique par Johannes Stumpf (1500-1577)¹⁰⁹ dans son œuvre majeure sur l'Ancienne Confédération¹¹⁰ ? Dans cette grande chronique suisse en treize livres, il fait état des connaissances conservées et connues jusque-là au sujet de l'Ancienne Confédération. À chaque fois, il prend soin de décrire et de raconter l'histoire des différents cantons, villes et territoires alliés. Dans ses descriptions, il suit presque toujours la même logique. Il commence par une description géographique pour situer l'endroit et s'orienter selon les quatre points cardinaux, puis par rapport aux éléments naturels environnants (fleuve, montagne, lac). Ensuite, il mentionne quelques éléments historiques comme l'origine du nom de l'endroit et les anciennes dénominations s'il y a lieu, ainsi que l'origine des autochtones. Enfin, il s'intéresse aux aspects politiques, aux questions de gouvernance et de souveraineté¹¹¹. Si la région s'y prête, il prend également le temps de vanter les produits de la terre, les édifices célèbres qu'ils soient intacts, démolis ou en ruine. Cette organisation ne laisse pas beaucoup de place aux descriptions précises de paysages. Le paysage tel qu'il est vu, compris, observé, n'apparaît alors qu'ici ou là et ne constitue

¹⁰⁸ *La cosmographie universelle, op. cit.*, p. 413.

¹⁰⁹ Johannes Stumpf, converti à la Réforme en 1528, année où il accompagne Zwingli à la dispute de Berne ; ses descriptions historiques et topographiques de la Suisse dans son ouvrage majeur ont été ensuite publiées dans une version abrégée sous le titre de *Schwytzer Chronica* (1554), et édités séparément, les *Landtafeln*, premier atlas de la Suisse.

¹¹⁰ *Gemeiner loblicher Eydnoschafft Stetten, Landen und Völckeren Chronickwirdiger thaaten beschreibung : Hierinn wirt auch die gelegenheit der gantzen Europe, item ein kurtzuergriffne Chronica Germanie oder Teütschlands, in sonders aber ein fleyssige histori und ordenliche beschreibung Gallie oder Franckrychs fürgestellt / durch Johann Stumpffen beschriben, und in XIII bücher abgeteilt ist*, Getruckt Zürich in der Eydnoschafft, bey Christoffel Froschouer, 1548 ; parmi les 3000 illustrations de cette œuvre, douze cartes de l'Europe qui ont été publiées à part sous forme de *Landtafeln* en 1548 également.

¹¹¹ Par exemple pour Orbe : *Ibid.*, f° 257.

donc pas la priorité de cet écrit. Ces légères descriptions s'avèrent pourtant très précieuses pour notre propos. L'auteur donne en effet des indices irremplaçables sur l'organisation spatiale d'une ville ou d'un village, sur le culte des saints dans les régions catholiques, l'importance du centre paroissial ou de façon plus large sur la construction des catégories de description et les critères de sélection distinguant ce qui mérite d'être dit ou de ce qui ne l'est pas. Ainsi, la bourgade de Sierre, en Valais, se trouve être décrite en premier lieu comme étant placée sous le patronage de sainte Catherine. La ville héberge également un cloître carmélite qui se situe sur la rive droite du Rhône, point d'orientation principal lors de descriptions de la vallée rhodanienne valaisanne¹¹². Ces mentions, sur lesquelles le lecteur peut passer sans y prêter attention, témoignent pourtant d'un regard pointu sur les composantes d'un paysage – d'un bourg ou d'une campagne – du Pays du Valais et de son rattachement à ses traditions, ses valeurs, ses habitudes culturelles.

Une lecture superficielle pourrait laisser penser que l'intérêt principal de ces auteurs réside davantage dans la politique, l'histoire ou l'ethnographie, que dans le paysage. On y trouve parfois de vagues allusions dont le but n'est clairement pas descriptif mais historique, politique, religieux, et qui, de ce fait, donnent l'impression d'un désintérêt ou simplement d'une indifférence envers le paysage. La nature apparaît parfois, mais souvent dans des descriptions conventionnelles, bucoliques, vagues, sans même proposer de repères géographiques ou topographiques précis, localisés, sans vue d'ensemble, sauf lorsqu'il s'agit de lieux exceptionnels – comme des chutes d'eau. Il existe alors une nature, mais pas de paysage naturel précis ou vraisemblable. Le même problème se pose dans les descriptions urbaines qui n'offrent souvent que des détails infimes et de signification moindre : la cité est résumée en quelques repères historiques ou architecturaux, mais à nouveau, ne peut prétendre à être représentée, peinte et décrite, telle qu'elle l'était aux yeux des contemporains. Le paysage urbain est absent, vite survolé, insignifiant.

Parfois trop allusives, imprécises et elliptiques, ces sources ne fournissent alors que des informations lacunaires, discrètes voire inexistantes, sur lesquelles il est difficile de compter pour définir un paysage cohérent tel qu'il était vu et compris par les hommes du

¹¹² « *Gegen Mittag zwüschen dem Roddan und dem flaecken Sider / ligt ein Closter Carmeliter ordens / die man nennt unser frauwen Brueder / sind bekleidet wie die Predigermünch [...]* » : *Ibid.*, f° 349r.

XVI^e siècle. Les descriptions et mentions de paysage, lorsqu'elles apparaissent, manquent de détails, les données sont floues, peu compréhensibles ou très générales.

C'est pourtant bien dans les cosmographies que l'idée de décrire, de ressentir, de remarquer un paysage est la plus apparente. Münster, que nous avons précédemment cité, offre dans sa *Cosmographie* de nombreux détails qui échappent à une première lecture. Ils sont trop discrets pour être immédiatement remarqués ou sont perdus dans de longues descriptions et des centaines de pages de texte ; détails qui ne doivent pourtant pas nous laisser indifférents. Ayant bénéficié de la contribution de plus de 120 informateurs pour ses cartes, textes et illustrations¹¹³, Münster fait figure d'autorité et les mille et une choses décrites – terroir, végétation, agriculture, faune, flore, ville, région –, participent à la richesse de cette œuvre et relèvent d'une certaine méthode.

La ville de Sion, siège de l'évêché du Valais, – entré comme canton dans la Confédération en 1815¹¹⁴ mais allié de l'Ancienne Confédération depuis le début du XV^e siècle –, en est un bon exemple. Münster remarque avant tout que Sion est la seule ville murillée du Valais ; ailleurs dans la vallée, les montagnes font office de remparts suffisamment menaçants¹¹⁵. L'environnement naturel est ainsi posé et la ville localisée dans son contexte géographique. La topographie particulière de celle-ci ne manque pas d'être décrite. La cité s'insère parfaitement dans cette région montagneuse, où le Rhône a creusé la vallée : bâtie au pied de deux collines – Valère et Tourbillon –, la bourgade sédunoise se démarque par sa spécificité. En effet, « la montagne qui est à la main dextre, a le Rhône au pied en la vallée, et est appelée Vualeria, laquelle a été une forte place autrefois, mais maintenant les chanoines y demeurent, et ont là l'Eglise cathédrale, combien toutefois que la vraie et ancienne église épiscopale soit en la ville même auprès de la porte Gundes », et enchaînant à propos de Tourbillon, « le prince se retire là avec sa famille, quand les chaleurs sont trop grandes au plus bas château, lequel est appelé Mayerin, et est bâti sur un rocher éminent »¹¹⁶. Les deux collines surprennent et attirent

¹¹³ M. McLean, *The « Cosmographia » of Sebastian Münster : describing the world in the Reformation*, op. cit., p. 159-161.

¹¹⁴ Jean-Henry Papilloud, Gérald Arlettaz et Groupe valaisan de sciences humaines (eds.), *Histoire de la démocratie en Valais (1798-1914)*, Sion, Groupe valaisan de sciences humaines, 1979, 330 p.

¹¹⁵ *La cosmographie universelle*, op. cit., p. 368 : « Et les Vualesiens n'ont point d'autre ville murillée, que Syon ».

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 369.

le regard, mais ce sont bien les pouvoirs temporels et spirituels, concentrés entre les mains de l'évêque jusqu'au milieu du XVII^e siècle, qui sont mis en évidence dans le texte¹¹⁷. On comprend bien que toute topographie est avant tout topographie du pouvoir et d'une mémoire religieuse. Décrire un lieu, c'est dire qui l'a fondé (religieusement) et qui y a autorité : le pittoresque, le « véridique », le « naturel » sont bien là, mais subordonnés à cette fin. Ils participent d'un effet du réel, qui permet de voir Sion, de comprendre la ville, non seulement d'un point de vue visuel mais aussi dans ce qui la compose, l'anime et l'habite.

Cette description de Sion se complète par celle faite, un siècle plus tard, par Jean-Baptiste Plantin (1624-1700). Ce Lausannois s'intéresse à l'histoire commune de l'Ancienne Confédération et rédige la première histoire de la Suisse dans laquelle il tente de mettre en évidence les destins communs des cantons confédérés¹¹⁸. Il note à propos de Sion : « Les portes de cette ville sont 1. *Sanyeffi thor*, hors de laquelle est le Cloistre des Capucins. 2. *Gundis thor*, non loin de cette porte est l'Eglise qu'ils appellent de Nostre Dame, assez belle & bien ornée, & est l'ancienne Eglise Episcopale. 3. *Rhodan thor*, hors de laquelle est l'Hospital & conduit au Rhosne, sur lequel en cet endroit il y a un pont de bois [...] »¹¹⁹. Chaque porte est ainsi caractérisée par un édifice religieux. On voit le souci de couvrir systématiquement les différentes formes de la présence des clercs dans la ville : le clergé régulier, le clergé séculier puis les institutions charitables. Les repères sont principalement de nature religieuse, ce qui indique un intérêt particulier aux choix confessionnels, que ce soit dans l'enceinte de la ville ou en dehors. Ils permettent également de peindre et de voir la ville au plus proche de la vision qu'en avaient les hommes et femmes de l'époque moderne. Les portes, on l'a dit, ont une importance toute particulière, que ce soit symboliquement ou au sujet du marquage de la frontière, de la différence entre ce qui est dedans et ce qui est dehors : elles définissent un monde clos, sûr et connu opposé à un univers dangereux et inconnu¹²⁰. Ces édifices – hôpital et

¹¹⁷ Concernant l'histoire politique et religieuse du Valais à l'époque moderne, voir Henri Michelet, *Le Valais : des réformes religieuses à l'avènement de république : 1517-1634*, Saint-Maurice, Éd. Rhodaniques, 1990, 383 p.

¹¹⁸ Jean-Baptiste Plantin (1624-1700) né et mort à Lausanne, a rédigé *l'Abrégé de l'histoire générale de la Suisse* en 1666, premier auteur suisse romand à exprimer une conscience d'appartenance à l'Ancienne Confédération.

¹¹⁹ Jean-Baptiste Plantin, *Abregé de l'histoire générale de Suisse*, Genève, Editeur pour Jean Ant. & Samuel de Tournes, 1666, p. 700.

¹²⁰ Christine Lamarre, « Les portes de villes à la fin du XVIII^e siècle, crise de l'architecture et crise du symbole » dans *Entrer en ville. Colloque de l'Université d'Orléans, 26-27 octobre 2001*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 63.

monastère extra-muros – se situent dans une proximité certaine et marquent ainsi leur rattachement à l’espace – élargi – de la ville, ce qui préfigure la question de la frontière visible, marquée, et de sa porosité, que nous approfondirons dans un prochain chapitre¹²¹.

Les auteurs, à l’instar de Münster et de Plantin, se montrent insistants sur les détails et les noms, le besoin de situer précisément et de donner ainsi des effets de réel. Le paysage est défini dans un moment donné, par une perception précise, au travers d’une manière de voir le paysage. De fait, on retrouve la notion de point de vue, de regard porté sur un lieu. Il ne s’agit pas seulement de mentionner quelques détails relatifs à l’architecture ou à l’histoire de la ville, mais bien d’insérer ces éléments dans une description offrant alors à l’imagination du lecteur un paysage du lieu, une vue d’un endroit. Le paysage se construit grâce à cette présentation, qu’il provienne d’informations textuelles ou iconographiques. Un territoire ne peut pas être représenté en listant simplement des éléments qui le composent, mais il découle d’une recherche de détails précis, se situant les uns par rapport aux autres et formant un ensemble cohérent, illustrant une réalité. Cette réalité, c’est celle des observateurs des XVI^e et XVII^e siècles. Les discours sont faits de descriptions qui se veulent objectives mais qui, au fond, témoignent des intérêts de leurs auteurs pour certains aspects d’un territoire. Pour celui-là, l’histoire tiendra la place la plus importante, pour celui-ci, il s’agira plutôt de faire un état des lieux de la politique et de la souveraineté d’un territoire. Dans un cas comme dans l’autre, les auteurs cherchent à transmettre un savoir à partir duquel nous pouvons établir, dessiner, faire voir un paysage tel qu’il était vu à travers les yeux de ces observateurs.

3.3 Poésie et roman

Enfin, les textes poétiques et littéraires constituent un autre corpus de sources auquel il est nécessaire de s’intéresser pour esquisser une histoire du paysage car leur étude nous fournira le dernier pan d’une méthode d’analyse du paysage. Comment l’historien peut-il se retrouver face à une source littéraire à critiquer ? Comment lier paysage sous la plume et paysage sous les yeux ? Ces documents sont nombreux et extrêmement divers : quelques auteurs littéraires emblématiques des XVI^e et XVII^e siècles serviront

¹²¹ Cf. chapitre 7.

principalement notre propos. Il semble, à première vue, que ces œuvres omettent généralement de traiter du paysage, encore moins urbain que rural ou naturel – on pense par exemple aux *Essais* de Michel de Montaigne dans lesquels le terme « paysage » n'apparaît simplement pas¹²², alors même que l'œuvre semble vouloir traiter de façon exhaustive de tous les aspects du monde. Ces œuvres peuvent aussi l'aborder de façon extrêmement succincte, ou encore se servir de la nature comme d'un décor stéréotypé. Cependant, peu à peu, le « sentiment de la nature » – dans le sens d'un intérêt pour la décrire et la rendre au plus près de ce qui est observé – se répercute dans la littérature¹²³ et fait la part belle aux descriptions de paysages naturels.

Le poète Joachim du Bellay (v. 1522-1560) a consacré trois sonnets à l'Ancienne Confédération dans son recueil *Les Regrets* après son voyage à Rome en 1556-1557 : « CXXXIV » sur les Grisons, « CXXXV » sur les cantons suisses en général et « CXXXVI » sur Genève. Les poèmes concernant les Grisons et Genève se rapportent aux habitudes, mœurs, affaires religieuses et n'ont, pour notre recherche, que peu d'intérêt : là encore, les lieux géographiques ou les espaces ne sont mentionnés que parce qu'ils servent de prétexte et d'arrière-plan à une étude des hommes et de leurs mœurs, conformément là encore à une longue tradition poétique et littéraire¹²⁴. Le poème CXXXV, sur l'Ancienne Confédération indique que « La terre y est fertile, amples les edifices ». Plus loin, il y est dit qu'« Ils ont force beaux lacs & force sources d'eau, / Force prez, force bois »¹²⁵. Le paysage naturel trouve sa place dans un texte poétique, mais de telle façon qu'il est complexe d'y déceler une véritable volonté de description de la part de l'auteur. Dès lors, il est difficile d'y voir un réel intérêt du poète pour le paysage : en effet, la mention des lacs et des bois constitue plus un lieu commun qu'une recherche d'exactitude dans la présentation d'un lieu – ne manque finalement que la

¹²² Recherche sur « the montaigne project » : <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne>, 28.06.2015, avec les graphies « paysage », « païsage » et « paisage ».

¹²³ En particulier chez Mme de Sévigné et La Fontaine, d'après Gérard Gailly, « Le sentiment de la nature au XVIIe siècle en France dans la littérature et dans les arts », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1954, n° 6, p. 17-25 ; voir aussi Antoine Adam, « Le sentiment de la nature au XVIIe siècle en France dans la littérature et dans les arts », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1954, n° 6, p. 1-15.

¹²⁴ M. Baridon, *Naissance et renaissance du paysage*, op. cit., p. 25.

¹²⁵ Alexis François, *Les sonnets suisses de Joachim Du Bellay expliqués et commentés. Trois tableaux de la Suisse vue par les écrivains français du seizième siècle*, Lausanne, F. Rouge, 1946, 123 p. Poèmes cités p. 9-11.

montagne et la Suisse devient le cliché qu'on lui connaît depuis la fin du XVII^e siècle¹²⁶. Le tableau que l'auteur propose de l'Ancienne Confédération procède plus de l'imagination du poète, des exigences du sonnet (alexandrin, rimes) et du contexte dans lequel ils se situent – les *Regrets*, sorte de journal intime du poète – que d'une volonté de décrire minutieusement ce qui est vu, observé ou compris. L'approche poétique de Pierre de Ronsard (1524-1585) rejoint celle de du Bellay, qu'il a fréquenté plusieurs années. Françoise Joukowsky souligne à propos de Ronsard – mais ses réflexions peuvent s'appliquer à du Bellay – qu'il « s'agit bien d'une élaboration, et ce paysage [...] même s'il est constitué de fragments du réel, ne reproduit pas un site »¹²⁷. La composition du sonnet CXXXV de du Bellay est particulière, présentant un sujet plus contrasté que les poèmes sur les Grisons et Genève, où l'Ancienne Confédération paraît avoir plusieurs visages. Mais « la formule, dira-t-on, convient à n'importe quel peuple »¹²⁸ et malgré une certaine sympathie, doublée d'une curiosité envers cette culture, le poème ne permet que d'évoquer l'Ancienne Confédération sans pouvoir la cerner. On en retrouve l'essentiel : un paysage certes élogieux mais trop général pour représenter un lieu précis. Dans tous les cas, les valeurs symboliques ou emblématiques d'un paysage proposé par du Bellay¹²⁹ excluent presque entièrement des perceptions contemporaines du paysage.

Certaines œuvres littéraires de la période moderne présentent toutefois un paysage riche, bien qu'au-delà des frontières de l'Ancienne Confédération. La poésie descriptive apparaît et se développe avec des auteurs comme Malherbe (1555-1628), Honorat de Bueil de Racan (1589-1670) ou M^{elle} de Scudéry (1607-1701) qui « ont décrit dans des strophes ou dans des odes entières des aurores et des couchers de soleil, les spectacles variés des saisons, les campagnes couvertes de moissons, des forêts, des paysages de

¹²⁶ F. Walter, *Les figures paysagères de la nation*, op. cit., p. 246-247 ; et aussi François Walter, *La Suisse : au-delà du paysage*, Paris, Gallimard, 2011.

¹²⁷ Françoise Joukowsky, « Qu'est-ce qu'un paysage ? L'exemple des odes ronsardiennes » dans *Le paysage à la Renaissance*, Fribourg (Suisse), Éd. universitaires, Imprimerie Saint-Paul, 1988, p. 64 ; la portée emblématique et symbolique, plus que réelle ou descriptive, des paysages ronsardiens, a également été étudiée par Hélène Moreau, « Le sang sous les fleurs : réflexions sur quelques éléments constitutifs du paysage ronsardien » dans *Le paysage à la Renaissance*, Fribourg (Suisse), Éd. universitaires, Imprimerie Saint-Paul, 1988, p. 257-266.

¹²⁸ A. François, *Les sonnets suisses de Joachim Du Bellay expliqués et commentés. Trois tableaux de la Suisse vue par les écrivains français du seizième siècle*, op. cit., p. 40 et p. 56-57.

¹²⁹ Voir les articles de B. Full « Vergängliche Hülle der Welt und illusionäre Schöpfung des Ichs. Landschaftsreflexion bei Du Bellay und Ronsard » dans Pia Claudia Doering, Bettina Full et Karin Westerwelle (eds.), *Die Erfindung von Landschaft in Mittelalter und Renaissance*, op. cit. ; et de Marie-Dominique Legrand, « De l'émergence du sujet de l'essor du paysage dans la littérature de la Renaissance française » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 131-135.

rochers et de landes »¹³⁰. Ces descriptions ne se rapportent pas obligatoirement à des lieux connus mais elles témoignent d'un souci accru pour l'observation de la nature. *L'Astrée*, grand roman pastoral d'Honoré d'Urfé (1567-1625), publié durant la première moitié du XVII^e siècle, offre des « situations et des paysages déjà présents dans la poésie bucolique et élégiaque »¹³¹. Malgré une « idéalisation assumée du réel », ainsi nommée par Alain Génétiot, le roman offre quelques descriptions de paysage, majoritairement naturel, avec un souci géographique intéressant et remarquable¹³². Celles-là même qui apparaissent déjà chez Montaigne, de façon encore isolée. *L'incipit* en est le parfait exemple :

« Aupres de l'ancienne ville de Lyon, du costé du Soleil couchant, il y a un pays nommé Forests, qui en sa petitesse contient ce qui est de plus rare au reste des Gaules : Car estant divisé en plaines & en montagnes, les unes & les autres sont si fertiles, & scituées en un air si temperé, que la terre y est capable de tout ce que peut desirer le Laboureur. Au cœur du pays est le plus beau de la plaine, ceinte, comme d'une forte muraille, des monts assez voisins, & arrousée du fleuve de Loyre, qui prenait sa source assez prés de là, passe presque par le milieu non point encore trop enflé ny orgueilleux, mais doux & paisible. Plusieurs autres ruisseaux en divers lieux la vont baignant de leurs claires ondes ; mais l'un des plus beaux est Lignon, qui vagabond en son cours, aussi bien que douteux en sa source, va serpentant par cette plaine depuis les hautes montaignes de Cervieres & de Chalmasel, jusques à Feurs, où Loyre le recevant, & lui faisant perdre son nom propre, l'emporte pour tribut à l'Océan [...] »¹³³.

Honoré d'Urfé fait le choix du Forez, qu'il connaît bien, à la place d'un lieu mythique et allégorique pour situer son récit. Cette référence réelle témoigne, selon Delphine Denis, d'un « sentiment géographique [...] perceptible dans le roman » et d'une recherche de précision dans la désignation des lieux et des trajets à parcourir entre ceux-ci¹³⁴. Les termes permettant de s'orienter et la précision des différents éléments montrent qu'il ne s'agit pas seulement d'inventer un paysage, d'en recréer le souvenir ou d'en faire un

¹³⁰ A. Adam, « Le sentiment de la nature au XVII^e siècle en France dans la littérature et dans les arts », art cit, p. 6-7.

¹³¹ Alain Génétiot, « Postérité de *L'Astrée* dans la poésie française du XVII^e siècle », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 2008, n° 60, p. 170.

¹³² *Ibid.*, p. 182 ; voir aussi l'introduction générale proposée par Delphine Denis dans la récente édition critique de l'oeuvre : Honoré d'Urfé, *L'Astrée*, Paris, Genève, H. Champion, Slatkine, 2011, p. 18-23.

¹³³ Honoré d'Urfé, *L'Astrée*, Paris, Quinet, 1647, p. 1-2. Les noms propres actualisés sont : Le Forez, la Loire, Cervières - bourg fortifié de la province du Forez - et Chalmazel - ville située sur des hauteurs. Il ne s'agit pas de la Loire mais du Lignon.

¹³⁴ H. d'Urfé, *L'Astrée*, *op. cit.*, p. 18-19.

simple prétexte littéraire à une enquête d'économie morale ou de psychologie des peuples. Au contraire, « loin de s'opposer, ancrage référentiel et symbolique spatiale sont donc dans *L'Astrée* fortement corrélés »¹³⁵. Il s'agit bien de retracer la réalité que perçoit l'auteur d'un lieu. Les adjectifs qualificatifs, l'utilisation d'un vocabulaire d'orientation, les toponymes sont autant de légères indications, d'indices permettant de se représenter un lieu. Ce sont eux qui donnent ainsi à voir un paysage unique et précis. La littérature au XVII^e siècle témoignerait alors d'une sensibilité accrue pour le paysage naturel et pour ses descriptions ; elles ne seraient plus lacunaires ou stéréotypées mais de plus en plus proches d'un paysage existant, se rapprochant peu à peu d'un portrait d'un lieu, d'un paysage pris dans une temporalité spécifique¹³⁶. Enfin, nous pouvons mentionner les hypothèses d'Antoine Adam : celles-ci suggèrent que les nouvelles appréciations et conceptions de l'Univers, avec ses lois physiques et mathématiques découvertes au XVII^e siècle, renouvelleraient la poésie descriptive en lui donnant une tournure plus directe, moins artificielle¹³⁷. Une façon de rendre, en quelque sorte, le sentiment de la nature et les descriptions des paysages plus proches d'un original naturel.

Au fond, il ne s'agit pas de comprendre précisément pourquoi les hommes et les femmes, dès les XVI^e et XVII^e siècles, observent et surtout transcrivent – par les mots ou par l'image – de façon plus minutieuse un paysage. Il est bien plus pertinent et intéressant pour notre recherche de montrer comment ce regard affûté s'exprime et ce qu'il exprime des grilles de lecture mobilisées pour décrire un paysage.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 21. Delphine Denis insiste sur le fait qu'un territoire connu sert de support à l'imaginaire et non l'inverse. Enfin, d'autres lieux décrits dans le roman viennent appuyer ces interprétations, comme la ville de Lyon (II, 3 et 4) ou les rivages du Lac Léman (I, 8).

¹³⁶ Pour certains, cette recherche de précision pourrait être directement liée à la mode des jardins à la française, dont les formes géométriques laissent pourtant peu à peu place à des formes moins rectangulaires et plus variées, celles qui se rapprocheraient des beautés naturelles : A. Adam, « Le sentiment de la nature au XVII^e siècle en France dans la littérature et dans les arts », art cit, p. 2-3 ; la peinture peut alors servir ici de modèle, comme le propose Jean-Louis Haquette, « De la mémoire à l'inspiration : le paysage au XVIII^e siècle » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 156-172 ; voir aussi les réflexions de J.-C. Vernex sur l'influence des jardins anglais sur la perception du paysage naturel : Jean-Claude Vernex, « Du voyage de l'oeil à l'appréciation du paysage : le pittoresque comme une des origines culturelles du paysage », *Le Globe. Revue genevoise de géographie*, 2004, n° 144, p. 57-66.

¹³⁷ A. Adam, « Le sentiment de la nature au XVII^e siècle en France dans la littérature et dans les arts », art cit, p. 13.

Conclusion

L'intérêt accru pour la représentation et la description d'un territoire ou d'un lieu de façon toujours plus précise n'est pas isolé du reste des préoccupations spécifiques aux XVI^e et XVII^e siècles. On l'a vu, les grandes découvertes créent un besoin, une nécessité de faire évoluer la cartographie face aux récents changements intervenus : la perception des territoires se précise et la cartographie comme les cosmographies s'adaptent à ces transformations. Elles cherchent à répondre à un besoin d'inventorier, de repérer, de s'orienter dans ces vastes territoires, mais aussi d'en comprendre les origines, l'histoire, les spécificités. La recherche d'exactitude et d'exhaustivité accompagne ces mouvements. Les supports permettent aussi une plus grande précision et circulent davantage, grâce à l'impression et aux nombreuses rééditions. L'utilisation croissante d'images permet d'atteindre un public plus large, non lettré mais réceptif à des dessins, gravures et estampes qui transmettent des messages et des idées. Les images et les descriptions nous informent de la perception d'un endroit à un moment donné. On note également une attention envers certains détails, des découvertes et des surprises. L'absence d'information constitue à cet égard un fait intéressant puisqu'elle exprime un désintérêt ou un regard attiré vers d'autres aspects d'un lieu. Elle témoigne également du caractère neuf de l'attention volontaires portée sur le paysage. D'autres sources seront convoquées par la suite pour compléter ce premier aperçu des documents exprimant un intérêt renouvelé et innovant pour le paysage, le territoire et l'espace : littérature dévotionnelle, textes théologiques, comptes-rendus juridiques ou politiques, actes de décisions ecclésiastiques, etc. Ces documents nous donneront davantage d'éclairage sur les catégories de lecture et les grilles interprétatives mobilisées par les hommes et les femmes des XVI^e et XVII^e siècles pour décrire un paysage. Ils n'avaient donc pas leur place dans un chapitre consacré à la recherche du paysage dans les sources.

Les changements propres à la Renaissance impliquent également de redéfinir le paysage en fonction des tournants majeurs du XVI^e siècle, dont font partie les réformes religieuses. L'influence des sensibilités confessionnelles, quelles qu'elles soient, agit sur la perception du paysage, ses descriptions et ses représentations. L'éclatement confessionnel établit de nouvelles règles, de nouvelles façons de penser le territoire, en fonction d'une appartenance, d'une identité avant tout religieuse. Le territoire constitue

un support et un outil d'affirmation de la confession, tant pour se définir ou se redéfinir que pour se différencier de l'autre. Les hommes investissent l'espace de significations, de symboles. Le paysage est alors décrit différemment, selon d'autres perceptions, d'autres représentations ; l'enracinement de la religion dans l'espace, déjà omniprésente dans le paysage médiéval¹³⁸ (croix, églises, puits, sanctuaires, ermitages, monastères, prieurés) se repense au moment des réformes : ville et campagne subissent de plein fouet les conséquences de celles-ci. Les hommes redéfinissent l'espace en fonction de ces problématiques confessionnelles. La question étant à présent de savoir quelles sont ces références religieuses, bibliques qui font partie intégrante de la vie des hommes et des femmes des XVI^e et XVII^e siècles et sur quels discours elles s'ancrent.

Si l'on garde ces enjeux théoriques mais aussi ces entraves documentaires à l'esprit, nous pouvons nous aventurer dans une histoire – délicate et souvent complexe – de la construction symbolique des paysages confessionnalisés. Après avoir vu ce qui faisait paysage, lançons-nous dans les logiques de confessionnalisation de ce même paysage.

¹³⁸ W. Coster et A. Spicer, « Introduction : the dimensions of sacred space in Reformation Europe », art cit, p. 3.

Chapitre 2. La religion dans la nature

À l'époque moderne, le regard porté sur un lieu ne peut être compris en dehors de sa dimension religieuse, car il est largement influencé par une éducation de l'œil, des manières de voir, des capacités interprétatives. Celles-ci sont en partie déterminées par la foi, par les systèmes de croyances essentiels, dans un environnement où la religion est omniprésente. Ces dispositions sont d'autant plus fortes que les fidèles sont inlassablement mis en présence d'images ou de textes qui rappellent l'origine divine du monde et de la nature créés par Dieu : scènes et récits de la Genèse, miracles de l'Ancien Testament où les mers s'ouvrent pour laisser passer les Hébreux (Exode 14:21-22), où la grêle se transforme en feu au-dessus de l'Égypte (Exode 9:13-35). Pour les hommes et les femmes de la fin du Moyen Âge et des débuts de l'époque moderne, les vérités de la foi, les mystères les plus insondables et indicibles, ne sont pas sans laisser leur trace ou leur empreinte sur le territoire et dans la nature : le monde est un livre secret qu'il faut savoir regarder avec les yeux de la foi tout autant qu'avec les yeux du corps pour en percevoir les mystères. La surface de la Terre, et la nature encore plus, comme le note Alexandra Walsham, sont des palimpsestes sur lesquels Dieu fait passer des messages et communique avec les hommes¹. Un exposé général sur le paysage et sa signification religieuse constitue le préalable nécessaire à l'étude de cas plus précis qui sera menée dans les chapitres suivants.

Dans un premier temps, nous nous intéresserons donc à la nature telle qu'elle apparaît dans la Bible et à la manière dont elle est comprise à la Renaissance. Nous évoquerons ensuite le paysage, cette construction que définissaient Nicot et ceux qui partageaient avec lui un langage en train d'accueillir de nouveaux syntagmes et de nouvelles acceptations², surtout dans un contexte complexe de divergences

¹ A. Walsham, *The reformation of the landscape*, op. cit., p. 6. Ce recueillement envers le spectacle de la nature est également recommandé dans la Bible, par exemple dans les Psaumes (19:2) ou dans l'épître de saint Paul (Romains 1:20).

² Voir le préambule et le chapitre précédent : J. Nicot, *Thresor de la langue francoyse*, op. cit.

confessionnelles. Les ouvrages de dévotion, les traités théologiques, certains sermons dans lesquels théologiens catholiques et protestants insistent sur la vérité de leur foi et campent sur des positions souvent diamétralement opposées, proposent un discours sur la nature et sur le monde, sur leurs richesses et leurs secrets qu'il faut savoir voir et percevoir selon Dieu. Ces ouvrages montrent que ces questions liées à la nature, à la présence de Dieu dans celle-ci et dans le monde, étaient d'une grande actualité et qu'elles participaient des querelles exégétiques entre les deux confessions. Il s'agissait d'explicitier et de prouver la véracité de la foi de différentes façons – par des sermons ou des analyses plus pointues – pour clarifier la place de Dieu dans sa création et la question de l'immanence divine. Les divergences se creusent entre les deux confessions au sujet du paysage naturel notamment de lieux particuliers comme le désert qui se charge de représentations polarisées opposant clairement catholiques et protestants. Cette rupture s'incarne dans l'art pictural où l'on voit se dessiner une ligne de partage très nette sur les questions de la place de l'artiste dans son œuvre. En effet, la nature est reproduite par les hommes dans les arts, provoquant un nouveau rapport de tensions entre restitution artistique humaine et usurpation d'une prérogative divine. Cette question – jusqu'où les confessions laissent-elles l'artiste prendre la place du Créateur – nous occupera dans une dernière partie.

1. Un théâtre divin ? le monde de la nature

Dans l'ensemble des représentations qui s'appuient sur la Bible, la nature ne correspond pas uniquement au monde rural, ni à une campagne apprivoisée par les hommes, mais bien à nature sauvage, encore indomptée. Ces éléments naturels et topographiques – montagnes, forêts, fleuves – ont joué un rôle évidemment important dans le marquage des frontières et dans la séparation des territoires, mais de façon plus générale dans la vie et l'imaginaire des hommes.

La Bible, son interprétation, ses traductions, sa lecture jouent ici un rôle déterminant, car la nature, ses éléments remarquables et ce qu'ils nous disent des mystères divins sont omniprésents dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Ils sont pourtant rarement décrits – à part, par exemple, dans le texte de la Genèse où le monde est présenté au moment de sa création. La nature apparaît lors des nombreux déplacements et voyages rapportés dans les textes, mais n'est que rarement présentée comme telle. Par ailleurs, le terme « nature »

est principalement utilisé dans le sens de manière de faire ou d'essence des choses plus que dans l'idée de création divine. En effet, c'est l'une de ses définitions les plus communes, même si en y regardant de plus près, le mot « nature » s'avère plus complexe : nature, dans le sens de la manière de faire de quelqu'un, mais aussi des dispositions ou prédispositions à faire ou à agir d'une certaine manière. Nicot parle d'une « nature [humaine] pleine de vices », ou de « chose contre nature et contrefaite », de « chose qui est selon nature », mais aussi de « remettre en nature ce qui avoit esté entremis et délaissé pour un temps »³. La Nature, c'est l'origine, l'essence, l'état normal des choses et des êtres avant leur transformation et leur corruption. L'Académie en 1694 infléchit cette définition et va plus loin en définissant « nature » comme « Tout l'Univers, toutes les choses créées », en illustrant cette définition ainsi : « Dieu est l'auteur & le maistre de la nature ; l'ordre qui regne dans toute la nature ; il n'y a rien de si beau dans toute la nature, dans toute l'estenduë de la nature que le soleil ; toute la nature nous presche qu'il y a un Dieu ; estudier dans le grand livre de la nature ». L'énumération dit assez à elle seule la place qu'occupe encore l'idée que la nature est le livre dans lequel se lit la présence de Dieu : un rébus, en quelque sorte, que l'homme ne peut déchiffrer qu'en partie. Une inflexion se fait ressentir par la suite : les définitions suivantes du dictionnaire de l'Académie ajoutent qu'il s'agit du « mouvement par lequel l'homme est porté vers les choses qui peuvent contribuer à sa conservation », de « cette lumiere qui est née avec l'homme, & qui le rend capable de discerner le bien d'avec le mal », puis de « Complexion, temperament »⁴ –, mais dont l'origine est connue : Dieu. Et nature est évidemment ce qui n'a justement pas été dénaturé, abîmé, aliéné, mais bien création divine et parfaite.

La nature dans les textes bibliques, lorsqu'il en est question, est l'œuvre de Dieu. Il faut citer par exemple la « Bénédiction future d'Israël » dans Esaïe, 41 : « (18) Je ferai jaillir des fleuves sur les collines, Et des sources au milieu des vallées ; Je changerai le désert en étang, Et la terre aride en courants d'eau ; (19) Je mettrai dans le désert le cèdre, l'acacia, le myrte et l'olivier ; Je mettrai dans les lieux stériles le cyprès, l'orme et le buis, tous ensemble »⁵. Il s'agit là de l'œuvre du Créateur, faite pour ceux que Dieu favorise,

³ *Ibid.*

⁴ *Le Dictionnaire de l'Académie françoise, dédié au Roi, Première Edition, op. cit.*

⁵ Texte biblique de la Nouvelle Edition de Genève 1979, par la Société biblique de Genève ; Esaïe, 41:18-20, qui enchaîne sur « ... Que la main de l'Éternel a fait ces choses, que le Saint d'Israël en est l'auteur » ;

puisque les ennemis du peuple élu ne reçoivent rien ou des calamités. La nature, ou ici les éléments naturels et les fruits de la terre, sont les instruments de l'action de Dieu dans le monde : un outil – pour récompenser les bons et châtier les mauvais – et un signe de sa volonté et de sa présence à la fois. La mention d'éléments naturels est significative : richesses et ressources de la terre font d'un lieu un endroit accueillant, choisi, destiné à prospérer. Le Jardin d'Éden en est la représentation privilégiée : lieu d'harmonie avec la nature, d'une grande variété d'arbres, de fleurs, d'animaux, et d'accord entre eux. La désobéissance entraîne donc l'obligation de quitter le jardin et, d'alliée et de mère nourricière, la nature devient terre de dur labeur⁶. Ainsi, à travers la nature, c'est Dieu qui se manifeste. Dans les bienfaits comme dans les méfaits, car le péché des hommes provoque la colère divine qui s'exprime par des inondations ou au contraire une sécheresse accrue, par des tremblements de terre et des destructions (Ézéchiel 38:19-20). La nature devient lieu de désolation après les catastrophes, le paysage en ressort fondamentalement transformé.

Pendant la Réforme, la question de la place et de la présence de Dieu dans la nature est repensée, y compris dans le rapport des hommes à cette même nature. Pour Jean Calvin (1509-1564), qui entend ici aussi réfuter les positions de ses adversaires qui sacralisent à tort à ses yeux des lieux et des objets particuliers, Dieu se retrouve dans toute sa création, dans la nature, puisqu'il en est l'auteur. Dans son *Institution de la religion chrétienne* (1541), il explique que « c'est luy le quel, estant par tout espandu, soustient, conserve et vivifie toutes choses au Ciel et en Terre ; desjà en ce qu'il n'a point de fin ne de limites, il est exempté du nombre des creatures, car c'est une chose pleinement Divine que estendre sa vigueur par tout, inspirant à toutes choses Essence, vie et mouvement »⁷. En effet, chez les protestants, la nature est le reflet de la création : Dieu est dans la nature, partout. Mais pour éviter l'idolâtrie, la différence, essentielle, entre Créateur et créature doit être maintenue, ce qui crée une tension dans la proximité et la distinction entre Dieu

la Bible catholique de Crampon 1923 propose : « ... que la main de Yaweh a fait ces choses, et que le Saint d'Israël les a créées » (Isaïe, 41:29).

⁶ Sylvie Truchet, « Le paysage est-il un lieu d'épreuves pour les hommes lors des catastrophes naturelles ? » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Paysages », Neuchâtel, 2010*, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 68.

⁷ Chapitre IV dans Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne (1541)*, éd. par Olivier Millet, Genève, Droz, 2008, p. 587, vol I.

/ Créateur et création⁸. Calvin, comme Luther avant lui, affirme l'immédiateté de Dieu dans la nature ; en effet, il n'est pas détaché du monde, s'isolant dans un paradis lointain et spirituel, mais au contraire bien présent partout, à l'intérieur comme à l'extérieur de toute chose vivante : Dieu immanent dans le monde matériel naturel⁹. Car les hommes ont été créés avec la capacité de percevoir Dieu dans la création : alors que Luther met davantage l'accent sur l'écoute de la nature – plus importante que la contemplation de celle-ci –, Calvin en revanche insiste sur le visible, car Dieu se laisse voir de différentes manières dans la nature¹⁰.

Tous deux s'accordent sur le fait que Dieu punit les hommes de leurs péchés par les éléments naturels – terre infertile, tremblements de terre¹¹, tempêtes, etc. Cette interprétation des calamités naturelles comme manifestations de ce que l'on appelle alors les « visitations » de ces royaumes par le Créateur avait largement cours dans toutes les couches de la population, protestantes et catholiques. Les innombrables libelles publiés aux XVI^e et XVII^e siècles consacrés à des catastrophes naturelles en proposent des interprétations théologiques¹². Kaspar von Greyerz l'a récemment rappelé, « des signes indiquant un désordre dans la nature montraient [...] le désordre survenu dans le comportement moral des hommes »¹³, conception partagée par tous les chrétiens. Certes, du côté catholique, de nombreuses pratiques permettent d'éloigner les fléaux et d'empêcher leur retour : mobilisation de saints protecteurs, processions, messes, jeûnes. Il s'agit par ailleurs, pour les catholiques toujours, d'écarter des forces démoniaques qui entrent en jeu lors des fléaux et des calamités. Les protestants, de leur côté, délestent la

⁸ David N. Field, « Christianity (6c2) - Calvin John (1505-1564) and the Reformed Tradition » dans *The encyclopedia of religion and nature*, London, New York, Thoemmes Continuum, 2005, p. 344-348 ; sur Calvin et la nature, voir aussi Susan Elizabeth Schreiner, *The Theater of His Glory : Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*, Durham N.C., The Labyrinth Press, 1991, 164 p.

⁹ Paul H. Santire, « Christianity (6c1) – Reformation Traditions (Lutheranism and Calvinism) » dans *The encyclopedia of religion and nature*, London, New York, Thoemmes Continuum, 2005, p. 341-344.

¹⁰ Anne Marie Reijnen, « Seeing the World, Hearing the Word. Cosmos and Creation in Protestant Theology » dans *Protecting Nature, Saving Creation : Ecological Conflicts, Religious Passions, and Political Quandaries*, s.l., Palgrave Macmillan, 2013, p. 101-111.

¹¹ Grégory Quenet, *Les tremblements de terre aux XVII^e et XVIII^e siècles : la naissance d'un risque*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, 586 p.

¹² Jean-Yves Mollier et Maurice Carrez, « Libelles, brochures et propagande en Europe du XVI^e au XX^e siècles », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 2003, n° 90-91, p. 14-15 ; P. M. Soergel consacre une bonne partie de son livre à ce type de littérature : Philip M. Soergel, *Miracles and the Protestant imagination : the Evangelical wonder book in Reformation Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 234 p.

¹³ Kaspar von Greyerz, *Religion et culture : Europe 1500-1800*, Paris, Les Éd. du Cerf, 2006, p. 185.

nature de toute trace d'animisme et de toute pratique magique ou propitiatoire, car seul Dieu a prise sur tous les phénomènes naturels¹⁴.

Dans le cas de calamités, il s'agit donc de s'interroger sur ses propres fautes et d'apaiser la colère de Dieu¹⁵. Après la catastrophe, la nature auparavant familière devient inhospitalière, ravagée, saccagée, créant une perte de repères et agit, du moins pour les catholiques, comme moteur d'un regain de religiosité. Peu à peu, la laïcisation du regard sur la nature, permettant de passer des fléaux divins aux phénomènes physiques rationnels, découle de différents facteurs, parmi lesquels « la circulation accrue de l'information, l'émergence de nouvelles préoccupations, l'ouverture des sociétés », qui coïncident avec de nouvelles mesures et procédures administratives¹⁶ – la célèbre polémique de Voltaire (1694-1778) sur le tremblement de terre de Lisbonne en 1755 est une illustration flagrante de cette rationalisation¹⁷. Les explications rationnelles se superposent au modèle antérieur de lecture des événements, sans que ce dernier, fondé sur des références théologiques puissantes et nombreuses, se substitue aux premières. Ainsi les rapports à la nature, à celle-ci comme moyen de communication divine, comme miroir du comportement moral humain, sont profondément complexes, mais laissent entrevoir l'essence fondamentale de leurs interprétations. Rien n'est le fait du hasard : catholiques et protestants trouvent dans la Bible et le message divin des réponses aux événements qui se produisent autour d'eux et qui modifient, en bien ou en mal, leur paysage familial.

On comprend mieux pourquoi les tensions confessionnelles ravivent les questions de visibilité et d'invisibilité du Créateur dans sa création. « C'est surtout dans le discours savant et dans l'instrumentalisation du religieux que les différences entre les confessions

¹⁴ François Walter, *Catastrophes : une histoire culturelle : XVIe-XXIe siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 2008, p. 51.

¹⁵ F. Walter, *Catastrophes*, *op. cit.*, voir en particulier p. 38-51 et p. 80. Voir aussi François Walter, Bernardino Fantini et Pascal Delvaux (eds.), *Les cultures du risque (XVIe-XXIe siècle)*, Genève, Presses d'histoire suisse, 2006, 208 p.

¹⁶ Grégory Quenet, « Fléaux de Dieu ou catastrophes naturelles ? », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, mars 2010, n° 54, p. 20 ; pour une meilleure compréhension de cet héritage médiéval, voir le récent ouvrage de Thomas Labbé, *Les catastrophes naturelles au Moyen Âge : XIIe-XVe siècle*, Paris, CNRS éditions, 2017, 349 p.

¹⁷ Voir à ce sujet l'article de Jean-Marc Rohrbasser, « Le tremblement de terre de Lisbonne : un mal pour un bien ? », *Annales de démographie historique*, 2010, vol. 2, n° 120, p. 199-216 et voir également le *Poème sur le désastre de Lisbonne* de 1756 de Voltaire.

se retrouvent de manière caricaturale »¹⁸ : utilisés également comme arme pour discréditer les protestants – Louis XIII le fit après les secousses de juillet 1618 au Béarn par exemple¹⁹ –, les catastrophes, fléaux, calamités et tremblements de terre manifestent le choix de Dieu de son peuple et la nécessité d’éradiquer l’hérésie.

On peut prendre pour preuve de ces enjeux confessionnels attachés au paysage et à la nature, l’élaboration de certains traités de dévotion des XVI^e et XVII^e siècles. En effet, les traités qui abordent cet aspect dévoilent des positions radicalement divergentes d’une confession à l’autre. Pierre du Moulin (1601-1684), fils aîné du grand ministre protestant Pierre du Moulin (1568-1658), a été chapelain de Charles II d’Angleterre et chanoine de Cantorbéry. Assez disert sur le sujet de la nature, il écrit :

« Bien moins me défend il d’aymer ce grand & precieux ouvrage de la Nature. Il est si beau, & porte des caracteres si vifs de la sagesse, de la puissance, & de la bonté de son Createur, qu’il est impossible de le voir sans y prendre plaisir. Car sans estendre ma Meditation sur toute l’abondance & sur toute la diversité dont Dieu a enrichy la Nature pour nostre usage, qui ne voit que ce grand Ouvrier s’est proposé de nous réjouyr & de nous rendre amoureux de ses œuvres ; par le chant des oyseaux, par l’odeur & par la couleur des fleurs, par la varieté des paysages, & par la beauté des estoiles brillantes dont la voute de ce grand Palais est lambrissée ? »²⁰

La nature est création de Dieu : tout ce qui s’y trouve a été fait et pensé pour les hommes, de façon bienveillante et pour gage de son infinie et divine grandeur. La multitude des couleurs, des animaux, des plantes ainsi que les beautés et la richesse de ceux-ci sont autant de preuves de la bonté du Créateur et de sa magnificence. C’est bien pour l’homme, selon Du Moulin, que Dieu a rendu la nature aussi abondante et riche. Le croyant doit donc apprécier ce qu’il voit, entend, sent dans la nature, car ce sont des dons de Dieu à son égard. Tous les sens ont leur importance lorsqu’il s’agit de croire et d’interpréter le message divin dans la nature. La perfection et la beauté de la nature sont les miroirs de la perfection de Dieu, un moyen pour l’homme de comprendre l’action du grand architecte de l’univers²¹, qui seul peut régler une mécanique aussi complexe et aussi

¹⁸ F. Walter, *Catastrophes*, op. cit., p. 49. En effet, dans le cas de fléaux, les acteurs des deux confessions tendent à y voir un moyen de supprimer l’une ou l’autre religion.

¹⁹ G. Quenet, « Fléaux de Dieu ou catastrophes naturelles ? », art cit, p. 17.

²⁰ *La semaine sainte, avec prieres pour le jour de la Communion. Par Pierre du Moulin le fils, Ministre du Saint Evangile, Chapelain de Sa Majesté de la Grand’Bretagne*, AS. Maixant, Par François Mathé, Imprimeur & Libraire, 1667, p. 71-72.

²¹ Expression que l’on retrouve chez Calvin : J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne (1541)*, éd. par Olivier Millet, op. cit.

parfaite. Pour autant, le monde plein d'attrait est aussi rempli de tentations, de séductions et de périls : ils excitent les péchés, la convoitise, les désirs charnels, la concupiscence et à trop aimer le monde, le fidèle prend le risque de se détourner de Dieu. Pierre Du Moulin cite à ce propos 1 Jean 2:15 : « N'aimez point le monde, ni les choses qui sont dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui ». En effet, d'une interprétation de la nature à l'aune des Écritures à la contemplation, il est aisé de tomber dans des rêveries insignifiantes qui éloignent le fidèle du message divin et le porte au contraire aux péchés. Instrument dans la main de Dieu, la nature permet de punir ou récompenser l'homme, sans rien laisser au hasard.

Cette position est, semble-t-il, partagée au-delà des divergences confessionnelles. Le R.P. Dorothée de Saint-René (1620-1703), carme de Touraine, né à Rennes et mort à Paris, propose, dans une de ses œuvres, un commentaire de certains psaumes. Il souligne concernant le psaume XCIV²², poème dans lequel le fidèle est invité à louer Dieu et sa bonté, à adorer la nature, voire le monde entier, mais aussi à les craindre :

« Dieu n'est pas seulement le propriétaire de la mer, il en est le Créateur ; *qui in manu ejus sunt omnes fines terrae, & altitudines montium ipsius sunt. Quoniam ipsius est mare, & ipse fecit illud.* Ces mots : *in manu ejus*, témoignent premièrement qu'il est le Seigneur de la terre, & qu'il en dispose aussi aisément que d'une chose qu'on tient à la main ; secondement qu'il luy donne la fermeté ; troisièmement qu'il en partage les richesses, & quatrièmement qu'il en void les actions. La sagesse & la bonté de Dieu éclatent dans la retraite & la separation des eaux. Il marqua les limites à la mer & les rivages aux fleuves [...]. Les vergers, les prairies & les campagnes porterent des feuilles, des fleurs & des fruits : Tout fut prest pour la demeure, pour l'aliment & pour le plaisir »²³.

Le commentaire de ce psaume montre clairement qu'il faut adorer et louer Dieu pour sa grandeur et pour ses bienfaits : ainsi tout ce qui entoure l'homme est un don divin, pensé et créé par le Créateur. La nature lui obéit, se soumet, car c'est sa main qui dicte son fonctionnement, son abondance ou sa pauvreté, ses bienfaits ou sa dureté. Ainsi les

²² Psaume XCIV selon la numérotation de la Vulgate, apparaît plus généralement sous XCV.

²³ *Les plaisirs de la vie spirituelle. Ouvrage remply de Vies Illustres, d'Avantures merveilleuses, & de ce qu'on a veu de rare dans des Voyages de long cours ; le tout tres-utile aux Predicateurs. Composé par le Père Dorothée de Saint René, Religieux Carme de la province de Touraine, en trois volumes, A Paris, Robert J.B de la Caille, 1682, vol. 3/3, p. 304-305.*

hommes doivent voir en la nature, non simplement des éléments naturels disposés ici ou là, mais bien un ordre voulu par Dieu.

Tous les lieux naturels ne sont pourtant pas équivalents : certains sont plus chargés de significations et de symboles ou exercent une fascination plus forte sur ceux qui les observent, ceux qui les imaginent, ou sur ceux qui tentent d'y vivre²⁴. C'est le cas des lieux éminents, inquiétants, comme les montagnes, les chutes d'eau, les déserts. La Bible recense de nombreux lieux naturels fondamentaux dans lesquels se sont produits des épisodes connus par tous les chrétiens²⁵, par exemple le baptême de Jésus dans les eaux du Jourdain (Matthieu, 3:5). Comme l'eau – celle sur laquelle Jésus marche (Matthieu, 14:25) –, les montagnes sont omniprésentes dans la Bible. La colline des Oliviers où Jésus monte à diverses reprises : Jean 8:1, « Jésus se rendit à la montagne des Oliviers » ; Matthieu 24:3, « Il s'assit sur la montagne des Oliviers » et en particulier après la Cène, dans Luc 22:39 : « Après être sorti, il alla, selon sa coutume, à la montagne des Oliviers. Ses disciples le suivirent ». Dans un autre registre, le Déluge touche à sa fin, et « Le septième mois, le dix-septième jour du mois, l'arche s'arrêta sur les montagnes d'Ararat » (Genèse 8:4). Enfin, on ne peut omettre de mentionner le Sinaï pour sa puissance symbolique, comme dans l'Exode 19:11 : « Qu'ils soient prêts pour le troisième jour ; car le troisième jour l'Éternel descendra, aux yeux de tout le peuple, sur la montagne de Sinaï » ; là où Moïse va à la rencontre de Dieu et reçoit les tables de la Loi, dans le chapitre de l'Exode, par exemple 31:18 : « Lorsque l'Éternel eut achevé de parler à Moïse sur la montagne de Sinaï, il lui donna les deux tables du témoignage, tables de pierre, écrites du doigt de Dieu ». Entre l'Ancien et le Nouveau Testament, on constate de grandes différences de sens : sacrée et interdite à l'homme, accessible à quelques intercesseurs seulement comme Moïse, la montagne dans le Nouveau Testament devient « au contraire le lieu que le Christ choisit le plus volontiers pour assembler le peuple et se mêler à lui pour lui apporter la parole qui élève et qui sauve. Jésus est ainsi le premier qui humanise la montagne sacrée, qui cesse d'être la demeure exclusive du dieu, pluriel ou singulier »²⁶. En effet, la montagne est lieu de mise à l'écart, lieu légitime pour prier et se retirer, lieu de leçon, de sermon et de morale ; que l'on songe ici au Sermon sur la Montagne :

²⁴ A. Walsham, *The reformation of the landscape*, op. cit., p. 20 et ss.

²⁵ *Ibid.*, p. 38-39.

²⁶ Christian Desplat, « Introduction » dans *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 9-10.

Matthieu 5:1 : « Voyant la foule, Jésus monta sur la montagne ; et, après qu'il se fut assis, ses disciples s'approchèrent de lui » – et enfin lieu de miracles et de révélation, comme lorsque Jésus apparaît ressuscité à ses disciples sur la montagne de Galilée (Matthieu 28:16). De façon générale, il faut relever le nombre élevé d'occurrences du terme « montagne » dans les Évangiles : seize fois chez Matthieu, douze chez Marc, quinze chez Luc et cinq chez Jean²⁷.

Lieu d'élévation de l'âme, la montagne reste pourtant un espace mal connu, hostile, dangereux, voire diabolique – ou diabolisé –, d'où la présence de cultes ou de pèlerinages particuliers²⁸. Les massifs montagneux se présentent sous un jour ambivalent dans les textes bibliques, puisqu'ils y sont lieux de bénédiction et de vie, mais aussi de tentation, de malédiction et de mort. La sacralité de la montagne ne peut pas non plus se réduire à une interprétation fondée sur la continuité de cultes païens transmis à la chrétienté²⁹. De fait, il ne s'agit pas de faire de déterminisme du milieu : comme le rappelle justement Jean-Pierre Albert, il n'y a pas de sacralisation de la montagne si le lieu n'a pas été consacré, car « le symbolisme des lieux saints ne produit pas directement des attitudes religieuses »³⁰. La réalité topographique a peu à peu trouvé une nouvelle forme de sacralité à la fin du Moyen Âge pour offrir au croyant un espace de mise à l'épreuve et de dévotions. De fait, les chapelles et les églises se retrouvent plus fréquemment sur les hauteurs et cette tradition semble héritée de la Bible, ce qui jouera, on le verra, un rôle important dans le cas du paysage confessionnalisé de l'Ancienne Confédération. En effet, une église doit être bâtie en hauteur, dominant la ville et le voisinage, distante du bruit et de la saleté ; l'élévation du site reflète ainsi l'autorité et la distinction du lieu³¹. Jésus, dans Matthieu 5:14, tiré des Béatitudes, le rappelle : « Vous êtes la lumière du monde. Une ville située sur une montagne ne peut être cachée ». Cette mise en évidence par l'élévation du bâti religieux est alors clairement consciente et marque visuellement un

²⁷ Sans compter les synonymes ou les occurrences de « colline » ou de « mont ». Soit 554 fois en tout dans la Bible Louis Segond 1910. Par comparaison : Bible Catholique de Crampon 1923, « montagne » : 595 fois en tout, dont quatorze fois chez Matthieu, dix chez Marc, treize chez Luc et cinq fois chez Jean.

²⁸ Philippe Martin, « Les Vosges : terre de superstitions ou terre de missions ? » dans *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 291 qui précise que ce contrôle de l'espace pour conjurer le mal n'est pas propre au milieu montagnard.

²⁹ Dominique Julia, « Conclusion » dans *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 209.

³⁰ J.-P. Albert, « Les montagnes sont-elles bonnes à penser en termes religieux ? », art cit, p. 70.

³¹ Silvia Evangelisti, « Material Culture » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 397.

paysage, rural ou urbain ; ce n'est pas un hasard si les hauts lieux de la religion investissent les endroits les plus visibles d'un territoire. Les livrets de pèlerinage comportent bien souvent des réflexions sur la montagne comme lieu privilégié du sacré. *L'Histoire de l'ancienne image miraculeuse de N. Dame de Sion* contient tout un développement sur la montagne, son symbolisme et le fait que Dieu ait choisi les montagnes pour y faire éclater le sacré : cet aspect est prégnant dès les premières pages du texte où l'anaphore « Ce fut sur une Montagne » indique bien l'élection du lieu par le Christ pour ses œuvres et les étapes de son parcours. L'auteur précise ensuite : « C'est par les lumieres du même Esprit qui a conduit le Fils, que la Mere à pareillement fait choix d'une Montagne pour l'exécution de ses desseins, comme d'un lieu qui leurs convient le mieux, & qui leurs est le plus propre, & le plus favorable »³². La culture matérielle du catholicisme se définit dans sa visualité, formant un langage facile d'accès et reconnaissable aux fidèles³³. De même, les abbayes ou les monastères près des combes ou sur les cols constituent une présence protectrice, ayant pour « but de secourir matériellement et spirituellement les voyageurs perdus »³⁴ et investissent ainsi le territoire en le sacralisant et le balisant par des croix, des oratoires ou de petites chapelles.

De plus, les récits de miracles ayant lieu dans la nature témoignent également de la présence divine et sacrée dans celle-ci³⁵ : les nombreuses sources d'eau connues pour leurs vertus en sont un exemple flagrant, comme celles de Baden qui attirent de nombreux croyants et qui possèdent des vertus quasi miraculeuses. Cette réputation, à laquelle certains voyageurs prêtent justement leur attention, tels que Paul Reboulet (1655-1720) et Jean de Labrunne (? – 1743)³⁶, ne manque pas de susciter de la curiosité : « Les Bains ou les pauvres se baignent, s'appellent les bains de Sainte Verone. Cette Sainte y a du credit. Elle y est en reputation de favoriser les femmes Steriles, ce qui luy attire, des

³² *Histoire de l'ancienne image miraculeuse de N. Dame de Sion, réverée depuis plusieurs siècles en l'église des religieux du tiers ordre de St François en la comté de Vaudemont en Lorraine par le R.P. Vincent, de Nancy, religieux du même ordre*, Nancy, impr. N. et R. Les Charlots et P. Deschamps, 1698, p. 6 à 20.

³³ S. Evangelisti, « Material Culture », art cit, p. 414-415.

³⁴ Alain Cabantous, « La turbulence des sacralités montagnardes dans l'Europe moderne » dans *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 49.

³⁵ A. Walsham, *The reformation of the landscape*, op. cit., p. 49.

³⁶ Jean de La Brune (? – 1743), originaire du Vivarais, ministre de la présidente de Vignoles, puis pasteur ; Paul Reboulet (1655-1710), également originaire du Vivarais, pasteur d'Ajoux puis de Zurich : les deux hommes ont quitté le Vivarais alors en pleine répression, se sont réfugiés un temps à Genève avant d'entreprendre leur voyage alors qu'ils avaient une trentaine d'années. Paul Reboulet et Jean de Labrunne, *Voyage de Suisse : relation historique contenue en douze lettres, écrites par les Srs. Reboulet et Labrunne, à un de leurs amis de France*, La Haye, Chez Pierre du Glasson, 1686.

Cantons Cathol. de quoy pouvoir entretenir ses Prêtres, car il se dit là force Messes, comme vous pouvez vous imaginer »³⁷. Outre le commentaire sarcastique, la remarque est intéressante : car la légende participe de la sacralité du lieu, et d'autant plus lorsque la nature joue un rôle dans le miracle. La divergence confessionnelle apporte bien une redéfinition de la place de la sacralité dans la nature ; de ces quelques lignes témoigne la réinterprétation par les protestants des miracles et de la place du sacré dans le paysage naturel. La sacralité du territoire est repensée et oppose de façon claire catholiques et protestants.

D'autres lieux géographiquement remarquables attirent ainsi la piété, comme les grottes, les sommets, certains cours d'eau, leur source, les forêts³⁸. L'investissement de la religion dans la nature constitue également autant de rappels des souffrances du Christ, puisque les sites doivent être souvent atteints au prix d'un effort physique³⁹.

2. Des lieux privilégiés ? le désert

Le paysage naturel est manifestement porteur de signification religieuse, puisque les reliefs, l'eau, les arbres, sont œuvres de Dieu et investis d'interprétations bibliques très spécifiques, chargés symboliquement, voire simplement sacrés. Alors que le protestantisme valorise l'universalité du culte et des croyances – Dieu est partout et est vénéré dans la multitude de ses bontés et de ses gestes –, le catholicisme de son côté insiste sur le localisme et recentre la foi dans des espaces de sacralité restreints et délimités. Le rapport à la nature a de ce fait toute son importance, car il s'agit de marquer la nature par la religion, de l'y circonscrire dans la mesure du possible, et de souligner des oppositions, en particulier entre villes et campagnes civilisées d'une part et déserts – dans son acception large (forêts, montagnes) –, lieu de mise à l'épreuve de soi et de la foi, de l'autre. Car en dehors des villes et des villages, c'est le désert qui domine, le lieu de la tentation, du mal, où l'homme est souvent écrasé par la nature, où la religion est absente ou pire non contrôlée et apte aux dérives. Ces lieux désolés font l'objet d'une christianisation intense, d'une volonté de dédier des espaces craints par les hommes et par l'Église⁴⁰. La nature sauvage est un espace où homme et religion sont absents et où

³⁷ *Ibid.*, p. 152.

³⁸ A. Walsham, *The reformation of the landscape*, op. cit., p. 19-20.

³⁹ J.-P. Albert, « Les montagnes sont-elles bonnes à penser en termes religieux ? », art cit, p. 69.

⁴⁰ P. Martin, « Les Vosges : terre de superstitions ou terre de missions ? », art cit, p. 297.

la foi, lorsqu'elle y paraît, se présente sinon comme épreuve du moins comme source de souffrance.

Nicot définit le « désert » comme un « Lieu delaissé, et non fréquenté. *Desert, Desertum, Eremus, Solitudo* », avec un cas particulier, celui de « S'enfuir en quelque desert pour sauver sa vie, *Mandare vitam suam fugae et solitudini* »⁴¹. La *fuga mundi* transparaît dans cette idée de fuite, sauf qu'il s'agit de survie et non de choix. L'Académie n'innove pas davantage et souligne que désert « signifie un lieu desert », utilisé comme substantif ; comme adjectif il s'agit simplement d'un lieu « Inhabité, qui n'est guere fréquenté »⁴². Ces définitions ne nous informent pas de la symbolique religieuse du désert, ce qui peut sembler étonnant sachant que le désert comme lieu biblique et symbolique est essentiel⁴³. On pense instantanément aux quarante années d'errance dans le désert dans l'Ancien Testament (Nombres 32:13) ou aux quarante jours de tentation de Jésus dans les Évangiles (Marc 1:13). Le désert est le lieu des épreuves spirituelles, intérieures et morales. Il devient objet de controverse, car cette réflexion, héritée du Moyen Âge, ne convient plus aux protestants et devient donc une position spécifique des catholiques. Le retrait du monde et du commerce des hommes conférait à celui qui le choisissait une sainteté, une aura : c'était celui qui repoussait les limites de la souffrance, de la foi, pour affermir la croyance en Dieu et se consacrer à lui entièrement⁴⁴. Une évolution se ressent pourtant entre le Moyen Âge central et la Renaissance : les fondations d'abbayes par exemple quittent peu à peu les lieux écartés pour offrir une nouvelle forme de désert, intériorisée, ne dépendant plus de réalités géographiques, « comme en témoigne la fondation de nombreux monastères périurbains »⁴⁵. Cette évolution est en partie liée à l'émergence des ordres mendiants qui font le choix de la ville, nouveau terrain de missions et de prédications⁴⁶. Émilie-Anne Pépy ajoute par ailleurs que les représentations

⁴¹ J. Nicot, *Thresor de la langue francoyse*, op. cit.

⁴² *Le Dictionnaire de l'Académie françoise, dédié au Roi, Première Edition*, op. cit.

⁴³ La Nouvelle édition de Genève, 1979 par la Société Biblique de Genève, propose 391 occurrences du terme « désert » (biblegateway, recherche du 25.08.15) ; la Bible catholique Crampon de 1923 en suggère 401. C'est dire l'importance.

⁴⁴ A. Walsham, *The reformation of the landscape*, op. cit., p. 207.

⁴⁵ Émilie-Anne Pépy, « Paysages du désert : scénographies du sacré à la Grande-Chartreuse, XVIIe-XVIIIe siècles » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 158.

⁴⁶ Panayota Volti, *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin Moyen Âge : le Nord de la France et les anciens Pays-Bas méridionaux*, Paris, CNRS, 2003, p. 187-220.

du désert dans l'Europe post-tridentine sont souvent fantasmées, s'opposant ainsi au paysage idéal de la pastorale : absence totale de végétation, roc et montagnes dénudés, horizons chaotiques⁴⁷, tout cela favorisant l'admiration et l'exemplarité des communautés religieuses, mais ces représentations n'étant parfois que peu réalistes.

Citant des passages de l'Ancien Testament, les catholiques insistent sur le fait que Dieu a en effet choisi certains endroits de préférence à d'autres pour y être adoré, légitimant ainsi les pèlerinages, les retraites, la présence de sacralité dans des lieux définis. Ainsi, Dieu apparaît à Jacob en un lieu extrêmement précis (Genèse 28:10-22) ; les temples bâtis par Josué et Salomon sont aussi construits dans un endroit fixe (Josué 8:30, 2 Chroniques 3:4). Moïse même dit à son peuple « garde-toi d'offrir tes sacrifices dans tous les lieux que tu verras ; mais tu offriras tes sacrifices au lieu que l'Éternel choisira dans l'une de tes tribus » (Deutéronome 12:12-13). Certains théologiens expliquent également que la sacralité d'un lieu n'est pas due au hasard, mais qu'il s'agit bien d'un acte délibéré de Dieu, d'un choix. Comme l'assure Giulio Castellani (1528-1586), originaire de Faenza, qui a étudié aux universités de Bologne, Ferrare et Padoue ; protégé de Charles Borromée, au service de Giorgio C. Cornaro, nonce pontifical à la cour de Toscane, il rappelle, dans l'une de ses nombreuses publications, ce point important : « Dieu choisit de manifester sa bonté et sa puissance en certains lieux plutôt que dans d'autres, certaines églises renferment de nombreuses reliques de saints, en certains lieux le culte divin est célébré depuis une très grande ancienneté, ou pour quelque autre raison qui nous est cachée et qui fait que tel endroit a été choisi par Dieu »⁴⁸. Il est donc clair, pour la foi catholique, que Dieu a sacralisé certains lieux, a choisi des endroits pour être adoré et prié, des lieux où le moine, l'ermite, le pèlerin peuvent trouver du réconfort, prier de façon pure et détachée et trouver la présence divine.

Cette sacralité se retrouve alors soit dans les églises (ou dans une autre forme de bâti religieux consacré), soit dans un environnement naturel souvent inhospitalier, sauvage, dangereux ou effrayant, comme les déserts – qu'il s'agisse simplement de lieu éloigné de la civilisation ou d'un environnement hostile. La solitude et la retraite loin des hommes sont valorisées, encouragées par l'Église qui y voit un moyen pour le fidèle d'écarter le

⁴⁷ E.-A. Pépy, « Paysages du désert : scénographies du sacré à la Grande-Chartreuse, XVIIe-XVIIIe siècles », art cit, p. 159.

⁴⁸ Giulio Castellani, *De imaginibus et miraculis sanctorum, particulatimque de miraculis nuper a Deiparae Virginis Faventiae profectis adversus haereticos*, Bologne, Alessandro Benacci, 1596, fol. 10 v°.

vice et le péché, d'éprouver la foi et d'exercer la vertu, action honorable et glorieuse⁴⁹. Il est ainsi bon d'imiter le Christ et d'aller au désert, pas seulement pour méditer, mais aussi pour souffrir de la tentation et y résister. Salutaire et utile, la tentation l'est pour plusieurs raisons, ainsi que Jean le Jeune (1592-1672), religieux et théologien français, prêtre de la congrégation de l'Oratoire dès 1621, le note dans son sermon des quatre tentations : « Pour nous humilier, pour nous relever de nostre paresse, pour acquérir quelque vertu, & nous donner sujet de l'exercer, pour nous faire prier Dieu avec plus d'instance & de ferveur, pour nous faire cueillir des palmes & des lauriers à pleines mains, pour agrandir nostre Couronne, & la rendre plus éclatante »⁵⁰. La retraite au désert trouve encore d'autres raisons, comme nous le montre Jean Crasset (1618-1692), jésuite né à Dieppe mort à Paris, à la tête d'une congrégation à Paris durant vingt-trois ans. Son œuvre la plus connue est le *Chrétien en solitude*, dans laquelle il propose instructions, méditations et considérations pour mener une retraite spirituelle. Dans un autre ouvrage théologique du même type, il explique qu'« un des plus puissans moyens que nous ayons pour détruire le vice & pour acquérir la vertu est de faire une Retraite spirituelle l'espace de huit ou dix jours ». Par ailleurs, c'est bien durant une retraite que « l'âme y est encore éclairée de lumieres celestes qui luy découvrent la vanité du monde, la malice du péché, la beauté de la vertu, & les moyens de l'acquérir »⁵¹, parlant ensuite d'une solitude sacrée, durant laquelle Dieu peut parvenir au cœur et confier les secrets de la grâce et de l'élévation de l'âme. La solitude du corps se fait conjointement à une solitude de l'esprit, s'abandonnant ainsi totalement à la grâce divine.

Le caractère sacré des déserts et de certains lieux saints de la nature est complété par la présence de monastères, abbayes ou couvents qui définissent ainsi un territoire selon son appartenance religieuse et recouvrent un espace plus vaste d'un réseau de croyances et de foi : ces bâtiments cristallisent de façon souvent idéalisée le pouvoir spirituel d'un espace et permettent de le structurer, mentalement et physiquement⁵². Les ermitages

⁴⁹ Voir par exemple les sermons du R.P. Claude de la Colombière, et en particulier le sermon LVII : « De la fuite du monde », où il expose les bienfaits de la retraite : *Sermons prêchez devant son Altesse Royale Madame La Duchesse D'Yorck, par le R.P. Claude de la Colombiere, de la Compagnie de Jesus. Tome troisieme*, A Lyon, Chez Anisson, Posuel, & Rigaud, 1689, p. 380-383.

⁵⁰ *Le missionnaire de l'oratoire, ou Sermons pour tous les jours du Carême, preschez par le P. Jean le Jeune, prestre de l'Oratoire de Jesus*, A Paris, Chez Frederic Leonard, 1677, vol.9, p. 130-131.

⁵¹ Introduction sur les « Instructions pour ceux qui vont en retraite » dans *La Manne du Desert pour les personnes qui sont en retraite*, par le R.P. J. Crasset, de la Compagnie de Jesus, Paris, chez Estienne Michallet, 1682, p. 1-2.

⁵² C. Andriot, « Les abbayes de Notre-Sauveur (Lorraine) : un paysage religieux en évolution », art cit, p. 201-202, 209.

participent aussi de ce maillage et imprègnent le paysage, en particulier durant le haut Moyen Âge, et leur présence, même discontinue, rappelle la piété. Les ruines et les reliques servent également cet aspect⁵³. Enfin, éloignés des lieux surveillés et contrôlés, ces recoins constituent un paysage naturel religieux, libéré de l'autorité ecclésiastique, menant parfois à des dévotions que les clercs considèrent comme quasi magiques ou profanes, mais pouvant aussi devenir des lieux de vénération et d'épreuves pour la foi. Solitude et inspiration spirituelle se retrouvent parfaitement dans des lieux à l'écart ; l'environnement naturel se charge ainsi plus facilement de significations religieuses et le message de Dieu y est parfois plus aisé à décrypter.

Dès lors, le contraste avec les connotations du désert dans la sensibilité protestante est saisissant. Il n'est donc pas ici question des assemblées du désert qui relèvent d'une période ultérieure et française. Pierre Du Moulin père (1568-1658), chapelain, pasteur, député à l'assemblée politique générale de l'Église réformée (Châtellerault, 1605), quitte la France en 1621 pour Sedan où il reste jusqu'à sa mort. Il est à ce sujet exemplaire : il reproche explicitement aux catholiques d'attribuer trop de vertus à la retraite et à la solitude dans le désert. Du Moulin souligne que tous les hommes sont pécheurs et que la propension à pécher n'est justement pas liée au lieu :

« Toutefois ce que nous disons touchant les prières & saintes pensées en la solitude souffre des exceptions. Car il y a tel qui se retire en la solitude pour fuir le monde, qui porte le monde avec soy. Le diable a reconnu que le desert estoit le lieu le plus propre à la tentation, ayant choisi le desert pour tenter Jesus Christ. Loth qui avoit vescu saintement parmi les Sodomites, est tombé en inceste & en yvrongnerie en une montagne desert. En un lieu solitaire les esprits debiles & malfaits se paissent de meditations creuses, & conçoivent aisément un orgueil, pource qu'ils ne voyent personne meilleur qu'eux. Par une vie solitaire ils s'ostent à eux mesmes le moyen d'edifier leur prochains par œuvre & par parole. L'homme craignant Dieu peut s'entretenir de saintes pensées parmi les foule : & estre seul parmi la multitude. Mais l'homme vicieux quand il est seul est fort mal accompagné. Fust-il perché en un hermitage au plus haut des Alpes, Satan le sçaura bien trouver en ce desert »⁵⁴.

⁵³ A. Walsham, *The reformation of the landscape*, op. cit., p. 49.

⁵⁴ *Sixieme Decade de sermons. Par Pierre du Moulin. Ministre de la Parole de Dieu à Sedan, & Professeur en Theologie*, A Genève, Pour Jacques & Pierre Chouët, 1647, p. 60.

Dans cet extrait d'un sermon, du Moulin fait allusion à la Grande Chartreuse : choisi pour son retrait, son accessibilité limitée et son côté plutôt caché, le lieu marque clairement une rupture avec le monde et constitue une sorte de porte d'entrée du sacré. Le caractère extraordinaire du lieu permettrait de « mesurer l'héroïsme d'une communauté religieuse vivant dans un milieu naturel aussi hostile »⁵⁵. La Grande Chartreuse répond de ce fait aux caractéristiques premières des images de désert façonnées durant le Moyen Âge et valorisées par la suite par l'Église catholique romaine. Du Moulin insiste bien sur le fait que la solitude n'empêche pas de commettre des péchés, se positionnant alors fermement contre les anachorètes, contre les moines, contre tous ceux qui cherchent la sainteté en s'exilant. Inutile de partir, de se marginaliser : la retraite n'est plus synonyme de sainteté et de vie pieuse. L'auteur rappelle par ces mots l'un des premiers combats de la Réforme, celui qui s'oppose radicalement aux vœux monastiques et à la croyance de ces hommes d'être parmi les meilleurs chrétiens, se soumettant à des règles que du Moulin, comme nombreux autres théologiens protestants, considère sans fondements, et pire encore, faisant preuve d'orgueil et de vénalité⁵⁶. Les théologiens réformés reprochent donc à l'Église catholique cet ancrage précis. Nous retrouvons ce trait dans la controverse concernant les lieux où se trouvent des sanctuaires attirant des pèlerins. Dieu étant partout, il n'y a de fait aucune raison de privilégier certains lieux plus que d'autres : au contraire, adorer Dieu, c'est se recentrer et chercher la foi et la vérité en soi-même, plutôt qu'ailleurs. Guillaume Farel (1489-1565) déjà en 1529 enjoint à adorer Dieu ainsi : « Ne le cherchant çà ne là, ne en la montaigne, ne en Jérusalem, ne en lieu que ce soit : mais en esperit et vérité »⁵⁷. Calvin soutient la même problématique, par la suite, sous forme de question rhétorique : « Pourquoi prennent-ilz tant de peine à faire pelerinage pour visiter les ydoles dont ilz ont les semblables en leurs maisons ? »⁵⁸

⁵⁵ E.-A. Pépy, « Paysages du désert : scénographies du sacré à la Grande-Chartreuse, XVIIe-XVIIIe siècles », art cit, p. 162.

⁵⁶ Voir à ce sujet les écrits très révélateurs de Luther dans Marc Lienhard et Matthieu Arnold (eds.), *Oeuvres (Martin Luther)*, Paris, Gallimard, 1999 ; Martin Luther, « Jugements sur les vœux monastiques » dans *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 893 et ss ; Martin Luther, « De la liberté du chrétien » dans *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 841 et ss.

⁵⁷ Cité dans Matthias Krieg, *Das unsichtbare Bild : die Ästhetik des Bildverbots ; [anlässlich der Ausstellung « Das Unsichtbare Bild. Die Ästhetik des Bildverbotes » in den Kirchen von Zürich-Predigern ... Oberwinterthur, 30. Mai bis 15. Juli 2005 ; ein Projekt von « Bild und Gesellschaft » im Auftrag der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich]*, Zürich, Theologischer Verlag, 2005, p. 96.

⁵⁸ Chapitre III dans J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne (1541)*, éd. par Olivier Millet, op. cit., p. 422.

Ces compréhensions divergentes des paysages naturels expliquent alors que le regard porté sur un lieu est chargé de représentations, d'interprétations exégétiques, de sermons : l'observateur de la nature aux XVI^e et XVII^e siècles ne pose un regard, sur ce qui l'entoure, ni neutre ni objectif.

Ces théories théologiques montrent bien l'acception duale du paysage qui se cristallise au moment de la Réforme. Peut-on retrouver les traces de cette nouvelle vision paysagère dans les représentations qui mettent en jeu la nature ? Y a-t-il une confessionnalisation du regard des peintres sur la nature ?

3. Une controverse ? la représentation du paysage

La Terre, dès son commencement divin ou lorsque son aspect se modifie, après le Déluge par exemple – Genèse 7 et 8 –, est création de Dieu ; le fait est accepté et reconnu par tous les chrétiens. L'artiste, qui transpose le paysage en peinture, se place alors comme créateur, recréateur parfois d'un paysage, d'une nature, puisqu'il se les approprie, les transforme, les repense pour ses besoins et pour ceux de l'œuvre, du message à transmettre, des visées du tableau. Et dans ce cas, devient-il dans une certaine mesure un nouveau Dieu ? Ou usurpe-t-il purement la place du Créateur ? Est-il possible de faire une analogie entre l'artiste et Dieu ? Entre peinture, paysage et création ? Les religions du Livre se sont emparées de ces interrogations, auxquelles elles ont parfois donné des réponses radicales, comme dans les Hadiths qui mettent au défi les artistes, usurpateurs de la gloire de Dieu, de donner la vie à un grain de blé ou à une simple fourmi⁵⁹.

Les théologiens réformés et catholiques de l'époque moderne se sont donc nécessairement penchés à leur tour sur la complexe question des images, à la fois pour des raisons théologiques, mais aussi parce que les images changeaient alors profondément. Avec le nouveau regard porté sur celles-ci, en tant qu'œuvre d'art et objets esthétiques et non plus uniquement comme objet culturel⁶⁰, les perceptions évoluent : l'image peut devenir objet de contemplation et entretenir avec celui qui la regarde un

⁵⁹ Al-Bukhârî, exégète musulman du IX^e siècle : « Qu'ils essaient donc de créer un grain de blé ! Qu'ils essaient donc de créer une fourmi ! », *Libâs*, 90.

⁶⁰ Voir à ce sujet le développement d'Olivier Christin, « Du culte chrétien au culte de l'art : la transformation du statut de l'image (XV^e - XVIII^e siècles) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2002, n° 49-3, p. 176-194.

nouveau dialogue. Selon Calvin, les artistes reçoivent ce don de Dieu, ce qui leur permet de parler du Créateur, non seulement avec des mots, mais aussi avec des formes et des couleurs⁶¹ : « l'art de peindre et de tailler sont dons de Dieu, je requiers que l'usage en soit gardé pur et légitime »⁶², c'est-à-dire que les arts parlent de Dieu et enrichissent la pensée du théologien à ce sujet ; ainsi une différence radicale s'opère entre image et idole. Avant lui, Ulrich Zwingli (1484-1531) confirme que les images, celles de nature historique, sont autorisées : « Si quelqu'un les possède, de par son histoire, en dehors de temples et sans adoration, on peut les tolérer. Mais si l'on commence à se prosterner devant elles ou à les vénérer, alors il ne faut les tolérer nulle part sur Terre : car alors, les images deviennent immédiatement le support de l'idolâtrie, si ce n'est l'idolâtrie même »⁶³. D'ailleurs, Alexandra Walsham considère les attaques protestantes sur les images comme une injonction à reporter son attention sur la nature, là où la marque de Dieu est la plus visible et la plus « naturelle », immédiate, plus que sur des gravures, peintures ou encore sur des statues⁶⁴. On en apprend plus sur Dieu en observant la nature, en évitant de s'y complaire et de s'y perdre, que dans les travaux des artistes qui veulent imiter le Créateur et ne réussissent qu'à produire des idoles. Dieu est admirable dans sa création – et dans l'homme fait à son image – et non dans les créations de ses créatures, ces images artificielles faites de main d'homme. Calvin, opposé au culte des images et même à la simple représentation des figures célestes, n'accepte « qu'on ne peigne et qu'on ne taille que les choses qu'on voit à l'œil »⁶⁵. Or pour rendre explicite ce qu'il autorise par-là, il précise « quant à ce qui est licite de peindre ou graver, il y a les histoires pour en avoir un mémorial, ou bien figures, ou médailles de bêtes, ou villes ou pays »⁶⁶. La peinture de paysage – urbain, rural, naturel – est donc bien licite aux yeux du réformateur

⁶¹ Jérôme Cottin, « Métaphores du beau et signes visuels dans la pensée de Calvin », *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, 2011, Numéro spécial : « Calvin et les arts », p. 15-36.

⁶² Cité par Jérôme Cottin, *Le regard et la parole : une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 294.

⁶³ Cité dans M. Krieg, *Das unsichtbare Bild : die Ästhetik des Bilderverbots*, op. cit., p. 94 : « Wo sy in geschichteswyss ieman hette one anleytung der eerenbietung usserthlab den templen, möchte geduldet werden. So ferr aber man sich anhuobe davor bucken und eer enbieten, sind sy nienen uff dem erdrich ze dulden ; denn sy kurtzlich (sofort) ein hilf der abgöttery sind oder die abgöttery gar ». D'après Nils Büttner, « les protestants qui ne suivaient pas la doctrine de Calvin pensaient que les tableaux d'histoire pouvaient contribuer, aussi bien que les œuvres de genre ou les portraits, à instruire le spectateur sur les choses divines, et il en allait pareillement des représentations d'animaux ou de paysage » : N. Büttner, *L'art des paysages*, op. cit., p. 189.

⁶⁴ A. Walsham, *The reformation of the landscape*, op. cit., p. 79 et ss.

⁶⁵ Cité par Olivier Christin, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Les Éd. de Minuit, 1991, p. 40-41.

⁶⁶ *Ibid.*

et une longue tradition a vu dans les réformes, non un frein au développement des arts figuratifs, mais une incitation au renouvellement des formes et des thèmes qui allait se concrétiser notamment dans l'art hollandais, dans l'essor de la nature morte et du paysage⁶⁷.

Certes, on sait aujourd'hui qu'il faut se garder de tels raccourcis, qui résument un peu abruptement les transformations artistiques des XVI^e et XVII^e siècles. Mais ils ont le mérite de nous rappeler que l'on ne peut pas opposer un catholicisme saturé d'images de toutes sortes et un protestantisme absolument iconophobe, et surtout de montrer que des images au sujet en apparence profane – un pays, une bête, une ville, un portrait – pouvaient contenir des enjeux confessionnels considérables. Le paysage, le regard porté sur lui, la manière de le décrire dans les textes ou de le reproduire dans les images, étaient de ce fait terrains de conflits confessionnels possibles, enjeux de luttes et de combats d'interprétation.

Calvin, comme ses prédécesseurs Luther et Zwingli, ne rejette pas totalement les images, à condition évidemment, on l'a dit, qu'elles ne soient pas du registre des idoles et que l'observateur puisse faire la différence entre la représentation et l'objet représenté. La nature est alors « un ensemble de signes renvoyant à Dieu »⁶⁸ qu'il est nécessaire, voire indispensable, d'interpréter par le moyen des Écritures. Calvin n'est pas le seul à penser qu'il est possible de représenter, par la peinture et les arts, la création, en particulier dans la vision offerte par la Genèse. Celle-ci offre un paysage plein de signes de la présence divine et des bienfaits du Créateur. En effet, le monde est créé comme un paysage parfait et naturel, par le Créateur qui, nous rappelle la Genèse (1:10, 1:18, 1:21, 1:25), « vit que cela était bon »⁶⁹ et fut satisfait de son œuvre.

La peinture de paysage évolue tout au long des XVI^e et XVII^e siècles. Le cas des artistes hollandais a été bien traité et peut servir de point de départ. L'art de peindre les paysages change au début du XVII^e siècle et la peinture propose des paysages plus « réalistes », comme s'ils étaient basés sur des observations directes de la nature et non

⁶⁷ Voir notamment Werner Hofmann (ed.), *Luther und die Folgen für die Kunst : Hamburger Kunsthalle [11. November 1983 - 8. Januar 1984]*, München, Prestel, 1983, 685 p.

⁶⁸ J. Cottin, « Métaphores du beau et signes visuels dans la pensée de Calvin », art cit, p. 24.

⁶⁹ Après avoir créé l'homme, le jugement s'améliore : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et voici, cela était très bon » (nous soulignons), Genèse, 1:31.

plus des allégories ou de simples décors⁷⁰. Cette évolution traduit, selon certains historiens d'art, un nouvel intérêt pour une nature sécularisée, alors que d'autres mettent en évidence l'influence religieuse calviniste ; l'historiographie s'est penchée sur la question du rôle des influences théologiques et morales sur la peinture « naturaliste », « réaliste » qui émerge dans l'art hollandais durant le premier tiers du XVII^e siècle⁷¹. Celle-ci suggère que l'intérêt de peindre un paysage naturel découle de l'interprétation de la nature comme livre divin, comme lieu où se reflètent la grâce et les bienfaits de Dieu. L'ambition artistique s'explique par la volonté de montrer et de représenter la nature comme création parfaite et divine. Les paysages peints rendent un monde qui semble donc « naturel », dans le sens d'un endroit simple, où l'homme doit se sentir chez lui, à la maison, un lieu qui lui permette de rendre grâce à Dieu⁷². La peinture sert de miroir à la création divine. Il est alors cohérent que la peinture, comme les autres formes d'art, soit considérée comme un don qui se devait d'être « utile » et dont les auteurs, parfois par ailleurs anonymes, ne font que jouer un modeste rôle dans la promotion de la grâce divine⁷³. Sans cesse, il s'agit de scruter le monde physique et naturel en même temps que de procéder à une introspection de l'âme, où partout, la présence de Dieu se trouve⁷⁴. Ce sont donc surtout des paysages positifs, de bienfaits, de grâces qui sont représentés, même si l'on trouve des représentations de paysages naturels plus sombres, où l'homme doit se frayer un chemin dans un monde de péchés.

Les artistes, peintres, graveurs, sculpteurs, qui dessinent et peignent ces paysages naturels sont aussi catholiques que protestants, selon les recherches de R. L. Falkenburg⁷⁵, qui note également une répartition équitable entre les confessions parmi les clients et acheteurs d'œuvres d'art : ceux-ci achètent autant auprès d'une confession que de l'autre.

⁷⁰ N. Büttner, *L'art des paysages*, op. cit., p. 3 en particulier ; par la suite, l'auteur note : « ce regard réaliste que les peintres néerlandais posaient sur leur environnement immédiat favorisa également au XVII^e siècle une nouvelle floraison des vues urbaines », p. 212.

⁷¹ Pour une bonne compréhension du débat parmi les historiens d'art, voir Wayne E. Franits (ed.), *Looking at seventeenth-century Dutch art : realism reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 274 p ; voir également la synthèse de B. Bakker, *Landscape and religion from Van Eyck to Rembrandt*, op. cit.

⁷² William A. Dyrness, *Reformed theology and visual culture : the Protestant imagination from Calvin to Edwards*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 192.

⁷³ *Ibid.*, p. 191.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 212.

⁷⁵ Reindert L. Falkenburg, « Calvinism and the Emergence of Dutch Seventeenth-Century Landscape Art - A Critical Evaluation » dans *Seeing beyond the word : visual arts and the Calvinist tradition*, Grand Rapids, Mich, W.B. Eerdmans, 1999, p. 357 et ss.

De ce fait, il semble donc que ce nouveau genre d'art, cette peinture de paysage proposée par les artistes hollandais du XVII^e siècle ne peut être réduit aux convictions religieuses de l'artiste. Mais qu'en est-il justement des acheteurs ? Grâce à l'immense base de données compilée par John Michael Montias⁷⁶, nous avons accès aux inventaires de possessions et collections de biens et d'œuvres d'art des habitants d'Amsterdam au XVII^e siècle. L'étude de J. M. Montias à ce sujet est d'une grande richesse et dévoile toute la complexité de la question des sujets d'œuvres d'art, de la possession de biens, d'images, de peintures, que les sujets soient à caractère religieux ou non. En effectuant des recherches sur cette base, nous constatons de grandes différences entre collectionneurs de confession catholique et protestante quant aux sujets des peintures et des œuvres d'art qu'ils possèdent. Les propriétaires d'œuvres représentant des paysages – il s'agit principalement de peintures, mais aussi de dessins – sont, parmi la couche la plus riche de la population, majoritairement protestants : 73 contre 24 catholiques⁷⁷. Cet écart diminue lentement au fil du XVII^e siècle, durant lequel la part d'œuvre d'art représentant des paysages ne cesse d'augmenter : de 40% entre 1620-1649, elle passe à 53% pour la période 1650-1679⁷⁸. La question se pose donc de savoir pourquoi les protestants semblent apprécier davantage et posséder plus de peintures de paysage. D'après R. L. Falkenburg, la vision calviniste de la nature comme second livre de Dieu joue un rôle non négligeable⁷⁹ ; il souligne l'ouverture d'esprit des hommes de confession calviniste envers ce nouveau genre pictural, contrairement aux catholiques, à première vue plus circonspects quant aux représentations traditionnelles à acquérir et à posséder chez soi. Cela se vérifie d'ailleurs par la place accordée aux objets d'art représentant des sujets religieux : la part de sujets, dans les collections, tirés du Nouveau Testament s'élève à 71% chez les collectionneurs catholiques, contre 43% chez les protestants, pour la période 1620-1649, contre par exemple 15% et 48% respectivement pour des sujets concernant des récits de l'Ancien Testament. Suivant la tendance d'augmentation de biens représentant des paysages, les chiffres s'élèvent ensuite à 67% chez les catholiques et

⁷⁶ <http://research.frick.org/montias/home.php>.

⁷⁷ <http://research.frick.org/montias/home.php>, type de peinture « landscape » et confession des propriétaires : recherche effectuée le 07.02.2016.

⁷⁸ John Michael Montias, « Works of Art in Seventeenth-Century Amsterdam. An analysis of subjects and attributions » dans *Art in History, History in Art. Studies in seventeenth-century Dutch culture*, Santa Monica, The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1991, p. 331-372, tableau no 2 en annexe, p. 350-351.

⁷⁹ R.L. Falkenburg, « Calvinism and the Emergence of Dutch Seventeenth-Century Landscape Art - A Critical Evaluation », art cit, p. 360.

38% parmi les protestants, d'œuvres d'art ayant des sujets tirés du Nouveau Testament⁸⁰. Conservant une part importante dans les collections, la part de sujets religieux s'efface peu à peu devant d'autres sujets, et parmi ceux-ci, le paysage naturel. Ce dernier perdure dans les représentations de scènes religieuses, parallèlement à son accession comme sujet principal de représentation durant tout le XVII^e siècle.

Difficile de généraliser à partir d'une enquête aussi circonscrite ; cependant certaines lignes se dégagent clairement : les protestants semblent porter une attention plus prononcée pour la représentation de paysages naturels et de la nature, à condition que cette nature soit vierge de toute sacralité générée par les hommes – tels que les protestants comprennent les miracles par exemple – afin d'offrir aux hommes un message divin pur, clair. De leur côté, les catholiques, partant du fait que le paysage naturel est lieu de sacralité et attachant donc une importance toute particulière à certains lieux plus propices aux interventions divines et aux miracles, tendent alors à préférer des représentations tirées du Nouveau Testament, dans lesquels il n'est pas exclu que la nature devienne porteur du message biblique. Le paysage naturel joue donc le rôle que les confessions lui octroient suite à la fracture confessionnelle : pour les catholiques, il est rechargé de sacralité, pour les protestants, il est porteur de message divin.

La littérature dévotionnelle fait d'ailleurs appel aux métaphores paysagères pour tisser des liens entre foi et montagne, entre nature et perfection divine, entre cheminement humain et paysage idéalisé. Guillaume de Saluste (1544-1590), devenu seigneur du Bartas suite au décès de son père en 1566, poète et écrivain français puis ambassadeur en Écosse, a rédigé, parmi ses œuvres les plus connues, *La Semaine ou Création du monde* (1581), poème encyclopédique dans lequel l'auteur glorifie Dieu par une lecture poétique du monde, et *La Seconde Semaine* (1584), prolongement de la première semaine de création du monde. Dans son analyse de la Genèse, et plus précisément du septième jour, il note :

⁸⁰ J.M. Montias, « Works of Art in Seventeenth-Century Amsterdam. An analysis of subjects and attributions », art cit, p. 338 et également les tableaux comparatifs en annexe, p. 356-359. Olivier Christin fait le même constat à Metz au XVII^e siècle, où 61% des tableaux que possèdent les catholiques ont un sujet religieux, contre 27% chez les collectionneurs protestants : O. Christin, « Du culte chrétien au culte de l'art : la transformation du statut de l'image (XV^e - XVIII^e siècles) », art cit, p. 188.

« En ce septiesme & dernier iour le Poëte [poète inconnu auquel l'auteur fait référence dans son ouvrage] explique ce que dit Moyse au commencement du 2. chapitre de Genese, que Dieu ayant fait en singuliere perfection toutes les œuvres, se reposa au septiesme iour, le benit & le sanctifia. Pour cet effet il [le poète inconnu] commence son discours par une elegante description d'un beau paysage, qui tient arrestez les yeux du peintre qui l'a commencé & parachevé »⁸¹.

Suite aux six jours de création, Dieu se repose et aurait donc sous les yeux le résultat de sa semaine de création, s'apparentant ainsi à un paysage, digne du meilleur des peintres, artistes, créateurs. Ainsi, le poète ou le peintre n'est pas un nouveau créateur, mais ne fait que reproduire, à son niveau, avec ses qualités d'artiste humain, ce que le Créateur a produit et ce qu'il aurait imaginé et conçu comme monde naturel, d'après les textes de la Genèse. L'analogie artiste-Dieu est proche, mais incomplète ; Guillaume de Saluste valorise alors le travail du poète, de l'artiste en général, qui a les moyens de proposer un paysage digne de la création, digne de Dieu, représentant son œuvre dans un tableau ou un poème. La création est reprise par le peintre qui met en images le texte de la Genèse et représente alors la création telle qu'il l'entend, au plus proche de la vérité biblique. Il ne tombe pas dans une analogie qui serait alors troublante : la distinction entre le Créateur divin et le créateur (reproducteur) humain est claire et la limite infranchissable.

Le paysage est digne de peinture, digne des artistes, mais il est en premier lieu dessiné, pensé et conçu par le Créateur, ce qui soulève des problèmes de représentations, de descriptions, picturales et littéraires. Y a-t-il à craindre une trop grande liberté prise par les artistes vis-à-vis du paysage créé par Dieu ? Les artistes ne sont-ils que de pâles imitateurs d'une création qui les dépasse ?

Pierre le Charron (ou simplement Pierre Charron, 1541-1603) a une opinion bien tranchée à ce propos. Théologien, philosophe, orateur, moraliste, il fut, entre autres, prédicateur de Marguerite de Navarre et grand ami de Montaigne. Dans son *Traité des Trois Vérités* (1594), il expose celle de l'existence de Dieu et les vérités du Christianisme et du Catholicisme et campe sur une position plus ferme concernant la place de l'artiste

⁸¹ *Les oeuvres de G. de Saluste, Sr. Du Bartas, reveües, corrigees, augmentees de nouveaux commentaires. Annotations en marge et embellie de figures sur tous les jours de la sepmaine. Plus a esté adiousté la premiere et seconde partie de la suite, avecq l'argument General et Amplex sommaires au commencement de chacun livre par S. G. S, Dernière édition., A Paris, chez Jean de Bordeaux, 1611, p. 311.*

par rapport à Dieu. Les vérités de l'Église catholique romaine s'accordent à montrer que la demeure principale, l'église, est plus qu'un bâtiment, c'est la maison mère à laquelle se rattachent – ou devraient se rattacher – tous les croyants :

« son Eglise, sa maison bien-aymee, son sanctuaire, le domicile de ses graces & benedictions, l'escole de vérité, le reservoir de tout bien, laquelle est plus chere à Dieu que tout le reste du monde estans toutes autres choses faictes pour elle. Tout ainsi qu'un peintre, qui a un dessein, & veut par quelque bel ouvrage monstrier ce qu'il sçait faire, & acquerir honneur, ayant dressé & appresté son tableau il tire au milieu d'iceluy, & pourtrait de ce qu'il a desseigné, remplissant le reste vuide de nuages, paysages, crottesques, & autres fantaisies à plaisir, qui apportent quelque lustre & beauté accessoire à l'ouvrage, mais qui ne sont rien du dessein principal du maistre. Aussi Dieu, quand il luy a pleu se produire au dehors de soy, & comme sortir hors de l'abysme infiny de sa Majesté, pour se mettre en veuë, & ouvrer le monde, son dessein principal n'a pas esté de faire un Soleil, une Lune, une mer (que luy sert ou importe cela ?), mais une Eglise, c'est à dire une republique ou societé grande de Gens portans sa marque [...] »⁸².

Il est évident ici que Charron refuse l'analogie entre artiste et Dieu et oppose création naturelle, divine, et création artificielle, humaine. Charron ne plaide pas pour le peintre, qui s'essaie à la création réservée à Dieu. Défavorable envers l'artiste, l'auteur plaide au contraire pour la grandeur de Dieu dans la création et en particulier dans l'élaboration de son Église. Il désapprouve les aspects superficiels de la peinture qui s'éloignent des véritables desseins de la religion et ne font que détourner le croyant de la maison de Dieu. Ainsi le paysage n'est-il que distraction, empêchant de saisir l'essentiel de la religion, de la foi et de Dieu. La contemplation mène à la rêverie et égare le croyant, le détournant même des saintes Écritures et de la Parole de Dieu. Le paysage n'est digne que d'une peinture éloignée des aspects fondamentaux de la vie et de la foi, et ne peut être que le fait d'artistes humains et inférieurs, et n'ayant alors aucune valeur. La question que pose Charron, « que luy sert ou importe cela ? », même entre parenthèses, a toute son importance et rappelle clairement que le paysage n'est que décor extérieur et que Dieu n'en a pas fait le centre de la foi. De ce fait, l'artiste n'a pas à y donner plus de valeur

⁸² *Les Trois Veritez contre tous Athees, Idolatres, Juifs, Mahumetans, Heretiques, & Schismatiques. Le tout traicté en trois livres. Avec l'Indice des principales matieres. Seconde Edition reveüe, corrigee, & de beaucoup augmentée, avec un advertissement & bref examen sur la responce faicte à sa troisieme Verité, de nouveau imprimée à la Rochelle. Par M. Pierre le Charron Parisien, A Lyon, Par Jean Didier à l'Enseigne du Rosier, 1596, p. 209-210.*

qu'il n'en a, et encore moins le fidèle qui y chercherait des réponses ou des preuves du message divin.

Pourtant, il semblerait que ce soient justement des paysages, même quelconques, qui servent d'espaces de sacralité et de preuves de la création divine. Le R.P. Dorothée de Saint-René, déjà mentionné, propose dans son *Commentaire* un chapitre qu'il intitule « Paysages representans les beautez de la solitude sainte » ; le lecteur averti doit s'attendre à « des peintures, où le Saint & l'agreable ne seront point separez. [...] la galerie, où i'ay placé mes tableaux, est longue »⁸³. L'utilisation du terme paysage pour introduire des tableaux, comprenant un aspect scénique, voire théâtralisé, est facilitée par l'environnement champêtre, ou complètement retiré, des aventures des ermites et autres saints, où se déroulent les histoires narrées par Saint-René. En effet, soit qu'ils se trouvent au bord d'un lac ou au fond d'une forêt⁸⁴, ces personnages ont tous vécu et sont morts en odeur de sainteté, dans des paysages propices à celle-ci. Les paysages proposés ne sont pas peints en tant que tels, mais décrits par des mots, permettant de créer une situation, un décor favorable aux aventures des personnages. Les descriptions des lieux naturels n'ont alors pour objectif que de fournir un cadre adéquat pour atteindre un idéal de dévotion, de ferveur et de croyances. Il ne s'agit pas à proprement parler de représenter la création, mais de proposer un paysage renvoyant à une multitude de signes qui rendent visible la présence divine et inspiratrice de sainteté, de vocation, d'interprétation de la parole de Dieu.

Conclusion

La vision de la nature est modelée par les croyances religieuses et le monde est un livre immense, recelant quelques-uns des secrets de la création et du Créateur. Tout cela fait du paysage une énigme, un grand livre des mystères. Le texte fondamental qui crée la grille d'interprétation est la Bible. Elle fournit un cadre de perceptions, un ressenti qui implique de voir, d'observer, de comprendre un lieu dans sa relation à la religion, à Dieu,

⁸³ *Commentaire théologique, historique et moral, sur les livres des Roys et de l'Apocalypse, où sont découvertes les grandeurs des saints prophètes, Élie et Elisée, composé par le R. P. Dorothée de Saint-René*, Paris, J. Julien, 1655, p. 950 et ss.

⁸⁴ L'un se retire définitivement dans la forêt noire, après une journée de pêche au bord d'un lac ; un autre s'isole dans un ermitage sur une montagne, etc. : *Ibid.*, p. 951-1016.

aux cultes et rituels qui peuvent y être associés. Les hommes de la première modernité voient les paysages avec les yeux des protagonistes de la Bible.

Partant de la Bible, catholiques et protestants partagent un certain nombre de conceptions : la nature est la création de Dieu, elle révèle sa puissance et est peuplée de signes qui font voir la volonté de Dieu. L'importance de relier la nature et le paysage au message biblique est essentielle pour légitimer la représentation et l'interprétation de la présence de Dieu dans l'environnement naturel. Les paysages terrestres s'expliquent par la Bible et à travers certains événements comme le Déluge qui, on l'a vu, était considéré comme élément décisif pour expliquer la configuration de la Terre. Quatre paysages majeurs sont inspirés de la Bible : le paradis, qui apparaît dans la Genèse, le désert que l'on a vu, le jardin du cantique des cantiques, et enfin la Jérusalem Céleste, d'après la vision apocalyptique selon saint Jean⁸⁵. Ceux-ci ont influencé les hommes et leur perception des paysages naturels et ont nourri des représentations de lieux et d'espaces, propices à l'affermissement de la foi et à la présence de Dieu.

Les difficultés d'appréciation et de compréhension de la valeur religieuse de la nature, qui apparaissent au temps des réformes, signalent clairement que les termes, sur lesquels les hommes semblaient être d'accord, prennent un autre sens, une valeur symbolique différente dans les confrontations religieuses. La Réforme pousse les chrétiens sur des chemins différents. Protestants et catholiques n'accordent donc pas autant d'importance aux éléments du paysage naturel. Des différences apparaissent : pour les protestants, tous les lieux se valent. Tandis que pour les catholiques, il y a une inégalité des lieux. La nature offre des espaces propices à une sacralité, implantée à certains endroits extrêmement précis. Certains, comme les déserts, favorisent la piété et sont des lieux idoine pour fonder des ermitages, des couvents ou des monastères.

Ces différences de conceptions génèrent logiquement des pratiques divergentes face au paysage et à sa représentation. Il semble parfois possible de représenter la nature, telle que conçue par Dieu, tout en gardant une certaine distance, qui fait que l'artiste ne devient

⁸⁵ O. Cist. Frère Jean-Baptiste, « Paysage intérieur d'eschatologie chrétienne hier, aujourd'hui, après-demain : l'utopie monastique d'après l'architecture cistercienne à la symbolique du cloître » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 123-131.

jamais un nouveau créateur. Il ne fait que reproduire, ou tenter de reproduire, un paysage naturel digne de la création divine et donc d'admiration. Mais à trop regarder la nature, il est possible de perdre de vue l'essentiel : le message divin peut se trouver dans le paysage et les éléments naturels formant celui-ci, mais la contemplation mène aux chimères, aux illusions et aux péchés. Il s'agit alors de trouver un juste milieu entre appréciations de la nature, représentations de celle-ci comme paysage digne de la création divine et recentrement de la foi et des croyances. Aussi ténus et complexes soient-ils, ces liens entre nature et religion, qui mériteraient un approfondissement analytique sous l'angle théologique et exégétique complet, expliquent que le paysage ne peut être vu à l'époque moderne sans y imprimer des grilles de lecture confessionnelles.

Ces éléments de réflexion sur la nature et la religion sont autant de marques de transformations et d'évolutions des sensibilités au paysage du point de vue confessionnel. La littérature dévotionnelle, exégétique, théologique a amené une modification des discours qui ont forcément influencé des perceptions. Il ne s'agit pourtant pas de proposer un schéma unilatéral : certes, les discours théologiques ont fait évoluer des perceptions, mais l'inverse a pu avoir lieu. Les spectateurs, observateurs, cosmographes, cartographes, qui regardent et observent un paysage, le font avec des représentations préconçues, implantées dans l'esprit de tous, forgées par des sermons, des lectures, des morales, des images, tirés, inspirés de la Bible. Ces hommes rendent à leur tour des descriptions de la nature et du paysage, alimentant souvent ces mêmes représentations sans y apporter de changement fondamental.

Si la nature est un bon objet pour appréhender les tensions à l'œuvre dans les représentations par les contemporains de la Réforme de leur environnement, il est néanmoins nécessaire d'étendre ces réflexions au paysage dans son entièreté. La rupture de la Réforme s'incarne dans le paysage : nous passons alors d'une vision chrétienne et unique de l'espace à un paysage catholique et donc confessionnalisé. Les hommes et les femmes catholiques installent dans le paysage leur nouvelle vision. Commencent alors à apparaître d'autres usages de l'espace qui imprègnent la vie quotidienne, les représentations des individus et leur identité confessionnelle. Fribourg au XVI^e siècle se fait alors pour nous l'observatoire privilégié de ces « novelletés ».

DEUXIÈME PARTIE. FRIBOURG

Chapitre 3. Fribourg, une Réforme catholique

L'espace et le paysage ne sont pas de simples décors. Les ruptures religieuses du XVI^e siècle rendent caduc ce qui constituait alors des évidences, des significations jusqu'à partagées par tous les chrétiens et qui semblaient donc naturelles¹. Au cours de cette période, l'architecture des savoirs confessionnels – ceux liés à la nature et la présence de Dieu dans celle-ci par exemple – est bouleversée. Croix, processions, chapelles rurales, autant de marqueurs spatiaux qui deviennent des composantes conflictuelles d'une identité confessionnelle. Avec les réformes, les hommes mobilisent l'espace pour y investir du contenu, des significations et des symboles confessionnels. Ils y transposent des marqueurs concrets et visibles – clochers, statues, pèlerinages –, essentiels de la foi avec une intensité nécessairement accrue. Paysage et espace se font à la fois objets et outils d'affrontements. L'affirmation d'une identité confessionnelle passe par des appropriations spatiales et l'espace devient ainsi le théâtre de la mise en scène des communautés confessionnelles. Comprendre l'espace comme donnée sociale et historique permet ainsi de saisir comment les acteurs des XVI^e et XVII^e siècles ont aménagé, organisé, voire contrôlé le paysage à des fins religieuses. Comprendre l'espace implique également de comprendre son aspect de palimpseste et notre approche tâchera de faire jouer entre elles les différentes échelles².

S'appuyant sur les acquis des travaux pionniers qui ont ouvert et appliqué cette approche sur diverses régions et territoires européens³, nous proposons ici d'exploiter l'opportunité que représente Fribourg à travers l'hypothèse suivante : ce canton constitue

¹ Sur cet emploi du mot « naturel » pour qualifier ce qui semble aller de soi, voir Roland Barthes, *Oeuvres complètes*, Paris, Éd. du Seuil, 1995 t. III, p. 1183-1189.

² À propos des variations (de focale ou d'échelle) des conditions d'observation d'un objet, voir les propositions développées dans Jacques Revel (ed.), *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard : Le Seuil, 1996, 243 p.

³ Entre autres : A. Walsham, *The reformation of the landscape*, *op. cit.* ; Serge Brunet et Philippe Martin (eds.), *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015 ; Susanne Rau et Gerd Schwerhoff (eds.), *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Bölling und Galitz, 2008, 432 p ; M.-H. Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence (XVI^e - XX^e siècle)*, *op. cit.* ; F. Walter, *Les figures paysagères de la nation*, *op. cit.*

un laboratoire privilégié pour analyser une configuration particulière et significative de cette problématique, celle d'un territoire où la nouvelle foi est mise en échec et la coexistence confessionnelle rejetée. Fribourg est alors l'idéal type d'un espace travaillé par des tensions et des exigences soulevées par la nécessaire affirmation politique et spatiale d'une identité catholique renouvelée au moment de la Réforme. En effet, la fidélité à l'ancienne foi ne signifie pas l'inertie des pratiques religieuses : les catholiques doivent, même avant le Concile de Trente, repenser leur religion en fonction des nouveaux antagonismes et des nouvelles frontières confessionnelles. Comment les autorités catholiques font-elles face à cette situation inédite : protéger leur foi et empêcher la diffusion des idées nouvelles dans l'espace public ? Par leurs prétentions, leurs responsabilités telles qu'elles les percevaient, et les actions qui en découlèrent, leurs territoires à proprement parler deviennent bien le canevas d'un paysage vécu – de ce point de vue d'enjeux politico-religieux, territoire et paysage se superposent momentanément dans notre analyse.

En d'autres termes, nous nous intéresserons ici au devenir catholique de Fribourg : dans le cadre de l'Ancienne Confédération du XVI^e siècle d'abord, puis dans celui du canton lui-même et de ses décisions politiques. Puisqu'il s'agit non d'étudier des positions théoriques, mais des décisions et des applications concrètes et visibles, nous mènerons l'analyse à travers l'exemple des traités de sujétion et par conséquent des serments de fidélité et nous terminerons par un survol des protagonistes ayant œuvré en faveur de la Réforme catholique au sein du canton de Fribourg : cherchant à faire du territoire une préfiguration du *cujus regio, ejus religio*, les acteurs de cette politique de redéfinition identitaire catholique procèdent à la mise en place d'une nouvelle conscience de l'unité du territoire. Ils participent activement à la cohésion du nouveau paysage confessionnel fribourgeois.

Prendre le canton de Fribourg pour observatoire des pratiques spatiales et religieuses permet d'envisager à nouveaux frais l'histoire du paysage confessionnel qui n'a été que peu traitée par les historiens de l'Ancienne Confédération⁴. C'est pourtant passer à côté

⁴ Voir les études de Bernhard Stettler, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert : die Suche nach einem gemeinsamen Nenner*, Zürich, Menziken, [s.n.], M. Widmer-Dean, 2004, 437 p ; Thomas Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 4. korrigierte Aufl., Baden, Hier + Jetzt, 2012, 351 p ; Thomas Maissen, *Die Geburt der Republic : Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*, 2. veränderte Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 672 p ; F. Walter, *Une histoire de la Suisse*, op. cit.

d'une opportunité ; du fait de son morcellement religieux, de la rapidité de l'acceptation ou du refus de la Réforme, mais également de son système complexe d'alliances⁵, ce territoire est une étude de cas particulièrement intéressante. Le paradoxe géographique du territoire helvétique – à savoir une grande hétérogénéité des gouvernances et la concentration sur un espace restreint des cités-républiques comme Fribourg, Berne et Zurich, des cantons à *Landsgemeinde* comme Uri ou Zoug, des pays alliés comme le Valais, les Liges Grisonnes, des bailliages communs – rend impossible l'indifférence politique, économique, diplomatique à l'égard de ses voisins : l'alliance helvétique, les traités entre cantons, les accords économiques, politiques et diplomatiques, impliquent des contacts réguliers et nécessaires. À cela s'ajoutent des différences d'autonomie et de souveraineté entre les territoires. Aussi, matérialiser sa confession devient, dans le cadre de cette Ancienne Confédération complexe, indispensable.

Ce d'autant plus que les réformes protestantes y ont pris tôt racine – Zurich passe à la Réforme en 1523, Berne en 1528, Genève en 1536⁶. Les autorités civiles des territoires qui veulent s'opposer à ce basculement religieux doivent donc très vite réinventer, redéfinir le catholicisme et surtout se repositionner, afin de marquer la distinction avec l'autre. Certains cantons ne restent pas catholiques : dans une certaine mesure, ils le deviennent. Fribourg constitue un cas d'école particulièrement pertinent : il s'agit du seul canton catholique de cette région occidentale (sans prendre en compte le Valais qui n'est entré dans la Confédération qu'en 1815) encerclé par des territoires passés à la Réforme⁷, éloigné et séparé des cantons primitifs – cœur et bastion catholiques de l'Ancienne Confédération germanophone. Fribourg représente une sorte de relais catholique en dehors de la Suisse centrale et constitue bien un laboratoire de catholicisation excentré. Sa disposition, centre urbain d'un côté, espace globalement rural de l'autre, soulève d'autres questionnements liés aux enjeux confessionnels de ce territoire. La catholicité de ce canton s'est définie au fil d'une politique menée contre les progrès de la foi nouvelle et pour la réaffirmation de l'ancienne, dans un contexte complexe d'alliances, de traités,

⁵ O. Christin, *La paix de religion*, op. cit., p. 136-139.

⁶ Voir par exemple : Lee Palmer Wandel, *Voracious idols and violent hands : iconoclasm in Reformation : Zurich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 205 p ; Franz-Josef Sladeczek, « Entre destruction et conservation, l'iconoclisme de la Réforme bernoise (1528) » dans *Iconoclisme. Vie et mort de l'image médiévale*, Paris, Somogy, 2001, p. 97-103 ; *Actualité de la Réforme : vingt-quatre leçons présentées par la Faculté de théologie de l'Université de Genève à l'Auditoire de Calvin dans le cadre du 450e anniversaire de la Réformation : 1536-1986*, Genève, Labor et Fides, 1987, 328 p.

⁷ Voir carte, annexe IV.

de diplomatie confédérale et étrangère, d'intérêts, de négociations et de conciliations. Répression d'un côté, consolidation de la foi de l'autre, ces phénomènes progressent de concert et de façon plutôt précoce⁸, en ceci que la Réforme catholique a été mise en place à Fribourg bien avant l'application des décrets tridentins, associés à la Contre-Réforme.

Rejoignant les critiques émises à l'encontre du concept de confessionnalisation⁹, Judith Pollmann souligne que le renouveau du catholicisme a souvent précédé l'implantation des réformes tridentines et découle principalement de nombreuses initiatives privées, souvent laïques¹⁰. De fait, la construction, la redéfinition et le développement d'une identité religieuse, dans laquelle l'espace joue un rôle important, voire fondamental, ne peuvent être simplifiés par les thèses, récemment revisitées, de la confessionnalisation. Selon celles-ci, l'identité religieuse d'un territoire était uniquement déterminée par les décisions des autorités politiques et/ou dans le cadre d'une discipline sociale et morale imposée par les élites sur la population. Marc Venard définit la confessionnalisation « comme un processus imposé par en haut selon lequel, au moyen du catéchisme, de la liturgie, d'ordonnances multiples et d'anathèmes jetés sur les Églises adverses, les autorités ecclésiastiques et politiques ont structuré une nouvelle et spécifique religion populaire »¹¹. Il précise que sans être fausse, cette théorie est insatisfaisante. Marc Forster a explicitement montré comment celle-ci était inadéquate, en trois points : d'abord, qu'il a été possible de développer une identité confessionnelle en l'absence d'un gouvernement fort et centralisé¹² ; ensuite que deux siècles d'évolution confessionnelle ont montré que les changements locaux et populaires ont été plus importants que ceux imposés par les élites ; et enfin, que les pratiques religieuses elles-mêmes affirment la

⁸ Parmi les recherches qui ont abordé les territoires acquis de façon assez précoce à la Réforme catholique, voir Nicole Lemaitre, *Le Rouergue flamboyant : clergé et paroisses du diocèse de Rodez (1417-1563)*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, 652 p ; Pierrette Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné : évêques, fidèles et déviants (vers 1340 - vers 1530)*, Rome, École française de Rome, 1993 ; M. Venard, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au XVI^e siècle*, op. cit.

⁹ Voir note 6 du chapitre premier.

¹⁰ Judith Pollmann, « Being a Catholic in Early Modern Europe » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 166.

¹¹ M. Venard, « Piété populaire et confessionnalisation », art cit, p. 205.

¹² Par exemple dans le diocèse de Rennes, où l'application de la Réforme catholique a été moins intense, moins rapide que dans les diocèses voisins, en raison d'une hiérarchie ecclésiastique et politique absorbée par d'autres tâches et laissant de fait une certaine autonomie aux paroisses : Bruno Restif, *La révolution des paroisses : culture paroissiale et Réforme catholique en Haute-Bretagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 353.

prédominance d'initiatives populaires sur celles des élites¹³. Il s'agit là encore de veiller à garder des nuances fines car, on le verra, les changements et les évolutions ont des origines diverses et les habitudes cultuelles, rituelles, religieuses se transforment par le biais de différents facteurs, tels que la coexistence avec l'autre – aspect fondamental lorsque l'on s'intéresse au territoire de l'Ancienne Confédération – les échanges économiques et diplomatiques, la présence de minorités religieuses, l'attaque contre un rituel ou une dévotion. Il s'agit alors d'une forme de conscience populaire dans laquelle doivent être comprises les élites qui défendent certaines pratiques. D'après Marc Venard, on observe plutôt une adhésion ou non à certaines pratiques, plutôt que des initiatives pensées et coordonnées¹⁴. Il ne faut pas pour autant minimiser l'importance des conciles, des pouvoirs temporel et spirituel, c'est pourquoi il a fallu repenser la confessionnalisation comme résultante d'actions et d'acteurs multiples¹⁵. Façonnées ainsi, les communautés religieuses évoluent rarement de façon linéaire et la définition ou redéfinition d'une identité confessionnelle se fait au gré des évolutions sociales, culturelles, au niveau des individus comme de l'État¹⁶. C'est la raison qui doit nous garder de tomber dans l'excès inverse qui priverait les autorités de tout pouvoir sur la construction d'une identité territoriale et religieuse – ainsi que le font les autorités de Fribourg dont l'implication, voire l'ingérence, dans les affaires spirituelles est flagrante. Comme le résume Bertrand Forclaz, cette identité catholique, mouvante, découle de « compromis nécessaires entre normes tridentines et romaines, d'une part, réalités locales de l'autre »¹⁷. Ces réalités peuvent être celles d'un canton comme Fribourg, isolé de ses coreligionnaires et engagé dans divers traités d'alliance, nécessitant de concilier affaires politiques et affaires religieuses avec réalisme et diplomatie.

L'essentiel est donc de relever l'importance des intermédiaires religieux ou culturels, tels que les confréries et ordres religieux, tout comme celle des échanges et des conflits entre autorités, clergé et population. Certes, certaines élites ont indéniablement encouragé

¹³ Marc R. Forster, *Catholic revival in the age of the baroque : religious identity in Southwest Germany, 1550-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 13-15.

¹⁴ M. Venard, « Piété populaire et confessionnalisation », art cit, p. 205-206.

¹⁵ Andreas Holzem, « Piété, culture populaire, monde vécu : conceptualiser la pratique religieuse chrétienne » dans *Religion ou confession : un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 142.

¹⁶ Ute Lotz-Heumann, « Confessionalization » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 33-53.

¹⁷ Bertrand Forclaz, « La Suisse frontière de catholicité ? Contre-Réforme et Réforme catholique dans le Corps helvétique », *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle*, 2012, 106e année, p. 581.

le processus de confessionnalisation en optant pour une religion fidèle aux décrets tridentins et aux normes imposées par le haut clergé, mais pour la plupart, elles ne se le sont pas appropriées. Il nous faut encore franchir une étape supplémentaire : celle qui exige de dépasser le clivage entre religion populaire et religion des élites, critiqué par de nombreux historiens¹⁸. Keith P. Luria l'a clairement démontré : il n'existe pas de pratique religieuse spécifique aux élites, car nombre de personnes nobles ou bourgeoises continuent de participer aux rituels et cultes religieux dits populaires, comme les carnavals, les processions, les pèlerinages, les fêtes patronales, etc.¹⁹ Cela est particulièrement important dans l'Ancienne Confédération, où les élites sont issues de la bourgeoisie et où tout se pense sur le mode de la communauté, de la *Genossenschaft*. Ceux qui gouvernent ont donc les mêmes pratiques que la bourgeoisie. Et comme les autres fidèles, ces élites cherchent des solutions à leurs soucis auprès des sanctuaires, invoquent les saints pour demander une protection divine ou pour des guérisons miraculeuses, bref, des pratiques souvent qualifiées de superstitieuses et de populaires par les réformés. Keith P. Luria en conclut donc que la religion, en tant que phénomène culturel, transcende les classes sociales et se construit, se modifie par et s'adapte à la société dans son ensemble, élites, bourgeois, paysans, y compris le clergé lui-même²⁰.

Ces aspects vont se révéler peu à peu au cours de notre étude sur Fribourg, le canton, la ville et ses paroisses rurales : nous verrons que la définition d'une nouvelle catholicité et sa transposition dans l'espace font intervenir différents protagonistes. Ceux-ci participent à la construction d'un territoire qui se veut défenseur, voire promoteur de la religion catholique romaine, en opposition directe avec la foi réformée. Face au manque d'uniformisation de l'Ancienne Confédération, les acteurs mettent en place des stratégies – intériorisées ou spontanées – pour repenser la catholicité dans cette nouvelle configuration spatiale religieuse, caractérisée par le morcellement, par des enclaves, des exclaves, des territoires sujets ou partagés.

Il faut à présent situer Fribourg sur l'échiquier politique et confessionnel de l'Ancienne Confédération, avant de nous intéresser aux acteurs et à leurs décisions en lien avec cette nouvelle cartographie religieuse.

¹⁸ Voir par exemple l'article clé de T. Johnson, « "Everyone Should Be Like the People" : Elite and Popular Religion and the Counter Reformation », art cit.

¹⁹ K.P. Luria, « "Popular Catholicism" and the Catholic Reformation », art cit, p. 115.

²⁰ *Ibid.*, p. 115 et ss.

1. Le canton de Fribourg au sein de l'Ancienne Confédération

Le gouvernement de la république de Fribourg – rappelons que la séparation entre canton et ville n'intervient qu'en 1803²¹ – doit prendre en compte en premier lieu le complexe réseau d'alliances et de traités dans lequel le canton est engagé²². En effet, ces liens politiques ne peuvent être ignorés et impliquent devoirs et obligations envers les autres signataires. Lors du Convent de Stans de 1481, Fribourg reçoit l'autorisation de rejoindre la Confédération, mais ses droits sont plus limités que ceux des autres cantons ; elle doit par ailleurs respecter les dispositions convenues par la Charte des prêtres ou *Pfaffenbrief*²³, datant de 1370 – interdisant aux clercs de faire appel à des juridictions étrangères à la Confédération – et par le Convent de Sempach (1383)²⁴. De surcroît, l'issue de la seconde guerre de Kappel en 1531 pose les fondements juridiques des rapports entre les confessions dans l'Ancienne Confédération, qui sont définis par les termes « Paix nationale »²⁵, ou en allemand *Landfrieden*, *Landfriedensbünde*, *Landfriedensbündinisse*, ayant de fait une portée plus vaste que la simple « paix territoriale ». C'est ce traité de 1531 qui a déterminé le paysage biconfessionnel de la Suisse moderne, peu de changements étant intervenus ensuite²⁶ : Soleure choisit définitivement le catholicisme en 1532²⁷, puis Appenzell et Glaris ont plus tard consolidé

²¹ Jean-Pierre Dorand, *La ville de Fribourg de 1798 à 1814 : les municipalités sous l'Helvétique et la Médiation, une comparaison avec d'autres villes-États de Suisse*, Fribourg Suisse, Academic Press Fribourg, 2006, 599 p.

²² Sur la politique extérieure de Fribourg au XVI^e siècle, voir en particulier A. Maillard, *La politique fribourgeoise à l'époque de la réforme catholique*, op. cit. ; William Emmanuel Rappard, *Cinq siècles de sécurité collective (1291-1798) : les expériences de la Suisse sous le régime des pactes de secours mutuels*, Paris, Genève, Libr. du Recueil Sirey, 1945, 606 p ; au sujet des difficultés à concilier Réforme catholique et politique extérieure, se référer au chapitre X de Roland Ruffieux et al. (eds.), *Histoire du canton de Fribourg*, Fribourg, 1981, p. 349-378.

²³ Ferdinand Elsener, « Der eidgenössische Pfaffenbrief von 1370. Ein Beitrag zur Geschichte der geistlichen Gerichtsbarkeit », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 1978, n° 75, p. 104-180.

²⁴ Ernst Walder, *Das Stanser Verkommnis : ein Kapitel eidgenössischer Geschichte neu untersucht. Die Entstehung des Verkommnisses von Stans in den Jahren 1477 bis 1481*, Stans, Historischer Verein Nidwalden, 1994, p. 168-177.

²⁵ Malgré l'anachronisme du terme, ce dernier est ainsi utilisé chez Louis Waeber, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse - Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1959, 3e partie, n° 53, p. 297.

²⁶ Francisca Loetz et Dominik Sieber, « Vivre la religion dans la Suisse de l'époque moderne » dans *L'Europe en conflits : les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500-vers 1650*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 81-82.

²⁷ Markus Angst, « Warum Solothurn nicht reformiert wurde ? », *Solothurnische Geschichte*, 1983, n° 56, p. 5-29.

leurs positions (division du canton d'Appenzell en 1597, concordats de Glaris de 1532 et 1683). Aucune confession ne s'impose parmi tous les cantons. Dominique Sieber et Francisca Loetz soulignent à ce propos que « l'intérêt politique de la survie de la Confédération forçait ses membres à un pragmatisme dans le cadre duquel les camps confessionnels finissaient par trouver un accord »²⁸.

Pourtant, le paysage jusque-là relativement unifié et uni – dans le sens d'un corps chrétien soudé – de l'Ancienne Confédération se brise peu à peu face à une césure confessionnelle de plus en plus flagrante. Trop évidente, trop centrale dans la vie des hommes et des femmes de l'époque, comment influence-t-elle le fonctionnement politique et diplomatique de l'Ancienne Confédération ? À quel point le morcellement territorial de la confession a-t-il un impact sur les relations entre les cantons et entre Fribourg et les membres de l'Ancienne Confédération ?

Fribourg, entrée dans l'alliance depuis peu, doit désormais choisir son camp et cela se fait alors en fonction des affinités religieuses. Ce sont par conséquent les alliances confessionnelles qui semblent durant une période prendre le dessus. La réduction drastique du nombre de diètes entre le début et la fin du XVI^e siècle illustre ce changement. D'une vingtaine de diètes générales vers 1500, leur nombre passe à quelques-unes. Ces diètes fédérales, ou *Tagsatzungen*, ont été récemment étudiées par Andreas Würigler qui souligne bien l'importance de ces assemblées sur la cohésion du Corps helvétique au XVI^e siècle²⁹. Les diètes fédérales réunissaient les délégués des XIII cantons – deux par canton – et des territoires alliés, tels que les Liges grisonnes, le Pays du Valais, les cités voisines de Mulhouse et Rottweil, mais aussi Saint-Gall et Constance – disposant chacun d'un siège³⁰. Les principales tâches de la diète étaient d'organiser la gestion des possessions communes, d'arbitrer les différends entre *Orte* ou de répondre aux sollicitations des ambassades des pays voisins³¹. Ces délégués, des membres d'offices importants de leur cité, recevaient parfois leur mandat juste avant la session : aucune permanence ou durée constante fixée du mandat n'apparaît dans les textes. Les délégués

²⁸ F. Loetz et D. Sieber, « Vivre la religion dans la Suisse de l'époque moderne », art cit, p. 85.

²⁹ Andreas Würigler, *Die Tagsatzung der Eidgenossen : Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf, Bibliotheca Academica Verlag, 2013, 717 p.

³⁰ *Ibid.*, p. 170 et ss.

³¹ Fabrice Flückiger, *Dire le vrai. Une histoire de la dispute religieuse au début du XVI^e siècle*, sous la direction de M. Olivier Christin et M. René Wtzel, UNINE, Neuchâtel, 2016, p. 435 ; voir aussi Niklaus Bütikofer, « Zur Funktion und Arbeitsweise der eidgenössischen Tagsatzung zu Beginn der frühen Neuzeit », *Zeitschrift für historische Forschung*, 1986, n° 13, p. 15-41.

devaient alors respecter les instructions qui leur avait été confiées par leur gouvernement³². Ainsi, le gouvernement de Fribourg donne comme instruction à ses délégués envoyés à la diète de Soleure en 1531 de ne faire aucune concession de « nature à affaiblir la vieille foi » et d'agir d'entente avec les cinq cantons³³ - soit les cantons catholiques centraux, Uri, Schwytz, Unterwald, Zug, Lucerne³⁴. Les diètes fédérales voient donc leur nombre fondre durant le XVI^e siècle au profit de diètes séparées entre catholiques d'une part, et réformés de l'autre.

Cette césure dans la diplomatie et la politique confédérale fait ressortir une nouvelle géographie religieuse de l'Ancienne Confédération : Josias Simmler ou Simler (1530-1576)³⁵, protestant de Zurich, professeur de théologie, éditeur érudit et traducteur d'Heinrich Bullinger en latin, a rédigé un petit traité, *De Republica Helvetiorum libri duo*, qui paraît quelques jours après sa mort et qui a été traduit en français par Simon Goulart³⁶. Dans celui-ci, il décrit et explique la structure de l'Ancienne Confédération et remarque au sujet des diètes :

« Et quand à ce qui concerne le bien de toute la République, les ambassadeurs des treize Cantons font alors un corps de Conseil par fait & acomply. Or de notre temps, apres que la Suisse fut divisee en factions à cause des differens survenus en la Religion, lon a aussi institué des assemblees particulieres : tellement que les cinq Cantons de Lucerne, Uri, Suits, Undervald & Zug, qui font expresse profession de la Religion & des ceremonies de l'Eglise Romaine, & sont fort étroittement unis ensemble, par une speciale amitié (je ne say si c'est aussi par alliance) s'assemblent plus souvent que les autres Cantons, & ont comme un Conseil a part »³⁷.

³² A. Würigler, *Die Tagsatzung der Eidgenossen*, op. cit., p. 122-149.

³³ Cité par Louis Waeber, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse - Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1959, 2e partie, n° 53, p. 229.

³⁴ Peter Blickle, « Warum blieb die Innerschweiz katholisch ? », *Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz*, 1994, n° 86, p. 29-38.

³⁵ Étudiant en théologie à Bâle puis à Strasbourg, Simler devient pasteur puis professeur de théologie à Zurich ; érudit, il publie de nombreux ouvrages dont le traité *De Republica Helvetiorum libri duo*, paru posthume, qui constitue jusqu'à la fin de l'époque moderne la référence sur la structure de l'Ancienne Confédération.

³⁶ *La republique des Suisses. Comprinse en deux livres, contenans le gouvernement de Suisse, l'estat public des treize Cantons et de leurs Confederez, en general et en particulier, leurs baillages et juridictions, l'origine et les conditions de toutes leurs alliances, leurs batailles, victoires, conquestes et autres gestes memorables, depuis l'Empereur Raoul de Habsbourg jusques à Charles le Quint. Descrite en latin par Josias Simler de Zurich, et nouvellement mise en françois, par Simon Goulart*, Genève, Lausanne, Antoine Chuppin & François le Preux, 1577.

³⁷ *Ibid.*, p. 372 et ss.

Dans cette description du fonctionnement des assemblées confédérales, il est clair que les divergences confessionnelles, que les bouleversements religieux, ont eu un impact fort sur l'harmonie de l'Ancienne Confédération et sur les perceptions du territoire de celle-ci : auparavant unies et fortes, l'Ancienne Confédération, et plus particulièrement ses structures et ses institutions politiques, sont affaiblies par cette rupture et par cet éloignement spirituel des cantons catholiques d'avec les réformés. Les cantons catholiques sont « fort étroitement unis ensemble », ce qui souligne bien la séparation nette des cantons pour raisons religieuses. Ce sont donc des territoires éloignés géographiquement, voire culturellement, qui se rapprochent politiquement : le point commun, supérieur aux autres, est le partage de la même confession. Alors que jusque-là les populations partageaient une compréhension identique du territoire de l'Ancienne Confédération, celui-ci ne représente dorénavant plus l'union des forces et des peuples. Au contraire, la nouvelle cartographie confessionnelle fait se rapprocher des terres distantes au nom de la même foi et s'éloigner des voisins qui sont passés du côté réformé et donc ennemi. Franz Rudella (1528-1588), membre des différents conseils fribourgeois entre 1553 et 1587, le remarquait déjà dans sa grande chronique fribourgeoise : « *Luzern, Ure, Schwytz, Underwalden, Zug und die statt Friburg machend ein besondere puntnuss miteinander* »³⁸, en début d'année 1525, date à laquelle les cinq cantons centraux décident de rester fidèles à l'ancienne foi et signent, avec Fribourg, le concordat de croyance. On sait l'importance du sens du corps sacré pour la communauté catholique³⁹ : celle-ci est d'autant plus cruciale que la *Genossenschaft* est morcelée, déchirée par la présence de territoires passés à la Réforme qui ancrent la rupture jusque dans le paysage de l'Ancienne Confédération. La communauté, celle d'un peuple qui partage les mêmes croyances, les mêmes intérêts, les mêmes buts, les mêmes desseins n'existe plus : il y a bien d'un côté des catholiques, de l'autre des réformés, et les deux s'excluent mutuellement. Simler, en tant que protestant, insiste évidemment sur l'éloignement des cantons catholiques qui partagent une « speciale amitié », au point que l'auteur se demande – à juste titre – si cette amitié ne préfigure pas une alliance confessionnelle. Ce

³⁸ *Die Grosse Freiburger Chronik des Franz Rudella : Edition nach dem Exemplar des Staatsarchivs Freiburg*, traduit par Silvia Zehnder-Jörg, Freiburg/Schweiz, Paulusverl. : Deutscher Geschichtsforschender Verein des Kantons Freiburg, 2007, vol. 2/2, p. 557 §992 ; ceci constitue par ailleurs la première référence de l'auteur à la rupture confessionnelle.

³⁹ C.S. Dixon, « Introduction : Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe », art cit, p. 16-17 ; Judith Pollmann, « Catholics and Community in the Revolt of the Netherlands » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 183.

rapprochement confessionnel qui ne peut être transposé géographiquement parlant, du fait de l'éloignement physique des territoires entre eux (en particulier Fribourg et Soleure, par rapport aux cantons centraux), débouche sur des alliances et des assemblées séparées. Les cantons échouent à établir l'unité confessionnelle de la Confédération⁴⁰. Cependant, les diètes fédérales ne disparaissent pas pour autant, soulignant par-là l'harmonie nécessaire des cantons et de leurs alliés, malgré les différends profonds concernant les affaires religieuses.

À ces diètes séparées – les catholiques en tenaient une petite dizaine ensemble et les protestants deux à trois par année⁴¹ – s'ajoutent parallèlement les ratifications d'accords confessionnels : l'alliance entre Zurich, Berne et Saint-Gall en 1528 qui, après l'ajout de Bienne, Mulhouse, Bâle, Schaffhouse et Strasbourg en 1529, prend le nom d'Union chrétienne civile, marque un premier clivage confessionnel. Du côté catholique, un premier traité est signé entre les cinq cantons intérieurs et Fribourg, puis en 1529 avec le Pays du Valais, mais toujours sans la présence du canton de Soleure, qui est intégré dans une nouvelle version en 1533⁴². Les termes du traité sont quasiment identiques à ceux de la Ligue d'Or ou Ligue Borromée⁴³, alliance signée en 1586 entre les sept cantons catholiques. Ce traité décrète que les différentes parties vivent en harmonie, s'arbitrent en cas de litige interne, préservent la foi catholique, assurent le libre commerce entre elles, et enfin se soutiennent militairement en cas de conflit avec un tiers. Les cantons catholiques se donnent en outre le droit de s'assister et d'intervenir dans un des cantons de la Ligue si le catholicisme y est menacé. Ce type d'alliance est également contracté avec d'autres territoires catholiques, en dehors de ceux de l'Ancienne Confédération, comme l'Espagne en 1588, ou renouvelé avec d'autres alliés plus proches, comme le Pays du Valais⁴⁴. À ce propos, Josias Simler juge ainsi :

« Finalement, de notre temps, sur les grands differens qui s'esmeurent touchant les points de la religion, les ceremonies, vie & meurs du clergé, dont on demande la reformation, la Suisse estant divisee en partis contraires, Adrian Evesque de Syon, & sept

⁴⁰ W.E. Rappard, *Cinq siècles de sécurité collective (1291-1798)*, *op. cit.* en particulier le chapitre 7 : « Sécurité collective et dualisme confessionnel ».

⁴¹ *Ibid.* et surtout les chapitre 8 et 11.

⁴² Concernant ces alliances, voir Thomas A. Brady Jr., *Turning Swiss. Cities and Empire (1450-1550)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 205.

⁴³ Le nom de l'alliance provient des premières lettres du traité, écrites en caractère doré : Albert Müller, *Der Goldene Bund 1586*, Zug, Druck Kalt-Zehnder, 1965, 136 p.

⁴⁴ H. Michelet, *Le Valais : des réformes religieuses à l'avènement de république : 1517-1634*, *op. cit.*, p. 45.

dizaines de Valaisan, l'an mil cinq cens trente trois firent alliance en la ville de Fribourg avec sept Cantons qui font entiere profession de la Religion Romaine : asavoir Lucerne, Uri, Suits, Undervald, Zug, Fribourg & Soleure. En cette alliance, outre ce qui est accoutumé es autres, specialement il est accordé qu'ils s'entr'aident a maintenir la religion usitée et approuvée, asavoir celle de l'Eglise Romaine contre tous ceux qui les en voudroient priver par violence »⁴⁵.

Simler relève de façon saillante le passage sur la préservation et la défense du catholicisme : il s'agit évidemment du point sur lequel se cristallisent toutes les tensions. Ce sont en effet ces « grands differens », ces bouleversements majeurs auxquels les hommes du XVI^e siècle doivent faire face qui sont inédits, car le reste est « accoutumé ». Il n'est pas nouveau de signer une alliance pour se soutenir militairement ou pour commercer plus librement ; ça l'est, dès cette période mouvementée, de conclure une alliance pour le maintien de l'ancienne foi, et mieux encore, pour sa défense.

Préserver, défendre, affirmer la confession passent par le renforcement des alliances, dont les motifs sont donc avant tout confessionnels, rappelant néanmoins les autres obligations plus usuelles des contractants. Sans créer un territoire confessionnel uni – chose impossible étant donné, on l'a dit, le morcellement de l'Ancienne Confédération, la diversité de ses gouvernances, soit des États souverains qui ne sont pas en mesure d'imposer une décision commune à la minorité –, c'est tout un réseau d'entraide qui se met en place et qui façonne un paysage confessionnel atypique. Les voyageurs passant par le territoire de l'Ancienne Confédération, les érudits écrivant son histoire, s'émerveillent, s'étonnent de cet espace complexe⁴⁶. Les contemporains sont pleinement conscients de cette césure confessionnelle de l'Ancienne Confédération. Ainsi, Daniel l'Ermite (1584-1613)⁴⁷ reconnaît le manque d'uniformisation de l'Ancienne Confédération sur le plan religieux. Ce jeune protestant – proche de Joseph Juste Scaliger (1540-1609), philologue, historien français et réformé et d'Isaac Casaubon (1559-1614), humaniste protestant – devenu ensuite catholique, déplore ce caractère hétérogène dans une de ses lettres relatant son voyage dans l'Ancienne Confédération (1604-1605). Se

⁴⁵ *La republique des Suisses*, op. cit., p. 264-265.

⁴⁶ Alain Chardonnens (ed.), *Le canton de Fribourg d'après les récits des voyageurs : anthologie XV^e-XIX^e s.*, Genève, Presses académiques de Genève, 2016, 503 p ; plus particulièrement chez P. Reboulet et J. de Labrunne, *Voyage de Suisse*, op. cit. ; J.-B. Plantin, *Abregé de l'histoire générale de Suisse*, op. cit. ; *La republique des Suisses*, op. cit. ; *La cosmographie universelle*, op. cit.

⁴⁷ Daniel l'Ermite, faisant un voyage en Suisse au service de l'ambassadeur Méry de Vic, en profite pour rédiger un traité sur la géographie, l'histoire et les mœurs des Suisses : Daniel l'Ermite, *De Helvetorum, Raetorum, Sedunensium situ, republica, moribus*, Leyde, chez Elzévir, 1627.

présentant en fervent défenseur de l'ancienne foi, il précise donc à propos du territoire helvétique :

« Le culte n'est pas uniforme chez tous les Suisses : les uns professent l'ancienne religion, les autres, qui l'ont altérée, méprisent les saints, abolissent la mémoire des Martyrs, et portent jusques dans le service divin le goût des nouveautés, sous prétexte qu'ils sont libres. Ils ont banni de leurs temples les images, pour lesquelles ils n'ont aucun respect : ne pouvant imiter les exemples des saints, ils regardent comme superflu d'y croire et de les honorer, et ils les mettent de côté par le même esprit d'indépendance qui les a détachés de leurs princes : cependant une bonne partie de la nation persévère dans la foi et le culte des ancêtres : l'exemple du schisme de l'autre moitié les tient en garde contre des erreurs, adoptées inconsidérément et nourries par l'ignorance et le manque d'instruction »⁴⁸.

La distinction est on ne peut plus nette dans cet extrait : le territoire est morcelé par l'appartenance confessionnelle, les hommes et les femmes s'opposent de façon catégorique dans les croyances, les pratiques et les rituels confessionnels. Le rapprochement est donc celui qui se fait à un niveau spirituel, politique et diplomatique : des territoires, bien que séparés par une zone réformée et ne partageant pas la même souveraineté, s'allient pour unifier, renforcer, préserver la catholicité. Fribourg se retrouve au cœur d'un réseau d'alliances ; détachée géographiquement des cosignataires du traité catholique – Uri, Schwytz, Unterwald, Zug, Lucerne et Soleure ne sont pas des voisins directs –, la cité-république devient peu à peu un centre essentiel du catholicisme pour la région occidentale⁴⁹ de l'Ancienne Confédération, un avant-poste, une « cité assiégée », pour reprendre une expression de Jean Delumeau⁵⁰, appliquée ici à un contexte bien particulier.

L'appartenance confessionnelle suffit à garder un semblant d'unité dans l'espace de l'Ancienne Confédération mais celle-ci ne peut, on l'a dit, s'appliquer géographiquement : impossible en effet de créer un territoire uni autour de la même foi, sauf peut-être pour les cantons primitifs. De ce fait, les acteurs catholiques doivent

⁴⁸ « Lettre de Daniel l'Ermite à Ferdinand de Gonzague, fils du Duc de Mantoue, sur la situation, le gouvernement et les mœurs des Suisses, des Grisons et des Vallaisans, 1604-1605 » dans *Le Conservateur suisse, ou recueil complet des Étrennes helvétiques*, Lausanne, Chez Louis Knab, 1815, vol.7, p. 110-111.

⁴⁹ Malgré cela, il ne faudrait pas oublier que la langue officielle du gouvernement fribourgeois reste l'allemand.

⁵⁰ Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles) : une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, 485 p.

compenser leur isolement en renforçant davantage l'unité de leur propre territoire. La meilleure preuve de cette complexité qu'il y a à définir, redéfinir, construire une identité confessionnelle, à travers l'étude des espaces et des paysages confessionnalisés, se trouve peut-être être justement le canton de Fribourg.

Nous allons mener cette étude à l'échelle du canton ; la catholicisation du paysage urbain de la ville de Fribourg méritera un développement scrupuleux dans le chapitre suivant. Nous pouvons nous demander comment le territoire peut servir à renforcer l'appartenance confessionnelle et comment celle-ci participe alors de l'unité de ce même espace.

2. Politique religieuse de Fribourg : une recherche d'unité

L'une des premières réactions du gouvernement fribourgeois a été de freiner l'arrivée et l'expansion de la nouvelle foi. Les autorités politiques ont réagi dès le début des années 1520 en mettant en place une série de règlements politico-religieux. Louis Waeber, dans un article un peu daté mais toujours pertinent, s'est intéressé aux réactions du gouvernement fribourgeois au moment de la Réforme, en relevant systématiquement tous les cas de propos, d'attitudes, de faits considérés comme anticatholiques, qui apparaissent dans les procès-verbaux des Conseils⁵¹. Il relève la réactivité des autorités face à ces nouveaux problèmes soulevés par les idées réformatrices, qui apparaissent donc clairement dans les Manuels – soit la retranscription des séances du Petit-Conseil et du Conseil des Deux-Cents⁵². Toute la politique religieuse des années 1520 découle du fait suivant, très révélateur : le Conseil des Deux-Cents déclare le 22 avril 1522 « que ceux qui se sont fait luthériens, qu'ils soient punis, car le Conseil ne veut pas tolérer que cette méchante, maudite et diabolique secte prenne racine dans la cité, et c'est pour cela que mes seigneurs les conseillers ont décidé d'agir en la matière »⁵³. Cela constitue la première mention de Luther dans les procès-verbaux de Fribourg, et la réaction est on ne peut plus claire. L'expression « prendre racine » est évidemment cruciale pour les

⁵¹ L. Waeber, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », art cit.

⁵² Sur le fonctionnement politique de Fribourg sous l'Ancien Régime, voir l'introduction de J.-P. Dorand, *La ville de Fribourg de 1798 à 1814*, op. cit. ; voir aussi les pages dédiées au fonctionnement de Fribourg par J.-B. Plantin, *Abregé de l'histoire générale de Suisse*, op. cit., p. 639-647.

⁵³ « Dz welle (welche) sich lütrisch erzögen, dz di gestraft weden, dann si schlechtlich nit lyden wellen, dass die böse verfluochte tüfelsche sect also erwurze in ir statt, und darumb so haben min herren di Rät gewalt, darin zuo handeln » ; cité par Roland Ruffieux et al. (eds.), *Histoire du canton de Fribourg*, op. cit., p. 329.

questions de paysage que nous étudions : il s'agit bien d'éviter la pousse de mauvaises herbes ou de mauvaises graines dans le territoire et de le garder vierge de tout mal. On sait l'importance de l'image de l'arbre et de ses fruits dans la tradition chrétienne – celui de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Genèse 2:8-9) – et de ses fruits qui peuvent et doivent être bons pour l'homme. Ici, la crainte de voir naître et grandir de mauvaises graines, celles issues des idées réformatrices, est explicitement source d'inquiétude : il s'agit alors de tout tenter pour éviter que la « maudite et diabolique secte prenne racine ». À la suite de cette déclaration, les prêches et les sermons évangéliques, les livres hérétiques, sont interdits, en même temps que sont encouragées les dénonciations des propos et comportements suspects⁵⁴.

Toute incitation au luthéranisme, tout propos anticatholique – principalement contre la messe et le culte des saints – est consigné, réprimé, sanctionné et devient prétexte à de nouveaux avertissements⁵⁵. Le rejet des étrangers est l'un des aspects les plus radicaux des mesures prises durant les premières années 1520. Celui-ci va de pair avec les sanctions de bannissement et d'exclusion qui touchent tous les Fribourgeois coupables d'adhésion aux idées de Luther. Il est clair que ces mesures visent à réduire au silence et à l'exil les adeptes de la Réforme, à contenir la propagation des idéaux réformateurs, à ne considérer comme acceptable que le catholicisme approuvé, préservé, défini et redéfini. Surtout, il s'agit d'assainir en quelque sorte un territoire de ses « hérésies », de ses dissidents, et d'en faire un espace débarrassé des possibles entraves au salut du peuple.

Ces ordonnances, mesures et arrêtés sont donc, dès le début, extrêmement explicites quant à la position adoptée par les autorités fribourgeoises à l'égard de la nouvelle foi. Avant même l'acceptation de la Réforme en 1528 à Berne, sa voisine et alliée, les protagonistes du renouveau catholique fribourgeois s'activent pour la défense de leur foi, tâchant d'enrayer l'expansion des idées en interdisant par exemple la venue de prédicateurs acquis aux idées de la Réforme. Il est difficile d'expliquer simplement cette précocité et cette détermination. La réaction, d'emblée précise, reflète une attitude claire de rejet, couplée de méfiance et de résistance. La multiplication d'ordonnances

⁵⁴ *Ibid.*, p. 329-340.

⁵⁵ L. Waeber, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », art cit, p. 215 et 316-317 qui souligne un cas d'une sanction d'exécution à mort par bûcher, mais celle-ci ne sera pas appliquée. Le bannissement et l'interdiction de revenir sur le territoire fribourgeois constituent alors les « pires » sanctions.

prohibitives témoigne d'un probable succès des idées nouvelles et en tout cas de leur progression, en particulier dans les territoires fribourgeois germanophones où les écrits rédigés en allemand circulent plus facilement et ont ainsi plus d'écho. La prise de conscience du « danger » de la progression de la Réforme se dévoile dans une politique hostile, défensive et offensive de la part des autorités, dont la vigueur découle de différents facteurs. En effet, si les dirigeants fribourgeois prennent autant d'initiatives rapidement, c'est que leurs intérêts sont en jeu et qu'il est question de la sécurité de leurs acquis – financiers, diplomatiques, politiques – et du territoire lui-même. Isolée, Fribourg doit trouver des moyens de compenser cette situation spatiale particulière en prenant des décisions fermes concernant la Réforme et en entretenant des liens étroits avec d'autres puissances et souverainetés catholiques.

Les liens politiques avec la papauté, la loyauté envers l'alliance helvétique justement récemment rejointe par Fribourg et les relations de voisinage direct, de combourgeoisie et de dépendance économique avec Berne constituent des enjeux essentiels pour le canton qui doit trouver un équilibre subtil pour préserver sa foi catholique. Les relations entre Berne et Fribourg sont empreintes de rivalités, de tensions, mais aussi d'entente, de concertation, de cordialité. Suite à nouveau statut au sein de la Confédération, Fribourg, jalouse de sa voisine, tente de compenser sa position inférieure à Berne en l'imitant : la tour clocher de Saint-Nicolas achevée en 1490 devait être plus haute et plus belle que Saint-Vincent ; la translation du bras de saint Nicolas à Fribourg en 1506 reprend le schéma de la récupération du crâne de saint Nicolas à Berne quelques décennies auparavant ; enfin, l'accession au rang d'église collégiale se fait suite au même processus que pour l'église Saint-Vincent de Berne en 1484. Le besoin de prestige exprimé par Fribourg par rapport à Berne domine les relations entre les deux cités. Fribourg souhaite ainsi devenir l'égale de sa voisine⁵⁶, son pendant catholique. Et les rivalités se poursuivent sous couvert de tensions religieuses durant tout le XVI^e siècle, en particulier dans le cadre compliqué de la gestion des bailliages communs. Pourtant, les frictions ne débouchent jamais sur un conflit armé et Fribourg, comme Berne, ménage son alliée. Les intérêts convergents des deux républiques permettent d'éviter une escalade de violence et c'est la concorde qui fait retomber les discordes, comme lors du partage des terres récupérées à la Savoie en 1536, la division du comté de Gruyère en 1555, ou encore, le rapprochement

⁵⁶ Jean Steinauer, *La république des chanoines : une histoire du pouvoir à Fribourg*, Baden, hier + jetzt, 2012, p. 16-20 et 91.

des élites bernoises et fribourgeoises qui cherchent à étendre leurs pouvoirs par des stratégies matrimoniales, par des unions, qui persistent au XVI^e siècle et après, au-delà des incompatibilités apparentes confessionnelles. Ces exemples permettent de prendre la mesure de la complexité et de la non-unicité des situations, dans le temps comme dans l'espace. Cette relation se poursuit en dents de scie, selon les circonstances et les positions adoptées par chacune des cités dans l'évolution des événements.

À une échelle plus « internationale », l'alliance française, signée en 1516 et suivie de la Paix perpétuelle de 1521 avec François I^{er}, contient des clauses militaires qui deviennent ensuite le support d'accords ultérieurs⁵⁷, ayant des impacts concrets sur la vie économique de Fribourg et sur son statut au sein de l'Ancienne Confédération. Parmi ces enjeux économiques, il faut mentionner le service étranger – décrié par Zwingli – qui a clairement contribué à pousser les Fribourgeois, mais aussi les gouvernements de Lucerne et de Zoug par exemple, à conserver l'ancienne foi⁵⁸. Le service étranger fait partie intégrante des termes de ces traités, comme ceux signés avec l'Espagne en 1515 et renouvelé en 1552 ou avec Gênes en 1573. Par ailleurs, étant donné que le service de France domine largement par le nombre de mercenaires envoyés, il est évident que ce sont les cantons catholiques qui s'engagent le plus dans cette activité. La signature de traités diplomatiques raréfie les enrôlements illicites en légiférant sur différents articles et explicitent ainsi les droits et devoirs des signataires. De surcroît, les intérêts des classes dirigeantes prennent le dessus et se confondent avec ceux des cantons. En effet, au XVI^e siècle, quasiment deux-tiers des ressources ordinaires de l'État viennent du service étranger. Ainsi, rejeter cette activité reviendrait à une ruine certaine⁵⁹ pour de nombreux

⁵⁷ Un colloque s'est tenu à Fribourg en novembre 2016 à l'occasion des 500 ans de la Paix perpétuelle. En attendant les actes du colloque, voir : Alain-Jacques Tornare et Gérard Miège, *Suisse et France : cinq cent ans de paix perpétuelle*, Bière, Cabédita, 2016, 147 p ; Roland Ruffieux et al. (eds.), *Histoire du canton de Fribourg*, op. cit., p. 339 ; Jean Steinauer, « Une histoire de migrations », *Passé simple : mensuel romand d'histoire et d'archéologie*, 2016, n° 19, p. 3-5 ; Lionel Dorthe, Sébastien Dupuis et Kathrin Utz-Tremp (eds.), *La paix de Fribourg, 1516. Catalogue d'exposition : couvent des Cordeliers. Der Frieden von Freiburg, 1516. Ausstellungskatalog : Franziskanerkloster. 29.11-11.12.2016*, Fribourg, Archives de l'État de Fribourg, 2016, 59 p ; Alexandre Dafflon et Lionel Dorthe, « Fribourg, capitale diplomatique (1516) », *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte - Revue suisse d'art et d'archéologie*, 2016, vol. 73, p. 145-158.

⁵⁸ Bruce Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester, Manchester University Press, 2002, p. 119.

⁵⁹ Voir au sujet du service étranger et de son importance : Valentin Groebner, *Gefährliche Geschenke : Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit*, Konstanz, UVK, 2000, 312 p ; Norbert Furrer (ed.), *Gente ferocissima. Mercenariat et société en Suisse (XVe-XIXe siècle) : recueil offert à Alain Dubois*, Zurich, Lausanne, Chronos, Éd. d'En Bas, 1997, 360 p ; Mathieu Da Vinha, *Au service du roi : dans les coulisses de Versailles*, Paris, Tallandier, 2015, 350 p ; Jean Steinauer, *Patriciens, fromagers, mercenaires : l'émigration fribourgeoise sous l'Ancien Régime*, Lausanne, Éd. Payot, 2000, 287 p.

cantons, dont Fribourg, ainsi qu'à accentuer son isolement, renforçant une situation territoriale déjà compliquée ; isolement et minorité confessionnelle régionale caractérisent, on l'a vu, le canton de Fribourg. Les autorités doivent donc trouver des moyens de garder des contacts et des activités utiles à sa sauvegarde – confessionnelle évidemment, mais aussi économique. En période de ralentissement des activités commerciales et économiques caractérisant la première moitié du XVI^e siècle fribourgeois, le canton ne peut se passer des ressources du service étranger.

Cette imbrication entre enjeux religieux, économiques et politiques est également à l'oeuvre dans le maintien du catholicisme à Fribourg en tant qu'il découle partiellement d'un conservatisme religieux associé à la naissance d'un patriciat cherchant à consolider et contrôler le pouvoir. La lutte contre la Réforme semble aller de pair avec la concentration de l'autorité, configuration qui présuppose un patriciat fermé et conservateur⁶⁰ ; cette bourgeoisie privilégiée se rassemble en une chambre secrète, dont la mise en place s'est faite peu à peu et ne peut donc être datée, excluant ainsi certains membres de la société et se repliant davantage sur elle-même⁶¹. En 1627, le patriciat décide que dorénavant, seuls les bourgeois privilégiés peuvent être éligibles aux charges publiques, ce qui concentre la souveraineté dans les mains de quelques familles ; l'étape suivante est celle de l'institution d'un *numerus clausus* en 1684, bloquant toute inscription de nouveaux bourgeois privilégiés pendant près d'un siècle⁶². Ce processus ne peut se comprendre si on l'isole d'enjeux plus globaux de Fribourg, comme les alliances et traités que nous avons mentionnés, en lien avec son mode de gouvernement, avec la présence intra-muros de protagonistes politiques et religieux investis et soucieux d'une mission dictée par la Providence, dans laquelle s'inscrit une politique intérieure hostile aux idées réformées et favorable à des mesures et des actions pro-catholiques et conservatrices.

L'une de ces dispositions, favorisant explicitement le catholicisme, mérite que l'on s'y arrête. En 1524, le gouvernement propose en séance du Conseil que toute la

⁶⁰ Roland Ruffieux et al. (eds.), *Histoire du canton de Fribourg*, op. cit., p. 340.

⁶¹ J.-P. Dorand, *La ville de Fribourg de 1798 à 1814*, op. cit., p. 51-58. Cette « chambre secrète » est à distinguer du « conseil secret » qui date bien de 1542 mais qui constitue un conseil armé ; voir également François Walter, « «Felicitas Reipublicae». Leurs Excellences, le pouvoir et l'argent, XVII^e et XVIII^e siècles » dans *La Maison de campagne patricienne*, Zürich, K. Schwegler, 1993, p. 1-12.

⁶² C. Macherel et J. Steinauer, *L'état de ciel*, op. cit., p. 214-217.

population du canton se soumette à une profession de foi catholique⁶³, contraignant les opposants à l'exil. Un nouveau type de politique se met en place : après les amendes, les sanctions et les expulsions, le temps de nouvelles prescriptions, enracinant le catholicisme de façon plus concrète à Fribourg, était venu. Il s'agissait également d'un bon moyen dans l'esprit du Conseil de révéler les récalcitrants et donc de les bannir. Cette proposition se concrétise en 1527 et le texte de la profession de foi nous est parvenu⁶⁴. L'exercice de la profession auquel s'est livrée la population s'est déroulé le premier dimanche de Carême pour les paroisses urbaines et dans le courant du mois de mars pour les autres localités. Les articles sujets aux contestations et aux débats interconfessionnels – les sacrements, la messe, le culte marial, le purgatoire, la prière pour les morts, les commandements de l'Église tels que l'abstinence, la récitation à genoux de l'Angélus, etc. – sont énumérés⁶⁵.

Reprenons ce texte dans l'ordre : on y trouve en premier lieu les sacrements – tous listés – qui devraient être « creux, honores et pryses dung chascung ainsi comment danciennete lesglye catholique las constitue et ordonne »⁶⁶ ; puis ce sont « les douze articles de la foy crestienne [qui] devuoent estre creus et pryse dung chescung. Les dix commandemens de la foy semblablement, La messe doibt estre repute pour bonne, juste et sainte ». Les fêtes doivent être respectées, honorées et fériées ; puis « l'intercession de la Vierge Marie et de tous les saints doibt estre pryse et honore et nous les devons reclamer quils prient Dieu pour nous quil nous donne grace et tout ce qui nous est necessarye pour lame et pour le corps ». On le voit, tous ces éléments préfigurent en quelque sorte les décrets du Concile de Trente⁶⁷ et les piliers du catholicisme moderne⁶⁸ : la valorisation des sacrements, la dévotion envers les saints et la Vierge et, avec elle, la certitude de leur pouvoir intercesseur. Le respect envers les morts est souligné car le texte insiste par la suite sur les coutumes à respecter à leur égard. S'ensuit la description de certaines pratiques qui doivent être suivies à la lettre, comme la prière du vendredi à

⁶³ L'étude de base, bien que datée, reste celle de Charles Holder, *Les professions de foi à Fribourg au XVI^e siècle : étude sur l'histoire de la réforme et de la restauration religieuse*, Fribourg, Fruginière, 1897.

⁶⁴ Cf. annexe V.

⁶⁵ Nous renvoyons ici au livre de référence sur la théologie réformée, avec une présentation de tous les courants et des grands enjeux : David Bagchi et David C. Steinmetz (eds.), *The Cambridge companion to Reformation theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 289 p.

⁶⁶ Archives de l'État de Fribourg (ci-après CH AEF) : CH AEF, G.S. 319b. Toutes les citations suivantes sont tirées de ce même document.

⁶⁷ G. Alberigo et al. (eds.), *Les conciles oecuméniques. T. 2, 2, Les décrets. Trente à Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, 660 p.

⁶⁸ R. Po-chia Hsia, *The world of Catholic renewal, 1540-1770*, op. cit., p. 10-25.

genoux avec *Pater noster* et *Ave Maria*. Puis viennent les interdits, dont la liste est longue : interdiction de chanter les « psaulmes et aultres chants de laudation en romain aux tavernes » et qu' « aulcung sacrement en romain soit administre ». Ici encore, la prééminence du latin pour tout ce qui touche aux affaires religieuses – chants, administration des sacrements, prières – est soulignée. Le blasphème est interdit, comme celui à l'égard des « ymages, petites chapelles, les croix des chemings non pas pour babouis ou tronc de boys estre reputes ». Au cœur du catholicisme, le culte des images est réaffirmé clairement et leur légitimité rappelée : les décrets sur l'invocation, la vénération et les reliques de saints, et sur les saintes images ont été au centre de la session XXV du Concile de Trente en 1563. Ils décrètent qu'on « doit avoir et garder, surtout dans les églises, les images du Christ, de la Vierge Marie Mère de Dieu et des autres saints, et leur rendre l'honneur et la vénération qui leur sont dus [...] parce que l'honneur qui leur est rendu renvoie aux modèles originaux que ces images représentent »⁶⁹. Ce n'est donc pas le support qui est essentiel, mais bien la vénération de l'image comme représentation⁷⁰. Les termes choisis par les auteurs de ce serment préfigurent donc ceux de Trente et rappellent l'importance de la dévotion à rendre aux objets qui doivent être vénérés, non pour ce qu'ils sont mais pour ce qu'ils représentent ; raison pour laquelle il est précisé qu'ils ne doivent pas être considérés « pour babouis ou tronc de boys ». La présence de ces objets est également directement liée à la définition (en construction) du paysage catholique et catholicisé et agissent comme forme de « confessionnalisation de l'espace public »⁷¹. Ces images jouent un rôle significatif dans l'enracinement de la catholicité dans un espace et servent de support à l'identité confessionnelle d'un lieu. Nul doute, en effet, que la présence d'images saintes définisse, presque à elles seules, la catholicité d'un paysage⁷².

Toutes les règles édictées par le texte de la profession doivent « estre tenues et observes par nous, nos bourgeois, soubiets et habitants de nostre ville et seyniorie, par peine et crainte de tomber en nostre punition et mal grace ». Les fidèles doivent y adhérer et les tenir pour seules vérités : il faut le faire, non par crainte de Dieu et amour de la

⁶⁹ Session XXV, 1563 : G. Alberigo et al. (eds.), *Les conciles oecuméniques. T. 2, 2, Les décrets. Trente à Vatican II*, op. cit.

⁷⁰ Olivier Christin, *Confesser sa foi : conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne, XVIe-XVIIe siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 107-109.

⁷¹ Simone Laqua-O'Donnell, « Catholic Piety and Community » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 287.

⁷² S. Evangelisti, « Material Culture », art cit, p. 414.

vérité, mais par obéissance aux seigneurs, dont la force est soulignée par « *nostre* punition ». Le choix des référents aux interdictions et obligations lie directement l'appartenance confessionnelle à la soumission et à la sujétion au souverain. L'un ne va apparemment pas sans l'autre. En fin de serment, sont défendus la lecture, l'achat, la distribution de livres interdits, l'absence au sermon et à la messe, la désobéissance envers le clergé, l'assistance à des prêches réformés. L'appartenance à la foi catholique est donc exacerbée par la participation, même passive, du fidèle à des rituels communautaires, sorte de rattachement conclusif à la foi catholique romaine.

Les croyants sont ainsi contraints de prêter serment à cette profession de foi qui en outre encourage les délations et insiste sur les punitions à l'encontre de ceux qui ne dénonceraient pas les fautifs. Cet épisode est décisif et peut être considéré comme pierre de touche de l'histoire religieuse de Fribourg à l'âge des confessions : non seulement le contenu de ce qu'il faut croire, dire et faire en matière religieuse est décrit dans les plus infimes détails, en vernaculaire, mais les autorités imposent comme obligation à la fois juridique et spirituelle l'adhésion à ce *credo* formalisé. Les autorités fribourgeoises, parmi les premières en Europe, proposent un mode d'emploi original du catholicisme, une définition du bon catholique, une Réforme catholique avant Trente. En France, ce sont les articles de foi de la Faculté de théologie de Paris qui présentent des similitudes avec ce serment, et ceux-ci ne paraissent qu'en 1543⁷³. Les magistrats fribourgeois recourent au serment comme véritable sacrement du pouvoir qui fait du conformisme religieux une obligation légale et en même temps un devoir religieux⁷⁴. Quelques rares refus de prêter serment sont mentionnés dans les Manuels⁷⁵. Mais en dehors de ces exceptions, il semblerait que le canton de Fribourg ait quasiment unanimement adhéré à la religion catholique romaine en 1527, ce qui en fait donc l'un des territoires les plus « publiquement » acquis au catholicisme à cette période, alors même que, rappelons-le, les hésitations d'autres autorités souveraines se jouent dans le cadre de disputes qui se multiplient au même moment⁷⁶.

⁷³ *Articles de Doctrine de la Sacrée Faculté de theologie de Paris*, A Paris, Chez Jean-Baptiste Delespine, 1717.

⁷⁴ Paolo Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft : der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents*, traduit par Judith Elze, Berlin, Dunker & Humblot, 1997, 455 p.

⁷⁵ C. Holder, *Les professions de foi à Fribourg au XVIe siècle*, *op. cit.* ; et L. Waeber, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », *art cit.*

⁷⁶ Par exemple à Berne : voir Dan L. Hendricks, « The Bern Disputation. Some observations », *Zwingliana*, 1978, vol. 10, n° 14, p. 565-575 ; Gottfried W. Locher, « Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf,

Ces serments sont renouvelés régulièrement jusqu'en 1663 et sont l'affaire de tous. En 1528, les bannerets de la ville de Fribourg reçoivent l'ordre de faire prêter serment à leurs domestiques⁷⁷ ; toutes les paroisses de la campagne y sont également assujetties. En 1542, une nouvelle profession de foi a lieu à Fribourg dans la collégiale Saint-Nicolas, réunissant tous les hommes de la communauté âgés de plus de quatorze ans, y compris les domestiques, le Petit-Conseil et le Conseil des Deux-Cents. Le renouvellement de la profession dit quelque chose : inquiétudes, feintes, nouvelles générations concernées ? On peut en effet émettre l'hypothèse que la répétition d'actions par le pouvoir serait signe d'impuissance ou d'impact perçu comme trop faible, peu persuasif. Aussi, c'est à doigts levés, « *in einem gehell* »⁷⁸, à l'unanimité, que les hommes prêtent à nouveau serment. Dans cet usage massif du serment comme instrument de pouvoir et comme outil permettant d'exercer une double injonction sur le for interne comme sur le for externe, il est intéressant de relever l'importance du discours de l'unité, de la communauté rassemblée et unie autour d'une foi, dont l'adhésion est exprimée de façon visible et aux yeux de tous. L'appartenance confessionnelle se matérialise temporairement dans la prestation de serment et rend visible cette appartenance. Ce point est essentiel puisqu'il donne une dimension spatiale – par la présence des hommes – à cette pratique. La communauté devient élément à part entière de la confessionnalisation du territoire. Chacun doit adhérer en conscience à une foi qui lie tous les habitants ; chacun possède le sentiment d'appartenir à une communauté confessionnelle qui se reconnaît comme telle. Le corps uni de la communauté se donne à voir dans un territoire purifié, sans discorde, sans désunion, sans intrus : personne ne peut s'en tenir à l'écart sans risque.

Fait remarquable, aucune mention du pouvoir épiscopal n'apparaît dans ces professions, soulignant ainsi la mainmise complète des autorités civiles et ecclésiastiques locales sur les affaires religieuses. La loi positive vient contraindre les consciences. Le provincial des Augustins Conrad Treyer (ou Treger)⁷⁹ insiste, en séance du Conseil du 15

Bedeutung und theologischer Gehalt », *Zwingliana*, 1978, vol. 10, n° 14, p. 542-564 ; également F. Flückiger, *Dire le vrai. Une histoire de la dispute religieuse au début du XVIe siècle*, op. cit.

⁷⁷ L. Waeber, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », art cit, p. 221.

⁷⁸ C. Holder, *Les professions de foi à Fribourg au XVIe siècle*, op. cit., p. 200-204.

⁷⁹ Concernant ce personnage, voir Adeodatus Vermeulen, *Der Augustiner Konrad Treger. Die Jahre seines Provinzialates, 1518-1542*, Rome, Institutum historicum Ord. Erem. S. Augustini, 1962 ; et aussi Patrick Braun (ed.), *Helvetia Sacra. Die Orden mit Augustinerregel. Bd. 6: Die Augustiner-Eremiten, die*

juin 1523, sur le fait qu'il ne saurait tolérer « la présence de quelqu'un dont l'action serait en contradiction avec les directives de Messieurs »⁸⁰, déclarant de ce fait que le gouvernement civil fait figure d'autorité en la matière. La soumission du clergé aux décisions des autorités de Fribourg est clairement explicitée : celles-ci possédaient à ce moment-là un contrôle suffisant sur les affaires spirituelles pour agir sur les événements liés à la foi. Dans l'article de Peter Rück sur les dernières tentatives de l'évêque Sébastien de Montfaucon (1517-1560) pour rétablir l'administration épiscopale dans les territoires catholiques du diocèse de Lausanne, auquel appartient le territoire de Fribourg, il apparaît nettement que les autorités fribourgeoises n'ont pas facilité cette entreprise et qu'elles ont, au contraire, encouragé les initiatives d'organisations ecclésiastiques locales⁸¹ : le chapitre collégial de Saint-Nicolas, institué par le pape Jules II en 1512, se voit désigner comme nouveau centre du catholicisme du diocèse, dirigé et adapté aux nécessités de la lutte contre la Réforme et de la défense de l'ancienne foi par des protagonistes locaux. En effet, après la fuite de l'évêque de Lausanne, du chapitre et du vicaire général à Évian en 1536⁸², les autorités de Fribourg consolident leur pouvoir sur les affaires spirituelles du diocèse de Lausanne, dont la majeure partie du territoire est soumise à la Réforme après la conquête du Pays de Vaud par les Bernois⁸³. L'évêque Sébastien de Montfaucon ne remet ensuite jamais les pieds dans son diocèse, malgré des tentatives pour récupérer ses biens et ses terres ainsi que l'envoi de délégués à Fribourg pour plaider sa cause. À sa mort en 1560, Fribourg est totalement indépendante du pouvoir épiscopal et l'organisation locale, politique, religieuse déjà bien rodée. Le gouvernement s'arroge par exemple le droit, dès 1537, de nommer les curés jusque-là désignés par l'évêque ou les chanoines de Lausanne. D'autres mesures du même type sont prises par les autorités civiles et nous renseignent

Augustinerinnen, die Annunziatinnen und die Visitandinnen in der Schweiz, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 2003, p. 117 et ss.

⁸⁰ Cité par L. Waeber, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », art cit, p. 109-110.

⁸¹ Peter Rück, « Die letzten Versuche Sebastian von Montfaucon (1517-1560) zur Wiederherstellung der bischöflichen Verwaltung in den katholischen Teilen der Diözese Lausanne », *Revue suisse d'histoire - Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 1966, n° 16, p. 1-19.

⁸² *Ibid.*, p. 4.

⁸³ Sur la conquête du Pays de Vaud et l'instauration de la Réforme, voir les études de Charles Gilliard, *La conquête du Pays de Vaud par les Bernois*, Lausanne, Éditions de la Concorde, 1935 ; Michael W. Bruening, *Le premier champ de bataille du calvinisme : conflits et Réforme dans le Pays de Vaud, 1528-1559*, traduit par Marianne Enckell, 1ère éd. 2005., Lausanne, Éd. Antipodes, 2011, 309 p ; Jean-François Poudret, *La Maison de Savoie évincée de Lausanne par Messieurs de Berne*, Lausanne, Cahiers de la Renaissance vaudoise, 1962 ; *Réformes religieuses en Pays de Vaud. Ruptures, continuités et résistances (m. XVe - m. XVIe siècle)*, Lausanne, Éd. Antipodes, 2011, vol.119 ; cf. annexes VI pour les cartes du diocèse de Lausanne aux XVIe et XVIIe siècles.

sur l'intervention croissante de celles-ci. Cet aspect est essentiel : c'est ce contrôle sur les affaires religieuses qui rend possible la politique, intérieure et extérieure, menée par les magistrats. Ceux-ci ont pu s'assurer le contrôle de fondations, de bénéfices et possèdent une influence décisive sur le clergé, influence rendue possible par les liens étroits entre chapitre collégial et autorités civiles, comme nous le verrons dans la dernière partie de ce chapitre. L'indépendance, l'autonomie et les initiatives des magistrats fribourgeois s'expliquent donc en partie par cet éloignement du pouvoir épiscopal, par la volonté de mener des actions sans contrôle de l'évêque, et par l'absence de recours à une autorité ecclésiastique extérieure au canton⁸⁴ – à quelques exceptions près, comme la nécessité de faire intervenir l'évêque de Sion pour consacrer de nouvelles églises ou reconsacrer celles qui auraient été profanées⁸⁵.

Absence de pouvoir spirituel fort et centralisé d'une part, intervention croissante des autorités civiles dans les affaires ecclésiastiques de l'autre, ce contexte spécifique fait du gouvernement de Fribourg la seule instance capable de prendre réellement en charge le maintien et la défense du catholicisme. Cette image de bastion catholique est significative : différents territoires de la région, pressés par la Réforme de tous les côtés mais décidés à ne pas s'y soumettre, vont alors chercher la protection de Fribourg⁸⁶. En devenant sujets de la république de Fribourg, ils ne demandent qu'à profiter de la force du défenseur régional de la catholicité et d'une stratégie politique qui vient mobiliser pour la défense de la foi de nouveaux instruments juridiques et liturgiques.

3. Un exemple de politique religieuse : les traités de sujétion

Afin de mieux mesurer ces enjeux spécifiques aux territoires confessionnels, à celui de Fribourg en particulier, et à leur dynamique concernant la défense du catholicisme, il faut étudier un exemple concret, celui des traités de sujétion, qui font écho aux traités

⁸⁴ B. Gordon, *The Swiss Reformation*, op. cit., p. 120-122.

⁸⁵ P. Rück, « Die letzten Versuche Sebastian von Montfaucon (1517-1560) zur Wiederherstellung der bischöflichen Verwaltung in den katholischen Teilen der Diözese Lausanne », art cit, p. 10 ; L. Waeber, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », art cit, p. 295.

⁸⁶ Voir les articles de Jeanne Niquille : Jeanne Niquille, « Comment Bulle, Riaz, La Roche et Albeuve devinrent fribourgeois en 1537 », *La liberté. Fribourg*, 1937 ; Jeanne Niquille, « Comment Surpierre devint fribourgeois le 1er mars 1536 », *La liberté. Fribourg*, 1936 ; Jeanne Niquille, « Comment Romont devint fribourgeois le 25 février 1536 », *La liberté. Fribourg*, 1936.

d'alliance précédemment examinés. Être sujets d'une autorité politique souveraine suppose l'obéissance, la fidélité mais aussi le respect des normes morales et religieuses de celle-ci. En contrepartie, l'autorité souveraine s'engage à maintenir les franchises et droits locaux, à protéger ses sujets et à exercer un gouvernement théoriquement bienveillant⁸⁷.

En ce sens, la république de Fribourg représente plus qu'une alliée essentielle : elle est le symbole de la défense de la « vraie » foi. Sa détermination devient synonyme de protection, comme pour la commune de Bulle. Durant le Moyen Âge, ce sont les évêques, par l'intermédiaire de deux officiers, qui exercent leur juridiction sur la petite ville qui devient le lieu de réunions et de plusieurs synodes. Puis, lors des guerres de Bourgogne et afin d'éviter des pillages après la bataille de Morat, Bulle conclut un traité de combourgeoisie avec Fribourg en 1476⁸⁸. Ces types de traité sont d'ailleurs à l'origine des rattachements de cantons à la Confédération. Ils constituent également, dans une moindre mesure, la première étape d'un processus d'intégration totale des territoires à une ville, ou au contraire celle menant vers une autonomie plus large. Dans le cas de Bulle, qui s'allie ainsi à Fribourg et se détache du pouvoir épiscopal, c'est le premier cas qui s'applique. En effet, suite aux événements qui touchent alors le Pays de Vaud – la consolidation de la conquête bernoise, l'imposition du culte réformé en 1536, la fuite de l'évêque de Lausanne, réfugié d'abord en Savoie puis à Besançon jusqu'à son retour à Fribourg en 1614 –, la ville implore la protection de leurs combourgeois de Fribourg, ce qui permet à Bulle d'échapper aux réformés bernois et de conserver son catholicisme. Le 14 janvier 1537, les Bullois prêtent serment et deviennent alors sujets de Fribourg. Cette décision de se soumettre s'explique en partie par l'importance prise par les autorités fribourgeoises dans les affaires ecclésiastiques durant la précédente décennie et par le rôle central joué par Fribourg au sein du territoire occidentale de l'Ancienne Confédération dans la défense de l'ancienne foi. Ainsi, Bulle obtient une protection permanente de son souverain et une situation plus enviable, étant donné le contexte géographique, et par

⁸⁷ André Holenstein, « Politische Partizipation und Repräsentation von Untertanen in der alten Eidgenossenschaft » dans *Landschaften und Landstände in Oberschwaben*, Tübingen, P. Blickle, 2000, p. 223-249.

⁸⁸ Claude Cuendet, *Les traités de combourgeoisie en pays romands, et entre ceux-ci et les villes de Berne et Fribourg (XIIIe au XVIe siècle)*, Lausanne, Imprimerie Bron SA, 1979, p. 66.

conséquent confessionnel, complexe. Le pouvoir temporel souverain devient garant de la liberté confessionnelle et de la préservation du catholicisme.

D'autres villes procèdent de la même façon que Bulle, se soumettant aux autorités fribourgeoises, protectrices et garantes de l'ancienne foi. Les archives d'Estavayer-le-Lac⁸⁹ constituent à ce propos un réservoir d'exemples limpides qui nous servira à plusieurs reprises dans cette recherche. La châteltenie d'Estavayer, du nom des seigneurs du lieu⁹⁰, devient un bailliage de Fribourg en 1536 par reddition volontaire⁹¹. La commune, dont l'histoire se confond avec celle des Seigneurs d'Estavayer⁹², était sujette de la Savoie depuis le milieu du XV^e siècle. Après les guerres de Bourgogne, Fribourg y acquiert des droits de seigneurie, s'arrogeant ainsi certains droits sur la commune. L'invasion du Pays de Vaud, déjà mentionnée, isole les Staviacois, dépourvus du secours de leur prince le duc de Savoie, lui-même dépouillé de ses terres par les Bernois. Craignant pour leur foi, les habitants d'Estavayer, sous l'égide du Conseil, échangent des promesses réciproques avec Fribourg le 22 février 1536, engageant ainsi leur reddition volontaire en tant que sujets. L'une de ces promesses tient au fait que la communauté et ses ressortissants « pourroient tomber en grand inconvenient, non pas seulement de corps et de biens, mais aussi de l'ame, c'est de pouvoir etre privé de notre Ste foy catholique et plusieurs autres dangers »⁹³, circonstances qui justifient particulièrement cette demande de protection. Reformulé ainsi, il ne s'agit pas de garantir uniquement la sécurité physique des membres de la communauté, ni même leurs richesses, mais surtout de prévenir toute atteinte à l'âme, aux affaires spirituelles. Car la défaite de la Savoie et la prise de pouvoir des Bernois dans la région du Pays de Vaud, où l'imposition de la Réforme ne s'est pas faite sans heurt et a nécessité la mise en place de la dispute de Lausanne en octobre 1536⁹⁴,

⁸⁹ Estavayer ne devient Estavayer-le-Lac que tardivement afin de la distinguer d'Estavayer-le-Gibloux dans le même canton de Fribourg. Par souci de cohérence historique, nous ne conserverons qu'Estavayer.

⁹⁰ La lignée d'Estavayer s'éteint en 1632 et Fribourg devient ainsi seul seigneur de la commune en 1635.

⁹¹ Jeanne Niquille, « Comment Estavayer devint fribourgeois le 18 février 1536 », *La liberté. Fribourg*, 1936.

⁹² Maurice Losey, *Noblesse d'Estavayé du 11^{ème} au 19^{ème} siècle : seigneurs et coseigneurs*, Fribourg, [s. n.], 2014.

⁹³ Archives communales d'Estavayer-le-Lac (dorénavant ACCEL), « Lettre de promesses réciproques faites par LL. EE de Fribourg et des Nobles et Bourgeois d'Estavayer, lors de la reddition de la Seigneurie du 22 février 1536 », papier XVI-10A.

⁹⁴ En particulier les études de Georges Bavaud, *La Dispute de Lausanne (1536). Une étape de l'évolution doctrinale des réformateurs romands*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1956 ; et Eric Junod (ed.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin : textes du Colloque international sur la Dispute de Lausanne (29 septembre-1er octobre 1986)*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988, 232 p.

illustrent les nouveaux défis qui attendent ces territoires encerclés par les réformés, comme ce fut le cas d'Estavayer, à la fois exclave de Fribourg et enclavée dans des territoires bernois⁹⁵. Berne et Fribourg redessinent, durant cette période mouvementée de la conquête du Pays de Vaud, les frontières confessionnelles et donnent à cette nouvelle configuration spatiale complexe une préfiguration du *cujus regio, ejus religio*, la fameuse carte en « peau de léopard »⁹⁶, si caractéristique des territoires de l'Ancienne Confédération. Ces frontières confessionnelles se figent de façon quasiment définitive dans le courant du siècle : seuls les bailliages communs de ces deux cantons, comme par exemple ceux d'Oulens (en 1553), d'Orbe, Grandson et Montagny (en 1554), pencheront par la suite pour l'une ou l'autre confession⁹⁷, modulant un nouveau paysage en accord avec la doctrine choisie, ancienne ou nouvelle et déplaçant ainsi encore une fois les limites confessionnelles.

Les frontières entre catholiques et réformés s'érigent durablement grâce à cette solidarité confessionnelle, construite et solidifiée autour de traités de sujétion. Il ne s'agit pas d'une défense abstraite du catholicisme, mais bien d'une création, d'une concrétisation et d'une consolidation d'un espace de salut en commun, où les hommes et les femmes appliquent la volonté de Dieu. Cet espace, qu'il est difficile de réunir et d'unifier de façon pratique et concrète (à cause du morcellement des territoires de l'Ancienne Confédération), se doit d'être uni sur le plan confessionnel. L'entremise des magistrats urbains dans les affaires de l'Église touchant jusqu'au dernier des paroissiens révèle le souci des autorités de résoudre elles-mêmes les problèmes posés par la Réforme : « l'unité et la vérité étant considérées à l'époque comme indissociables, le pluralisme religieux était inconcevable »⁹⁸. Ainsi, l'unité confessionnelle devient le devoir et l'affaire des autorités civiles ; cela s'accomplit de façon très claire dans le canton de Fribourg, encerclé par des territoires bernois et réformés. Nous l'avons dit, l'incapacité de l'évêque à retrouver sa place dans la société fribourgeoise avant le début du XVII^e siècle confère

⁹⁵ Cf. annexe VII pour des cartes de la région.

⁹⁶ N. Zemon Davis, « The sacred and the body social in sixteenth-century Lyon », art cit, p. 45 ; O. Christin et F. Flückiger, « Rendre visible la frontière confessionnelle : l'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg », art cit, p. 10.

⁹⁷ M.W. Bruening, *Le premier champ de bataille du calvinisme*, op. cit., p. 64 et ss.

⁹⁸ Lukas Vischer et al. (eds.), *Histoire du christianisme en Suisse : une perspective oecuménique*, Genève, Fribourg, Éd. Labor et Fides, Éd. Saint-Paul, 1995, p. 130.

au chapitre collégial de Saint-Nicolas, fortement encadré par les magistrats urbains⁹⁹, de nouveaux pouvoirs de décision : confession et politique sont plus qu'intimement liées. Les traités de sujétion en constituent une illustration très claire : il ne s'agit pas uniquement de se déclarer sujets. L'expression de la domination souveraine, tant judiciaire, morale que politique, se traduit également par l'obligation des sujets à jurer fidélité à la religion de ceux-ci. Prêter serment envers Fribourg au XVI^e siècle implique nécessairement de se soumettre non seulement à l'autorité de celle-ci, mais aussi et surtout, à sa confession, sans exception. La mention de l'appartenance confessionnelle ne peut être exclue ou mise de côté – dans une période de troubles comme celle des années 1520-1530 – des termes du traité ou du serment de fidélité et fait partie intégrante du devoir de sujet envers sa protectrice suzeraine. La question n'est donc ni anecdotique ni triviale.

À une autre échelle mais dans le même ordre d'idée, ce sont les habitants et ressortissants d'un territoire qui doivent prêter serment au Conseil et aux magistrats locaux. Reprenons l'exemple d'Estavayer. Alors encore majoritairement sous souveraineté savoyarde – la commune est soumise aux autorités de la Savoie en premier lieu et à celles de Fribourg en second lieu –, le Conseil d'Estavayer convoque le 24 juin 1531 tous les habitants de la commune, des villages et mandements, en l'église paroissiale de Saint-Laurent pour jurer fidélité à l'ancienne foi, en présence des magistrats de Fribourg¹⁰⁰ qui exercent donc conjointement avec la Savoie, une souveraineté sur Estavayer. Les Staviacois jurent ainsi de vivre dans la religion de leurs pères et de se soumettre aux Seigneurs fribourgeois en ce qui concerne les affaires spirituelles¹⁰¹. Cette fidélité est renouvelée régulièrement et prend une nouvelle dimension suite à la reddition d'Estavayer à Fribourg en 1536, puisque la sujétion s'accompagne nécessairement du respect de la foi des souverains. En 1561, ce sont les magistrats de Fribourg qui

⁹⁹ Guy Bedouelle, « Les catholiques, la Réforme et la papauté au XVI^e siècle, en Suisse » dans *Histoire religieuse de la Suisse : la présence des catholiques*, Paris, Fribourg (Suisse), Les Éd. du Cerf, Éd. universitaires, 2000, p. 135 ; P. Rück, « Die letzten Versuche Sebastian von Montfaucon (1517-1560) zur Wiederherstellung der bischöflichen Verwaltung in den katholischen Teilen der Diözese Lausanne », art cit.

¹⁰⁰ ACEL, Comptes du gouverneur Jacollet, 5 ou 24 juin 1531, repris dans *Annales d'Estavayer, d'après le manuscrit de D. Jac. Philippe Grangier, Chanoine d'Estavayer (1743-1817)*, éditées par E. Grangier, rédigées et annotées par l'abbé F. Brülhart, Estavayer-le-Lac, Imprimerie Butty S.A., 1905.

¹⁰¹ « Die Feisti Nativitatis Joannis Baptiste qua die tota villa communitas staviaci et omnia villagia terre et domini staviaci fuerunt simul congregati in Ecclesia ad causam Lutherorum et ibidem lecta fuerunt per secretarium illa coram populo statuta per Illum Principem et dominum Ducem Sabaudie facta, et per status Melduni, item statuta et articuli per Rev. dominos Friburgenses super eodem facto. Dicentes omnes esse velle prout hactenus predecessores nostre fuerunt et vixerunt ».

encouragent la communauté staviacoise à réitérer son serment de fidélité envers la foi catholique, avec en sus une liste d'articles de foi à respecter. Ces articles de foi et ces interdictions se trouvent dans le Manuel du Conseil de la ville d'Estavayer¹⁰² : il est déjà intéressant de noter que l'injonction envers la population à renouveler le serment, à respecter et défendre le catholicisme passe, non par le clergé du bourg, mais par ses magistrats. Ainsi, ce sont expressément les pouvoirs temporels, ceux de Fribourg et d'Estavayer, qui prennent en charge les affaires ecclésiastiques, liées à la foi des fidèles et au salut de toute la communauté. Parmi ces articles de foi du serment de 1561 et qu'il faut scrupuleusement respecter, on peut citer : les symboles des apôtres, l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, la croyance dans le pouvoir de la Vierge et des saints, la présence de Jésus Christ dans l'eucharistie, la messe comme vrai sacrifice. Ces choix ne sont pas innocents : derrière des décisions politiques et religieuses, s'explicitent des enjeux symboliques forts. Ce sont clairement d'anciennes pratiques communes qui sont rechargées et exacerbées, afin de démontrer que les réformateurs sont dans l'erreur et que Fribourg constitue bien la vraie terre catholique, dont les habitants sont les vrais fidèles, ce que prouvent leurs actions.

Ce serment est par ailleurs couplé d'interdictions diverses : celle, par exemple, de prêter l'oreille aux controverses, de faire circuler des livres interdits, ou de s'assembler secrètement, reprenant des termes d'anciennes professions de foi. On saisit ici sans difficulté les thèmes qui s'y déploient à nouveau et la nécessité de réaffirmer sans cesse la catholicité sous toutes ses formes et dans toutes ses expressions. Qu'il s'agisse de points théologiques sujets à controverse entre protestants et catholiques, du culte des images et des saints, décrié par les adeptes de la Réforme ou encore de pratiques aisément soupçonnées d'hérésie, les acteurs et auteurs de ces serments balisent le catholicisme dans sa forme la plus conservatrice mais aussi la plus quotidienne. Ainsi, respecter la foi catholique n'est pas une affaire privée et ne s'expose absolument pas aux interprétations personnelles : la confession de l'Église romaine est celle de tous les membres de la communauté, raison pour laquelle tant les magistrats que les bourgeois, les citadins ou encore les paysans sont soumis aux serments de fidélité. Le serment entre habitants et magistrats participe de ce lien social¹⁰³, de cette définition de la communauté, qui fait du territoire davantage qu'une addition d'individus, mais bien le miroir, l'ancrage de

¹⁰² ACEL, Manuel du Conseil d'Estavayer, années 1557-1563, 20 avril 1561, f° 92v-94v.

¹⁰³ C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit., p. 69.

l'identité confessionnelle. Ce n'est donc pas un hasard si la fidélité à la foi des ancêtres est ajoutée au serment, en réponse aux serments que prêtaient les habitants de cités réformées de respecter la nouvelle foi. Cela a donc des implications sur la gestion et l'aménagement des espaces communs à la cité, rechargée de symboles. La foi commune qui soude les habitants en communauté unie et unifiée s'inscrit, on le verra, dans la pierre : cet enracinement matérialise et rend visible l'appartenance confessionnelle. Simultanément, il définit l'identité catholique, la circonscrit à un territoire et la renforce.

Le serment de fidélité va au-delà de simples vœux mais s'attache à la préservation des cultes, des pratiques et des rituels – cristallisés autour de la croyance des pouvoirs des intercesseurs, de la Vierge et des saints – ainsi qu'à la définition de la catholicité dans ses nouvelles acceptations, en opposition donc aux idées réformées. Il s'agit bien d'une volonté commune de créer un espace de salut en commun, de protéger la communauté entière des fléaux et de la colère de Dieu qui fondent sur les populations hérétiques ou négligentes. Tout un chacun participe de ce salut et du bien-être moral, spirituel des uns et des autres. Cette solidarité confessionnelle crée et consolide un espace dédié au catholicisme. Durant le XVI^e siècle, les communautés, les habitants, les ressortissants des villes, bourgs et villages du canton de Fribourg, aidés et encouragés par les autorités civiles locales, régionales, urbaines ont mis en place des mesures – les alliances confessionnelles, les traités de sujétion, les professions de foi, les serments de fidélité en sont des illustrations claires – permettant au nouveau catholicisme d'émerger et de s'ériger comme vraie foi : ils ont ainsi façonné les contours d'une identité confessionnelle particulière, enracinée dans un territoire qui se veut et se dit fidèle à l'ancienne foi.

4. Un territoire uni dans la foi

L'esquisse de confessionnalisation de la première moitié du XVI^e siècle se fait principalement par des initiatives temporelles, celles en premier lieu des autorités fribourgeoises qui gèrent les affaires spirituelles sans l'aide du pouvoir épiscopal et sans le soutien de l'Église catholique romaine, occupée à mettre en place et à organiser le Concile de Trente (1545-1563). Car l'entreprise de confessionnalisation de l'Église romaine dans son aspect officiel se produit plus tardivement, précisément avec le Concile de Trente qui définit un nouveau catholicisme, celui qui doit s'affirmer face à la Réforme

protestante¹⁰⁴. Celle-ci est d'une toute autre envergure que les autres mouvements dissidents et nécessite une réponse d'une dimension tout aussi différente. L'ampleur du Concile et sa volonté d'entrer dans le détail témoignent de l'importance et de la valeur accordée à ces profonds changements intervenus dans la sphère de l'Église¹⁰⁵. La longueur du Concile et par la suite la quantité inédite de décrets – plus d'une quarantaine – qui en découlent sont sans précédent. Mais le caractère très théorique de bon nombre de ces décrets et la difficile application concrète de certains d'entre eux expliquent que dans bien des espaces, la Réforme tridentine n'ait été mise en place qu'à la fin du XVI^e siècle voire, pour des régions plus reculées, durant la première moitié du XVII^e siècle¹⁰⁶.

Le canton de Fribourg n'est pas un territoire vaste dont les limites sont lointaines, floues. Sa superficie actuelle de 1'670,8 km² en fait un espace rapidement parcouru. Mais, on l'a dit, l'insularité confessionnelle exige une surveillance accrue et une connaissance précise de ses contours, comme de la fidélité de sa population à sa foi. Les serments jouent ce rôle et leur renouvellement témoigne de la nécessité de rappeler régulièrement l'attachement confessionnel au souverain.

Les réformes catholiques locales et précoces, comme à Fribourg, ont été prises en charge par des personnalités marquantes dont le travail fut antérieur à la mise au pas tridentine. Dans le cas fribourgeois, ce n'est que par la suite que les décrets tridentins, par le biais d'acteurs et d'actions, ont renforcé et relayé les premiers efforts de ces protagonistes, efforts que nous avons déjà en partie observés.

Qui sont alors ces acteurs locaux précoces, hérauts du renouveau catholique qui ont donné une nouvelle unité confessionnelle au paysage fribourgeois et quels moyens ont-ils employé pour faire de Fribourg un territoire uni dans la foi ?

Il s'agit de personnalités politiques comme le chancelier Wilhelm Techtermann (1551-1618). De formation notariale, Techtermann a été secrétaire du Conseil, puis a

¹⁰⁴ Concernant le Concile de Trente, voir G. Alberigo et al. (eds.), *Les conciles oecuméniques. T. 2, 2, Les décrets. Trente à Vatican II, op. cit.* ; Paolo Sarpi, *Histoire du concile de Trente : (édition originale de 1619)*, Paris, Genève, H. Champion, Slatkine, 2002, 1493 p ; Alain Tallon, *Le concile de Trente*, Paris, Éd. du Cerf, 2010, 135 p.

¹⁰⁵ John H. Arnold, « Catholic Reformation : a Medieval Perspective » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 421 ; Guy Bedouelle, *La réforme du catholicisme : (1480-1620)*, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 28-29 ; Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 5e éd. augm., Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 70-90.

¹⁰⁶ Voir la conclusion de Bruno Restif sur les progrès de la Réforme catholique dans les différents diocèses de Haute Bretagne : B. Restif, *La révolution des paroisses, op. cit.*

gravi les échelons de la politique fribourgeoise pour devenir chancelier, bailli de Gruyère et enfin membre du Petit-Conseil de Fribourg en 1600 jusqu'à sa mort¹⁰⁷. Également érudit et homme de droit, il est le premier à avoir établi une carte géographique du canton de Fribourg et de ses terres en 1578, la *Typus Agri Friburgensis* (fig IX), inspirée de la carte du territoire bernois de Thomas Schoepf (médecin d'origine bernoise) imprimée la même année. Selon certains auteurs¹⁰⁸, les deux hommes auraient collaboré à la création de la carte bernoise en s'échangeant des renseignements – car le canton de Fribourg et les bailliages communs de Berne et Fribourg apparaissent sur ce document. Les « Commentaires » qui accompagnent la carte de Berne font mention de la ville de Fribourg et présentent une énumération, lacunaire, de préfectures, bailliages, communes et autres localités du territoire fribourgeois. Schoepf décrit la ville de Fribourg comme une « ville relativement importante de la Confédération »¹⁰⁹ et fournit des détails – concernant les bâtiments, châteaux, couvents, églises, ponts – que visiblement seul un Fribourgeois aurait pu lui transmettre. Techtermann semble bien avoir été cet homme suffisamment érudit et instruit. Les nombreux volumes qu'il a laissés derrière lui montrent une maîtrise de l'héraldique ainsi qu'un intérêt croissant pour la peinture et le dessin reproduisant justement les sceaux appendus aux documents officiels. L'inventaire de sa bibliothèque confirme ce point : Techtermann possède des extraits et des cartes tirés de la *Cosmographie* de Münster ainsi que de la chronique de Johannes Stumpf, parmi d'autres volumes traitant de numismatique, d'astronomie, d'histoire et de médecine¹¹⁰.

¹⁰⁷ Tobie de Raemy, « Le chancelier Techtermann », *Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg*, 1915, tome X, p. 383-428.

¹⁰⁸ Jean Dubas et Hans-Uli Feldmann, *Typus agri Friburgensis. Die erste Karte des Kantons Freiburg von Wilhelm Techtermann 1578. La première carte du canton de Fribourg de Guillaume Techtermann 1578*, Morat, Cartographica helvetica, 1994, p. 14.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 17.



Fig. IX : Wilhelm Techtermann, *Typus Agri Friburgensis*, Archives de l'État de Fribourg, 1578.

Sur cette carte à l'échelle de la région (fig. IX), c'est bien la ville de Fribourg qui ressort en premier lieu par la densité des monuments qui la caractérisent et en particulier, par les bâtiments à vocation religieuse qui situent la cité au cœur d'un territoire catholique. Chaque bourg d'importance notable se distingue également par la présence d'un édifice, certes schématisé mais indiquant clairement un centre communal ou paroissial. Sur cette carte, se trouvent donc les localités du canton de Fribourg, ainsi que celles des territoires voisins.

La liste des sceaux autour de la carte montre bien le rattachement de ces communes au canton de Fribourg. Cette présence marquée consolide la position de la cité comme autorité souveraine et catholique. L'unité du canton en ressort de façon forte et ostentatoire.

Il est clair qu'en tant que chancelier, il fallait que Techtermann connaisse la topographie fribourgeoise, les bailliages et territoires sujets de Fribourg. On sait l'importance du contrôle d'un territoire, en particulier lorsque ce dernier est, comme c'est le cas de Fribourg, encerclé par des terres réformées. Ce rôle essentiel et ses compétences et savoirs en diplomatie, en politique et en géographie valent à Techtermann de participer activement à la politique intérieure et extérieure du canton : la signature d'alliances et de traités nécessitent une connaissance approfondie du territoire et des espaces sujets. Ses nombreux contacts avec Berne, ses missions à Baden pour prendre part aux diètes, mais aussi les rapprochements avec les autres cantons catholiques – il contribue résolument à la signature de la Ligue d'Or en 1586 – le placent au premier plan des acteurs clés du XVI^e siècle fribourgeois. Enfin, c'est à lui que revient la signature des trois décrets des 18 août 1580, 11 juillet 1581 et 30 avril 1584 relatifs à l'instauration, la fondation et l'inauguration du collège Saint-Michel. Nous y reviendrons. Il est donc évident, au regard de ce que nous venons de mentionner, qu'il a pris part au vaste chantier de la réforme du catholicisme à Fribourg, en soutenant activement les mesures et les projets des membres des Conseils et du clergé et en proposant une nouvelle représentation de l'unité du canton grâce à la création d'une carte du territoire.

Au sein du canton de Fribourg, ce sont donc des catholiques convaincus qui ont dominé le paysage fribourgeois et qui représentent des facteurs essentiels, mais non exclusifs, dans le choix de cette confession pour la cité¹¹¹. Des prédicateurs, tels que Simon Schibenhart (1520 – après 1579, originaire d'Augsbourg), prédicateur à Saint-Nicolas, que Franz Rudella décrit comme « *der hochgelert Simon Schibenhart von Augspurg, theologiae doctor* »¹¹², ou Jérôme Mylen (? – 1544), Alsacien et fervent défenseur du catholicisme, qui a été nommé chanoine de Saint-Nicolas en 1530, peuvent

¹¹¹ Roland Ruffieux et al. (eds.), *Histoire du canton de Fribourg*, op. cit., p. 335 précisant : « on pourrait admettre, à la limite, la présence d'une personnalité forte comme un élément particulièrement décisif. Or, à Fribourg, la Réforme n'a pas bénéficié d'un tel apôtre [nous détaillons : tels que Zwingli à Zurich, Vadian à Saint-Gall, Haller à Berne, Oecolampade à Bâle], susceptible de lui gagner l'adhésion du pouvoir et du peuple ».

¹¹² « *Zu disen ziten, namlichen vom 1545 iar bis 1566, hatt zu Friburg geprediget der hochgelert Simon Schibenhart von Augspurg, theologiae doctor, der sich allhie sinem ampt nach gar woll erzoügt, armen lüten ouch gar vil guts gethan und zu ander dingen 15 kr. francken schlags jarlicher gult mitt 300 kr. hauptguts einem, so ze studieren begerte und wo langlegt wär, jarlichen zu gelangen gestiftet zu einer stür* », *Die Grosse Freiburger Chronik des Franz Rudella*, op. cit., p. 611 §1084.

être considérés comme précurseurs de la Réforme catholique à Fribourg. Jérôme Mylen agit dans le dessein de préserver la vraie foi et est soutenu par les autorités de Fribourg. Son attitude ferme et son intransigeante orthodoxie lui valent de nombreux ennemis et provoquent plusieurs conflits. Instigateur d'un arrêté de décembre 1523 par lequel les curés des paroisses rurales sont enjoins d'interdire propos et livres luthériens, Mylen semble avoir pris son rôle de gardien à la lettre¹¹³. Il en vient à dénoncer l'avoyer de Praroman – localité fribourgeoise du district de la Sarine – qui aurait reçu dans son château de Barberêche des personnes séduites par les idées nouvelles. Les soupçons que Mylen formule et les ennemis qu'il se crée ainsi font du prédicateur un personnage central de la défense du catholicisme sur le territoire fribourgeois. Mylen semble voir venir l'hérésie de loin. Il reçoit aussi le soutien du Conseil. Il n'est pas le seul : l'augustin Conrad Treyer se plaçait par ailleurs lui-même sous l'autorité du pouvoir temporel.

Cette confluence entre domaines laïc et religieux n'était pas superficielle et découle de plusieurs facteurs dont il faut ici brièvement refaire la chronologie. La montée en puissance de la ville et de son église paroissiale commence timidement en 1423 lorsque le pape Martin V octroie à Fribourg de nouveaux privilèges dans la juridiction du décanat¹¹⁴. Peu à peu, le doyen fribourgeois obtient davantage de pouvoir dans la résolution de diverses affaires spirituelles et temporelles. Suite à son entrée dans la Confédération, la cité accède au rang de capitale, égale aux autres villes confédérées comme Berne ou Zurich ; Fribourg renforce le rôle de l'église Saint-Nicolas par l'incorporation d'églises des environs et par l'achèvement de la construction d'une tour clocher en 1490¹¹⁵. En 1512, le prestige devient « international » grâce à la promotion de Saint-Nicolas en église collégiale avec un chapitre de chanoines, exempt de la juridiction de l'évêque de Lausanne et relevant directement du pape. Ce statut va de pair avec l'embellissement général du bâtiment dont le trésor s'accroît grâce aux autorités qui en sont les principaux propriétaires : en effet, ce sont elles qui financent les agrandissements, l'entretien, les reconstructions du bâtiment¹¹⁶, ainsi que les pièces d'orfèvrerie, les objets

¹¹³ Louis Waeber, « Le prédicateur de Fribourg et son conflit avec Berne au moment de la Réformation », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 1951, n° 45, p. 6-7.

¹¹⁴ Peter Rück, « Die Entstehung der nachreformatorischen dekanalen Jurisdiktion in der Diözese Lausanne », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse - Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1965, n° 59, p. 313.

¹¹⁵ J. Steinauer, *La république des chanoines*, op. cit., p. 13-14.

¹¹⁶ Voir l'article de Jean-Pierre Dormand : « À qui appartiennent les biens de Saint-Nicolas ? » (p. 155-168) dans Jean Steinauer et Hubertus von Gemmingen (eds.), *Le chapitre Saint-Nicolas de Fribourg : foyer*

liturgiques, les statues et le bras-reliquaire destinée à la relique du bras de saint Nicolas, translaté en 1506¹¹⁷. Surtout, l'église est le lieu de pouvoir où les autorités sont assermentées et celui de commémoration des victoires de Fribourg. Enfin, les autels latéraux appartiennent aux familles ou à des confréries qui y fêtent leur saint patron. Les liens entre l'église et les autorités est donc établi de longue date. Saint-Nicolas en église collégiale contribue à renforcer cet attachement et devient le nouveau théâtre du pouvoir des autorités et, par extension, du patriciat naissant. Ce sont les autorités qui proposent les candidats à la prévôté, au décanat et les chanoines¹¹⁸. Au XVII^e siècle, la majorité des prévôts et deux tiers des chanoines sont d'ailleurs issus des familles patriciennes qui placent ainsi leurs pions dans la sphère religieuse.

Depuis 1512 et jusqu'en 1580, le doyen de Saint-Nicolas, et donc du décanat de Fribourg, est à la tête du clergé, puis c'est le tour du prévôt. La concentration des charges diocésaines à Fribourg, en lien avec l'incapacité, voire l'impossibilité de l'évêque de retrouver sa place dans son diocèse avant le début du XVII^e siècle, se concrétise avec la nomination d'un doyen et d'un vicaire général en 1559, sous l'égide de l'envoyé de l'évêque, Jean Peronis¹¹⁹. Le prévôt agit alors comme vicaire général. Son rôle est essentiel, car il favorise, avec l'aide des augustins et des franciscains cordeliers¹²⁰, présents à Fribourg depuis le milieu du XIII^e siècle, le rayonnement pastoral et intellectuel de la Réforme catholique en ville et à la campagne. Les réguliers viennent compléter le rôle des prédicateurs professionnels, rémunérés comme tel, alors que les religieux partent en mission sans frais¹²¹. C'est également le prévôt du chapitre qui est chargé par l'État en 1547 de présider le synode annuel des curés du canton. Ces acteurs, ces professionnels de la manipulation des biens du salut, travaillent en liens étroits avec les magistrats et tentent également de reprendre peu à peu la direction des affaires spirituelles du canton. Ils ont œuvré main dans la main avec les autorités pour favoriser l'éclosion et la définition d'une

religieux et culturel, lieu de pouvoir : actes du colloque, 3-5.2.2010 = Das Kapitel St. Nikolaus in Freiburg : Hort des Glaubens, der Kultur und der Macht : Akten des Kolloquiums, Fribourg, Société d'histoire du canton de Fribourg, 2010, p. 156.

¹¹⁷ Ivan Andrey, « Le trésor de Saint-Nicolas et le Chapitre » dans *Ibid.*, p. 469-472.

¹¹⁸ P. Rück, « Die Entstehung der nachreformatorischen dekanalen Jurisdiktion in der Diözese Lausanne », art cit, p. 314.

¹¹⁹ Roland Ruffieux et al. (eds.), *Histoire du canton de Fribourg*, op. cit., p. 351-353.

¹²⁰ Patrick Braun (ed.), *Helvetia Sacra. Die Orden mit Augustinerregel. Bd. 6 : Die Augustiner-Eremiten, die Augustinerinnen, die Annunziatinnen und die Visitandinnen in der Schweiz*, op. cit., p. 93-108 ; Brigitte Degler-Spengler (ed.), *Helvetia sacra. Der Franziskusorden. Bd. 1 : Die Franziskaner, die Klarissen und die regulierten Franziskaner-Terziarinnen in der Schweiz. Die Minim in der Schweiz*, Bern, Francke, 1978, p. 152-160.

¹²¹ B. Restif, *La révolution des paroisses*, op. cit., p. 169-170.

nouvelle identité religieuse du canton, avant même la mise en place des décrets tridentins qui annonce une séparation plus nette des autorités spirituelles et temporelles. Cette participation étatique dure près d'un demi-siècle et s'affaiblit dès 1563 avec la nomination à la prévôté du chanoine Claude Duvillard (prevôt entre 1563-1577), amorçant ainsi la diminution des interventions directes des magistrats envers le clergé, avec tout de même la conservation d'un droit d'ingérence des autorités dans des cas particuliers. Surtout, la nomination de prévôts et de chanoines issus des élites permet à celles-ci de contrôler de façon indirecte les affaires religieuses. Étant donné l'interdépendance des pouvoirs du chapitre et du Conseil, il est clair qu'il était dans leur intérêt d'étendre les prérogatives du chapitre pour développer les leurs¹²². Le rapport entre autorités civiles et ecclésiales évolue ensuite dans une coopération davantage menée par le chapitre. Peter Schneuwly, prévôt entre 1578 et 1587, puis Sébastien Werro (1555-1614) poursuivent ce processus. Ils sont tous deux issus des familles dominantes et partagent ce goût pour l'intransigeance et une volonté inflexible dans la défense du catholicisme. Grâce à eux, le chapitre de Saint-Nicolas devient la nouvelle autorité en matière religieuse, et donc en matière de réformes, celle qui relaie par la suite les décrets tridentins et cherche à les faire appliquer à tout le territoire. Institution centrale, Saint-Nicolas héberge la chaire où prêchent alors Schneuwly et Pierre Canisius – personnage incontournable sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre – dont les prêches et l'action sur l'instruction religieuse et morale, sur la piété populaire, s'inscrivent dans tout le canton de façon durable et profonde¹²³. Leur présence attestée dans différentes régions du canton – Canisius est par exemple reçu à Estavayer durant l'été 1584¹²⁴ – témoigne de la nécessité d'unir tout le territoire dans une même compréhension de la catholicité. Les prêches, les prédications et l'aura même de Canisius constituent des outils d'unification, de rapprochement des différentes communautés, et créent un paysage confessionnel cohérent, homogène.

Ils ne sont pas les seuls à parcourir le canton aux XVI^e et XVII^e siècles et à consolider la nouvelle identité catholique par leurs actions : en parallèle s'établissent de nouvelles confréries, que Marc Venard définit comme « l'une des structures les plus efficaces de la

¹²² P. Rück, « Die Entstehung der nachreformatorischen dekanalen Jurisdiktion in der Diözese Lausanne », art cit, p. 317-318.

¹²³ Roland Ruffieux et al. (eds.), *Histoire du canton de Fribourg*, op. cit., p. 360.

¹²⁴ ACEL, Comptes du Gouverneur Gardian, août 1584.

résistance catholique »¹²⁵, dès les années 1550-1560. Parfois militantes et agressives, parfois opposant un simple refus passif à la Réforme protestante, les confréries ont joué un rôle majeur dans la définition d'une identité catholique nouvelle et par la suite acceptable par l'Église tridentine. L'expansion de celles-ci dans presque toutes les paroisses suffit à prouver le succès qu'elles ont rencontré. Que l'on pense ici aux confréries du Saint-Sacrement ou du Rosaire dont la présence est attestée dans une quinzaine de paroisses du canton de Fribourg entre 1600 et 1650¹²⁶, comme dans la paroisse de Cugy où les deux sont érigées en 1627 par exemple. À Estavayer, différentes confréries font leur apparition et s'implantent dans la vie quotidienne de la commune ; parmi elles, celle des Cordonniers en 1573, la confrérie Saint-Eloi en 1575, Saint-Sébastien en 1582, celle du Saint-Sacrement en 1605. Enfin, on peut également rappeler que le bourg staviacois accueille plus tardivement les carmes – qui sont à l'origine de la construction de l'autel Notre-Dame du Mont-Carmel dans l'église Saint-Laurent – les confréries du Scapulaire et de Saint-Joseph en 1655. Ces confréries proposent de nouvelles formes de vie associative, dont l'aspect confessionnel demeure fondamental, recentrant les dévotions sur le culte marial, l'eucharistie, encourageant la confession et la communion régulières¹²⁷. Ces pratiques sont au cœur du catholicisme moderne et permettent aux fidèles de s'identifier à cette nouvelle catholicité. Certaines de ces confréries constituent alors des outils à disposition de l'Église de la Contre-Réforme pour encadrer de façon convenable et contrôlée les fidèles ; Bruno Restif remarque que le rôle joué par la hiérarchie ecclésiastique dans le processus de création des confréries est faible¹²⁸ et qu'elle a de ce fait plutôt profité de structures préexistantes et déjà bien installées. L'augmentation du nombre de confréries se poursuit sensiblement durant le XVII^e siècle, puis le XVIII^e siècle. Celles-ci s'établissent ainsi durablement dans le paysage paroissial, puisqu'elles deviennent des institutions incontournables de la vie des paroissiens, en particulier en milieu rural. Leur installation dans l'église même traduit explicitement ce nécessaire recentrement de la piété dans la pratique du catholicisme

¹²⁵ M. Venard, « Piété populaire et confessionnalisation », art cit, p. 214 ; voir également l'article de Sabine von Heusinger, « The topography of sacred space and the representation of social groups : confraternities in Strasbourg » dans *Politics and reformations : Communities, Politics, Nations, and Empires. Essays in honor of Thomas A. Brady, Jr*, Leiden, Boston, E.J. Brill, 2007, p. 67-83.

¹²⁶ Apollinaire Dellion, *Dictionnaire historique et statistique des paroisses catholiques du canton de Fribourg*, Fribourg, Impr. du Chroniqueur suisse, 1884, vol. 12/, comptabilisation effectuée par nos soins.

¹²⁷ K.P. Luria, « "Popular Catholicism" and the Catholic Reformation », art cit, p. 122-123.

¹²⁸ B. Restif, *La révolution des paroisses*, op. cit., p. 185.

tridentin¹²⁹. L'impact des confréries et des dévotions conquérantes sur la spatialité des églises est l'un des témoins de cette vigueur nouvelle et visible.

Ainsi, c'est tout le territoire fribourgeois qui bénéficie de la mobilité de ces personnes et de leurs idéaux, de leur engagement envers le catholicisme, de leur disponibilité, de leur force de persuasion et de leurs convictions. Parfois simplement de passage, parfois au contraire s'installant durablement, ces figures d'un catholicisme local ont participé à la construction, à la définition et à la consolidation de la catholicité de la première modernité. Le souci permanent de consolider l'unité du territoire s'explique en partie par le voisinage protestant et la mentalité obsidionale¹³⁰, renforcée par le caractère insulaire du territoire fribourgeois. Cela confère au paysage du canton une unité dans la foi qui se transpose tant en ville qu'à la campagne, dans les rituels et les croyances et dans les comportements et les pratiques.

Conclusion

L'affirmation politique et spatiale de cette identité catholique renouvelée exige donc de repenser le territoire en fonction des traités de combourgeoisie et des alliances confessionnelles. Fribourg constitue un cas bien spécifique, car quand bien même le canton partage la même confession que les cinq cantons catholiques centraux, il ne calque pas sa politique sur eux de façon identique. Nous rejoignons ici sous un angle légèrement différent les conclusions de Rita Binz-Wohlhauser dans son ouvrage récemment paru sur le catholicisme fribourgeois. Si cette historienne montre que Fribourg est restée catholique à travers une nouvelle lecture des sources, le même processus est à l'œuvre au niveau du paysage. Cette conjonction nous conforte non seulement dans nos conclusions, mais également dans l'idée que derrière le paysage, ce sont bien des structures d'évolutions globales qui se jouent et s'expriment¹³¹.

¹²⁹ Concernant les confréries et leur influence sur la vie sociale et communautaire, voir les études réunies par Bernard Dompnier et Paola Vismara (eds.), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XVe - début XIXe siècle)*, Rome, École française de Rome, 2008, 442 p ; également Bernard Dompnier, « Les mutations des modèles confraternels en France aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Les Confréries de Corse : une société idéale en Méditerranée*, 2010, p. 79-91.

¹³⁰ B. Restif, *La révolution des paroisses*, op. cit., p. 330.

¹³¹ L'historienne tache de mieux cerner la façon dont ce territoire est resté catholique (nous faisons ici une traduction littérale du titre) et comment la région a réagi à la Réforme et l'a combattue : Rita Binz-

Ce qui caractérise Fribourg en premier lieu – et qui influence grandement ses affaires extérieures – réside dans son insularité, sa situation géographique d’isolement par rapport aux autres terres catholiques de l’Ancienne Confédération ou par rapport à ses alliés. Forcée ainsi de faire preuve de réserve et de conciliation dans sa politique extérieure, Fribourg compense en quelque sorte ce réalisme par une intransigeance et une intolérance confessionnelle implacable dans son territoire. Cette conciliation fonctionne, malgré la délicatesse d’une situation où affaires politiques et religieuses provoquent des tensions dans les relations avec Berne et avec d’autres alliés.

La politique intérieure est quant à elle marquée par une prise de position nette, sans détour. Le gouvernement fribourgeois ne semble pas avoir hésité un seul instant face au choix de la confession à embrasser. Les professions de foi en sont un exemple flagrant et participent, d’une certaine manière, à la construction européenne de l’orthodoxie catholique en préfigurant les réformes engagées par le Concile de Trente. Fribourg entre ainsi dans une chronologie correspondant aux grandes lignes des réformes catholiques européennes pré-tridentines. Les magistrats ont su et pu solliciter et accepter l’aide d’acteurs issus du clergé, qui occupent alors des positions clés dans la cité et dans la tournure à donner à la nouvelle catholicité. Empêcher la diffusion des idées nouvelles et protéger leur foi constituent des enjeux nouveaux auxquels font face les hommes du XVI^e siècle et dont les fins sont au cœur de la politique du canton. Les serments de fidélité et leur renouvellement régulier constituent à eux seuls un exemple concret d’affirmation de la catholicité et ce à une échelle territoriale. Insistant ainsi sur la communauté unie et unifiée, le serment de fidélité marque l’appartenance et par extension l’identité confessionnelle.

À Fribourg, la réaction précoce et organisée des autorités représente un modèle de Réforme catholique, ouvrant la voie à la Contre-Réforme tridentine et à un enracinement profond et généralisé du sentiment d’identité catholique.

Wohlhauser, *Katholisch bleiben ? Freiburg im Üchtland während der Reformation (1520-1550)*, Zürich, Chronos, 2017, 287 p.

Chapitre 4. L'invention d'une citadelle catholique. Fribourg, la ville sainte

La Réforme a longtemps été considérée comme un phénomène avant tout urbain¹. C'est en ville que les écrits et les images circulent le plus et touchent une population plus nombreuse ; c'est là que le lectorat est le plus concentré. Siège d'universités, d'écoles, de centres religieux, la cité offre un auditoire plus large aux prédicateurs réformés et les idées nouvelles trouvent ainsi un public plus varié et plus facilement réceptif². La ville est un moteur du renouveau économique, culturel et souvent spirituel : ce phénomène pourrait-il donc s'appliquer aux villes « devenues » catholiques ? La Réforme catholique ne serait-elle pas elle aussi un événement urbain ? À Fribourg, la Réforme catholique est, on l'a vu, globale et touche tout le canton, mais le cœur des décisions politiques et spirituelles se trouve dans les centres du pouvoir et ceux-ci se trouvent en ville. La cité ne constituerait-elle pas le cœur de la construction d'un catholicisme confessionnel, prétridentin puis post-tridentin ? Fribourg propose ainsi un excellent exemple : la Réforme catholique y a été forgée, construite, érigée. Les aménagements et les projets spécifiquement urbains traduisent une politique de catholicisation similaire à ce que l'on peut trouver dans les villes passées à la Réforme. La Réforme catholique, à l'aune de l'histoire fribourgeoise, peut donc être envisagée comme un événement urbain. C'est d'abord en ville que l'on va organiser de nouvelles structures qui vont permettre la contre-offensive catholique et Fribourg en est une parfaite illustration.

Dès les années 1520, le mouvement de la Réforme n'est déjà plus homogène selon Kaspar von Greyerz et en cela, la Réforme catholique est semblable ; ainsi il faudrait

¹ Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Neue Ausg., Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 244 p ; S.E. Ozment, *The Reformation in the cities*, op. cit. ; Marc Venard et al. (eds.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome 7. De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, Paris, Desclée, A. Fayard, 1994, p. 730-731 ; K. von Greyerz, *Religion et culture*, op. cit., p. 51 ; la composante urbaine est importante, néanmoins les campagnes ont aussi joué un rôle, comme le montre Peter Blickle, *Gemeindereformation : die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Studienausg., München, R. Oldenbourg, 1987, 234 p dont la thèse a démontré que la vision de la Réforme comme phénomène exclusivement urbain était erronée.

² Marc Venard et al. (eds.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome 7. De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, op. cit., p. 730.

parler de catholicismes au pluriel³. Selon Marc Forster, le catholicisme n'a pas précisément de caractère local⁴, car malgré ses visages divers, la religion catholique est organisée autour d'une instance centrale, la Curie romaine. Il y a donc théoriquement bien un centre d'où tout part, contrairement au cas des églises réformées qui ne fonctionnent pas selon un modèle pyramidal. Mais cela est théorique. Dans la pratique, étant donné sa situation géographique, politique, diplomatique et religieuse, Fribourg représente un type de catholicisme, un type de réponse donné à l'offensive réformatrice, une façon de réagir à la Réforme et de redéfinir par conséquent son appartenance et son identité confessionnelles.

À la suite des recherches d'Alain Lottin sur Lille⁵, nous tenterons de comprendre comment la ville de Fribourg devient un bastion de catholicité. Elle se « catholicise » dans le paysage, dans les institutions, dans les pratiques religieuses, dans l'enseignement, dans le théâtre, dans l'iconographie. Ainsi, ce qu'il faut étudier, c'est bien la construction de la ville de Fribourg comme citadelle catholique, puis citadelle tridentine, marquant ainsi la victoire d'un catholicisme unique et unifié.

Nombreux sont les enjeux confessionnels qui se situent en ville, où se manifestent les pouvoirs, les contrôles des institutions, les ressources – économiques, financières, culturelles⁶. Les édits de pacification, par exemple, sont avant tout des accords politiques urbains, puisqu'il s'agit de paix et d'ordre publics. Ou plus près notre sujet, les serments de fidélité imposés par les autorités de Fribourg sont avant tout jurés en ville, avant de s'imposer au reste de la population rurale. Les autorités monopolisent donc ces instruments de paix comme elles s'arrogent de nouveaux droits et devoirs dans les affaires spirituelles. Car la religion est liée aux pouvoirs urbains. Le magistrat joue un rôle essentiel qui s'est construit sur un jeu de renforcement mutuel : en défendant la foi romaine, le magistrat se renforce et consolide ses instruments et son contrôle sur l'Église qui, à son tour, s'affermir et compte sur le magistrat pour la soutenir. Robert Descimon le montre clairement à propos la ville de Paris où les cérémonies religieuses sont

³ K. von Greyerz, *Religion et culture*, op. cit., p. 51 et ss.

⁴ M.R. Forster, *Catholic revival in the age of the baroque*, op. cit., p. 10.

⁵ Alain Lottin, *Lille : citadelle de la Contre-Réforme ? (1598-1668)*, Dunkerque, Westhoek, Les Éditions des Beffrois, 1984, 517 p.

⁶ O. Christin, *La paix de religion*, op. cit., p. 80.

imbriquées dans le système municipal, corporatif et royal⁷. Certaines processions religieuses fondent ensemble symboles civiques, royaux et catholiques : un dialogue permanent se fait entre monarchie et cité, et ce dialogue est matérialisé dans la ville même⁸, ainsi que nous le verrons, et adapté à la ville et au fonctionnement politique de Fribourg.

Les réformes du catholicisme se traduisent par des réformes morales, réglementaires, de valeurs et de pratiques, d'enjeux sacramentels, comme par exemple la revalorisation et le respect du sacrement du mariage⁹ – les autorités de Fribourg rédigent une nouvelle ordonnance à ce sujet en 1580¹⁰. La surveillance du domaine matrimonial par les magistrats démontrent bien les prétentions de contrôle social que souhaitent exercer le Conseil, alors même que la question est de ressort des clercs. Ces réformes sont souvent d'abord appliquées en ville avant de s'étendre au milieu rural. Car la ville, comme le rappelle Jacques Rossiaud, c'est le lieu où les traditions et les légendes de fondation s'ancrent de manière particulièrement dense ; la mémoire y est ancestrale, matérialisée par une croix, un oratoire, un arbre, une chapelle, qui rappelle le souvenir (martyr, supplice, etc.)¹¹. Ces « points hauts du sacré urbain »¹², plus concentrés qu'en milieu rural, participent de la sacralité de la cité et consolident sa position de protectrice de la foi, comme on le verra avec Fribourg. Là, les autorités ont pris en charge les affaires spirituelles, ce que Jacques Rossiaud définit comme une « captation du sacré »¹³. Les autorités enjoignent, voire obligent, la population à valoriser, revaloriser la sacralité du lieu, de la cité choisie : elles constituent des acteurs essentiels de la confessionnalisation urbaine. Et cette forme d'ingérence des autorités civiles en matière de confession s'exprime par une série de mesures et de projets à même d'ériger Fribourg comme

⁷ Robert Descimon, « Le corps de ville et le système cérémoniel parisien au début de l'âge moderne » dans *Individual, corporate, and judicial status in European cities, late middle ages and early modern period*, s.l., Garant, 1996, p. 7-128.

⁸ *Ibid.*, p. 75 et 89.

⁹ K. von Greyerz, *Religion et culture*, op. cit., p. 179.

¹⁰ CH AEF, G.S. 735. Dans cette ordonnance, il s'agit de défendre aux fiancés de cohabiter avant la célébration du mariage et de considérer ainsi que le veulent la tradition et les décrets du « saint concile de Trente », le saint-sacrement du mariage dans le respect de la « vray foy et religion Catholique ».

¹¹ Jacques Rossiaud, « Processions de l'Ascension et paysage religieux à Lyon à l'aube des Temps Modernes » dans *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, p. 72-74.

¹² *Ibid.*, p. 72.

¹³ *Ibid.*, p. 78.

« citadelle de la Réforme catholique »¹⁴. La construction de Notre-Dame de Lorette en 1648 à Fribourg, faite à l'instigation des jésuites et soutenue par les autorités, représente un exemple phare de cette politique¹⁵. Il ne faudrait pas pour autant tomber dans l'illusion d'un programme entièrement cohérent, préexistant qu'il suffirait d'appliquer. Ces projets résultent souvent de tâtonnements, d'expérimentations. Ce type d'investissements démontre les capacités de propriétaires qu'a le gouvernement municipal – en tant qu'investisseur et soutien financier – et son utilisation de l'espace à des fins de construction et de consolidation de la foi. La réforme confessionnelle en ville passe ainsi par « une prise de possession symbolique de l'espace urbain »¹⁶, où les magistrats gèrent l'espace public dans l'optique d'y matérialiser la vraie foi, celle qui dessine les contours d'une communauté élue de Dieu. Ainsi, la sacralité de la cité se concrétise par l'érection de bâtiments et d'édifices religieux, mais aussi par des itinéraires de processions, par des croix, des calvaires, des statues, des fontaines. Les enjeux confessionnels de ces différents éléments ne sont clairement pas identiques, mais tous s'intègrent dans la notion de paysage urbain confessionnalisé, catholicisé.

Ces éléments sont reconnaissables, visibles et unifient la communauté urbaine autour d'une confession, la même pour tous. Cette « communauté de destin »¹⁷, ainsi que la nomme Marc Venard, ne peut donc supporter de division interne : l'identité de la cité en serait remise en cause. La présence religieuse en ville – matérielle, mobile ou éphémère – définit l'identité confessionnelle de la cité, de ses magistrats, de la population entière¹⁸. Les professions de foi, encouragées par les magistrats, répondent à ce besoin d'unification, de rassemblement de la communauté, qui se fait par le biais d'un serment permettant d'ancrer concrètement la confession catholique romaine dans la cité. L'expression la « foi de nos prédécesseurs »¹⁹ souligne bien l'ancienneté, la longévité, la

¹⁴ Expression utilisée par A.-J. Marquis, *Le Collège Saint-Michel de Fribourg (Suisse), sa fondation et ses débuts, 1579-1597*, op. cit., p. 114.

¹⁵ Verena Villiger, « La construction de la chapelle de Lorette. Notre-Dame des Conflits », *Annales fribourgeoises*, 2004, LXVI, p. 19-40.

¹⁶ Olivier Christin, « L'espace et le temps, enjeux de conflits entre les confessions » dans *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan, Publications de l'Université de Rouen et du Havre, 2006, p. 169.

¹⁷ Marc Venard, « Conclusion » dans *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan, Publications de l'Université de Rouen et du Havre, 2006, p. 347.

¹⁸ Sur l'interdépendance entre « élites » et « population » en milieu urbain, voir K. Vocolka, « The Counter-Reformation and Popular Piety in Vienna – A Case Study », art cit.

¹⁹ Expression que l'on retrouve dans le serment prononcé à Estavayer en 1531, voir chapitre 3, note 98 : « *Dicentes omnes esse velle prout hactenus predecessores nostre fuerunt et vixerunt* ».

force de la confession ; celle-ci est soumise au poids du passé, enracinée, ancrée, matérialisée dans les murs de la cité. Ainsi que le précise Christophe Duhamelle, « la dimension matérielle de l'appropriation confessionnelle forme donc l'un des points d'ancrage principaux de l'appartenance religieuse dans le sentiment communautaire local. La confession, au sens propre, est un bien commun »²⁰. Bien commun qui s'inscrit dans une temporalité quasi illimitée, ancestrale – qui peut être une construction fictive des protagonistes : en effet, l'identité confessionnelle, collective, s'est construite, se construit et est renforcée grâce à une mémoire collective²¹ et un enracinement, visible, concret, bâti.

L'architecture religieuse ne constitue pas le sujet de cette étude ; il s'agit plutôt de s'intéresser au nouveau rapport au paysage résultant de la fracture confessionnelle. Alors qu'actuellement, la Suisse est souvent identifiée à un type de paysage figé, montagnard et difficile, ou pittoresque et lacustre par exemple²², le paysage d'une ville et de ses environs directs doit être étudié comme production historique et cette production est profondément influencée par des événements historiques, en lien avec la Réforme et les réactions qu'elle suscite. Le besoin et le désir des communautés de posséder des « points d'ancrage », pour reprendre l'expression de Christophe Duhamelle, de ce sentiment d'appartenance confessionnelle s'incarnent en particulier par l'édification, la construction, la valorisation de monuments, de bâtiments religieux, par une matérialité confessionnelle. Mais ce sont aussi d'autres pratiques et rituels qui sont mobilisés au service de l'identité confessionnelle que veulent créer et consolider les autorités.

Comment Fribourg est-elle devenue cette citadelle catholique ? Comment ses murailles de pierres ont-elles symbolisé des murailles spirituelles ?

Afin d'étayer la démonstration, nous examinerons différents points : la construction, la diffusion d'un espace urbain catholique et les raisons de cette profusion. Nous étudierons la dynamisation de ce territoire spécifiquement catholique et tourné vers la lutte contre l'hérésie, vers l'ostentation identitaire catholique, dans un premier temps à partir de cartes, de gravures, de plans de ville, et dans un second temps à partir de

²⁰ C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit., p. 119.

²¹ F. Walter, *Les figures paysagères de la nation*, op. cit., p. 56.

²² F. Walter, *La Suisse : au-delà du paysage*, op. cit., p. 75-80.

constructions architecturales – expression première de la matérialité confessionnelle de la ville de Fribourg – et de pratiques spatiales de la religion. Nous identifierons ensuite les acteurs de la construction d’une identité catholique et nous nous concentrerons sur l’arrivée et l’installation d’ordres religieux nouveaux en milieu urbain. Enfin, nous nous intéresserons au rôle des magistrats dans la création et l’invention d’une cité catholique qu’ils souhaitent à leur image, pour s’inventer eux-mêmes comme forme de légitimation de leur pouvoir, et cela en collaboration étroite entre Église, Compagnie de Jésus et patriciat.

1. Les représentations de la ville aux XVI^e et XVII^e siècles

« Vous êtes la lumière du monde. Une ville située sur une montagne ne peut être cachée » (Matthieu 5:14). Les descriptions et gravures représentant cette ville durant cette période tendent toutes à montrer la cité isolée sur un éperon rocheux. En ces temps d’exacerbation de l’identité religieuse, tout concourt à ce que le parallèle entre situation, description, représentation de la ville et évocation biblique soit réalisé par les contemporains. La cité de Dieu, assiégée par des ennemis, la Jérusalem céleste, conviendrait-elle comme modèle pour la ville de Fribourg ?

La description de Merian dans la *Topographia* permet de commencer à appréhender la ville dans sa topographie. En effet, les caractéristiques géographiques de Fribourg sont décrites ainsi : « *Unnd wohin man in der Statt gehen will / muss man entweder auff oder absteigen* » ; partout où l’on va en cette ville, il faut soit monter soit descendre²³. Les mêmes remarques apparaissent chez Joseph Addison (1672-1719), écrivain anglais qui voyage au tout début du XVIII^e siècle en Europe continentale. Il juge ainsi pour Fribourg : « *Its Situation is so irregular, that they are forced to climb up to several Parts of it by Stair-Cases of a prodigious Ascent* »²⁴. Une géographie particulière marque déjà le destin de la ville : ce vallonnement en ferait en quelque sorte un lieu quasiment prédestiné à

²³ M. Zeiller et M. Merian, *Topographia Helvetiae, Rhaetiae, et Valesiae*, op. cit., p. 52 ; voir également une description géographique très visuelle, et historique, de Fribourg chez J.-B. Plantin, *Abregé de l’histoire générale de Suisse*, op. cit., p. 640-647.

²⁴ Joseph Addison (1672-1719) séjourne plusieurs mois dans l’Ancienne Confédération et passe entre autres par Genève, Lausanne, Fribourg et Berne. Il montre ainsi un intérêt certain pour les usages et les particularités locales : Joseph Addison, *Remarks on Several Parts of Italy, &c: In the Years 1701, 1702, 1703, The Second Edition*, s. l., J. Tonson, 1718, p. 363.

devenir un bastion confessionnel car elle est installée dans une topographie spéciale permettant son identification immédiate. Comme le souligne le R.P. Boussingault (? – 1701), Fribourg est « d’une assiette, qu’une partie est sur des hauts Rochers, & comme précipices, & d’autres coté en une Vallée enclose de Montagnes »²⁵. Solidement ancrée sur des rochers, Fribourg la catholique s’élève au milieu de terres protestantes. Le site naturel préfigure le rôle et la place centrale de Fribourg, ville catholique de l’Ancienne Confédération.

Les plus anciens portraits et vues de ville de Fribourg apparaissent au milieu du XVI^e siècle : il s’agit de celui qui paraît chez Stumpf en 1548²⁶ (fig. X) et qui va servir de modèle à celui de Braun et Hogenberg en 1582²⁷ (fig. XI). Georg Braun (1541-1622), théologien allemand, chanoine et doyen de la collégiale de Cologne, fut le principal éditeur des *Civitates Orbis Terrarum*, dont la production s’étale de 1572 à 1618. Sorte d’atlas des villes du monde entier en six volumes, inspiré de la *Cosmographie* de Münster, l’ouvrage est calqué en partie sur la forme du *Theatrum Orbis Terrarum* d’Ortelius. Braun fut aidé principalement par Frans Hogenberg (1535-1590), graveur sur cuivre, aquafortiste flamand, qui avait par ailleurs déjà travaillé avec Abraham Ortelius. Dans sa version complète, cette œuvre présente près de 350 vues, plans et panoramas de ville. La vue de Fribourg porte une date différente de l’édition de l’ouvrage qui paraît en 1582, signifiant par-là son manque d’actualisation. Ces deux premières cartes sont tirées d’ouvrages imprimés et sont intégrées à des textes descriptifs voire narratifs concernant des régions, des villes, etc. La fonction de la représentation urbaine dans ces ouvrages dépend de la fonction et du discours proposé par la chronique ou la cosmographie elle-même²⁸. Ces portraits sont d’une taille restreinte, celle du livre, voire plus petite. Ces

²⁵ *Le Nouveau Theatre du Monde ou l’Abrege des etats et empires de l’univers. Ouvrage tres utile aux voyageurs. Par le R.P Boussingault, sous-prieur, & chanoine regulier de S. Augustin, de l’Ordre de Sainte Croix. Premier partie*, Nouvelle Edition, Reveüe & Augmentée., A Paris, Chez Estienne Loyson, 1681, p. 499-500.

²⁶ *Gemeiner loblicher Eydggnoschafft... durch Stumpf*, op. cit., p. 255r.

²⁷ Georg Braun et Franz Hogenberg, *Civitates Orbis Terrarum. Beschreibung vnd Contrafactur der vornembster Stät der Welt*, Cölln, Kempen, 1582, vol.1, f° 33r-33v. Lien permanent : <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/braun1582bd1/0074>.

²⁸ Sur les portraits de ville, leur(s) fonction(s) dans les chroniques ainsi que les liens entre images, textes, contexte / intertexte, voir les articles de Regula Schmid, « Die Stadtansichten in den Schweizer Bilderchroniken » dans *Schweizer Städtebilder : urbane Ikonographien (15.-20. Jahrhundert) = Portraits de villes suisses : iconographie urbaine (XVe-XXe siècle) = Vedute delle città svizzere : l’iconografia urbana (XV-XX secolo)*, Zürich, Chronos, 2013, p. 37-50 ; et de Martina Stercken, « Schriftbilder der Stadt » dans *Schweizer Städtebilder : urbane Ikonographien (15.-20. Jahrhundert) = Portraits de villes*

représentations picturales fonctionnent de façon complémentaire aux descriptions textuelles : il est ainsi possible de faire voir une région, une ville, telle qu'elle a été décrite par des mots. Les ouvrages de cosmographie et de chroniques, comme ceux de Sebastian Münster et de Johannes Stumpf qui ont largement circulé, s'accordent relativement bien à un lectorat varié et même novice en matière de portraits de ville.

Ces documents montrent la cité de Fribourg dans un environnement vallonné ; en effet, toutes les images de Fribourg intègrent le territoire avoisinant et insistent sur la position visible de la cité au sommet d'une colline et sa séparation d'avec la campagne. Cette distinction renvoie à la supériorité politique de la ville qui domine la campagne sujette. Cela témoigne également de l'affirmation de la ville comme unité singulière et possédant une identité urbaine propre, digne d'intérêt. La forteresse s'élève ainsi de manière bien visible, elle ne se dissimule pas, et ne cache pas ce qu'elle est. Nous avons précédemment relevé la valeur forte accordée aux montagnes et aux collines par les textes bibliques. L'importance de la collégiale manifeste la catholicité et Saint-Nicolas s'élève à une altitude quasi céleste. De plus, la ville est séparée de la campagne par des murailles épaisses et bien visibles. Ainsi, Fribourg apparaît comme une église fortifiée : les édifices religieux sont surdimensionnés, ce qui permet d'insister sur une représentation d'une ville dominée par les clochers, ceinte de murs, protégée par son relief particulier, présentée comme une ville assiégée, au sommet d'une colline et en état de se défendre.

suisses : iconographie urbaine (XVe-XXe siècle) = Vedute delle città svizzere : l'iconografia urbana (XV-XX secolo), Zürich, Chronos, 2013, p. 85-96.

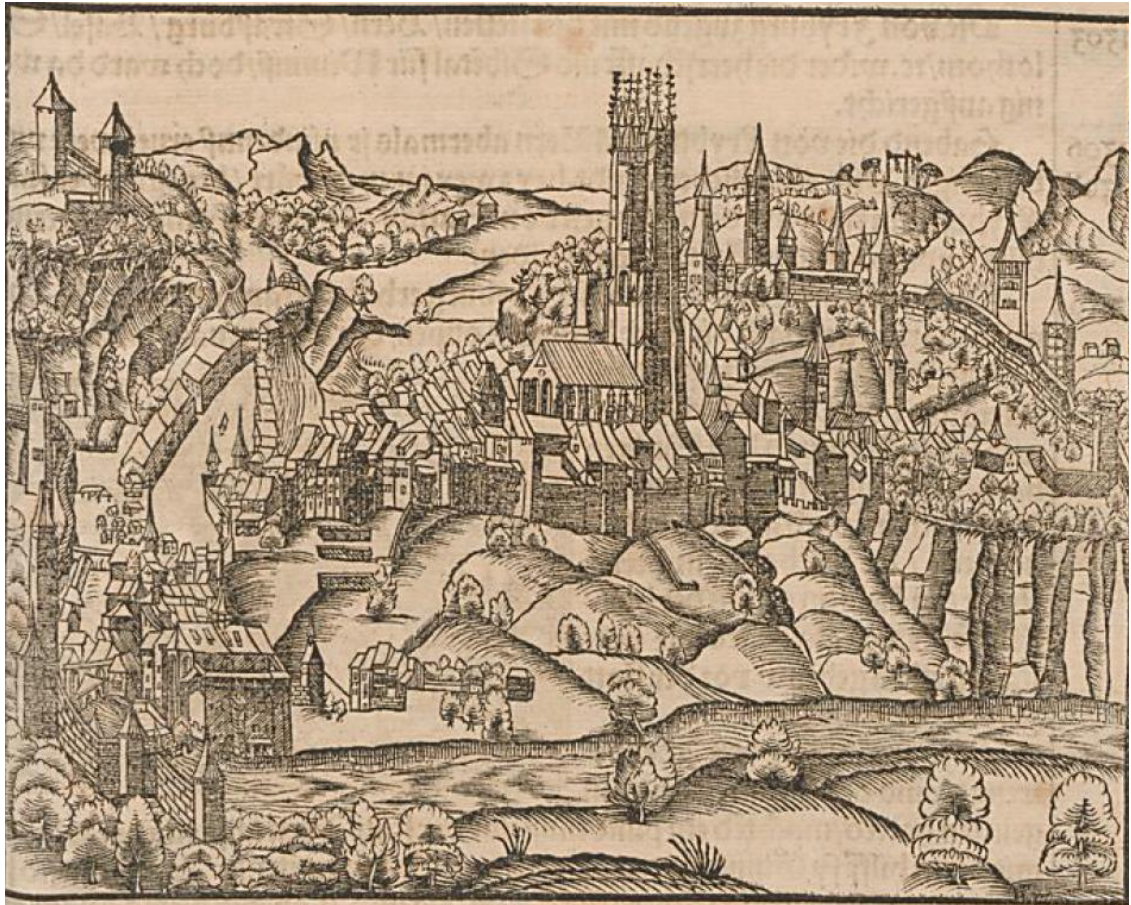


Fig. X : Stumpf, *Fryburg*, 1548.



Fig. XI : Braun & Hogenberg, *Friburgum. Fryburg*, 1582.

« La ville de Fribourg, qui est en la contrée de Nuchtland, aujourd'hui Uchtland » (fig. XII), dans la *Cosmographie* de Münster²⁹ parle à un autre imaginaire ; le titre est par ailleurs celui du chapitre et non de la carte directement. Malgré quelques indications correctes que l'on trouve dans la description qui accompagne ce document, la cosmographie ne cherche pas à proposer une reproduction plutôt formelle de la ville et schématise la cité, avec une orientation nord-est.

²⁹ *La cosmographie universelle*, op. cit., p. 413.



Fig. XII : Münster, « La ville de Fribourg, qui est en la contrée de Nuchtland, aujourd'hui Uchtland », 1552.

On y trouve à nouveau la saillance de la collégiale Saint-Nicolas, qui domine au centre d'une ville fortifiée, isolée des territoires avoisinants par ses murailles. L'usage de ces dernières est clairement de défendre la cité, de la protéger ; comme le remarque le R.P. Boussingault, déjà mentionné, « ses ramparts ont pour fondemens des roides Montagnes »³⁰, installant Fribourg sur une forteresse naturelle.

Au regard de notre recherche, on peut émettre l'hypothèse que ces vues et portraits de ville signalent, de façon intentionnelle ou non, la catholicité visible de la cité. On peut, dans ce cas-là, interpréter les vues de Fribourg comme la représentation de son identité catholique et de son rôle de forteresse qui assied ses particularismes sur une topographie

³⁰ *Le Nouveau Theatre du Monde ou l'Abrege des etats et empires de l'univers. Ouvrage tres utile aux voyageurs. Par le R.P Boussingault, sous-prieur, & chanoine regulier de S. Augustin, de l'Ordre de Sainte Croix. Premier partie, op. cit., p. 500.*

unique et, en quelque sorte, prédestinée. La saillance de Saint-Nicolas en est la preuve ; d'après C. Andriot, « véritable poncif traversant l'Ancien Régime, la représentation de tours comme éléments marquants du paysage revenait constamment sur les cartes et sur les gravures de villes, comme pour mieux marquer le caractère chrétien du territoire représenté »³¹.

Les plans de Fribourg de Grégoire Sickinger et Marian Martini³² apportent d'autres éléments qui vont dans ce sens. Le dessin à la plume de Sickinger de 1582, qui mesure environ deux mètres sur quatre, s'érige comme représentation complémentaire des vues précédentes. À celui-ci, s'ajoute le plan de Marian Martini qui date de 1606. Étant donné les nombreuses similitudes entre eux, ce dernier sert sans aucun doute de modèle au plan de Merian qui apparaît dans la *Topographia* quelques décennies plus tard et qui accentue encore les questions urbanistiques – le nombre de fontaines représentées est un bon exemple. Il met également en valeur la belle ordonnance de la ville, soulignant ainsi, d'après Bruno Weber, la conscience d'un patriciat souverain³³. Concernant les portraits de la ville de Fribourg par Sickinger et Martini, il ne s'agit pas de plans orthogonaux modernes, qui servent souvent de base à des plans parcellaires, mais d'une vue dite à vol d'oiseau, oblique, qui mélange régulièrement différents plans. Ces portraits sont orientés depuis le sud dans le but de faire voir la ville comme un tout et d'y placer un nombre important d'éléments réels³⁴.

³¹ C. Andriot, « Les abbayes de Notre-Sauveur (Lorraine) : un paysage religieux en évolution », art cit, p. 206.

³² Une digitalisation de haute qualité de ces plans est disponible via le site du Musée d'Art et d'Histoire de Fribourg et sur : <http://www.grafix.ch/sickinger/> et <http://www.grafix.ch/martini/>.

³³ Weber, « Stadtbilder in den grossen Sammelwerken von Merian und Herrliberger » dans *Schweizer Städtebilder : urbane Ikonographien (15.-20. Jahrhundert) = Portraits de villes suisses : iconographie urbaine (XVe-XXe siècle) = Vedute delle città svizzere : l'iconografia urbana (XV-XX secolo)*, Zürich, Chronos, 2013, p. 55-56.

³⁴ Voir les analyses des différents plans, portraits et cartes de Fribourg par Franziska Kaiser dans Bernd Roeck et al. (eds.), *Schweizer Städtebilder : urbane Ikonographien (15.-20. Jahrhundert) = Portraits de villes suisses : iconographie urbaine (XVe-XXe siècle) = Vedute delle città svizzere : l'iconografia urbana (XV-XX secolo)*, Zürich, Chronos, 2013, p. 303-308.

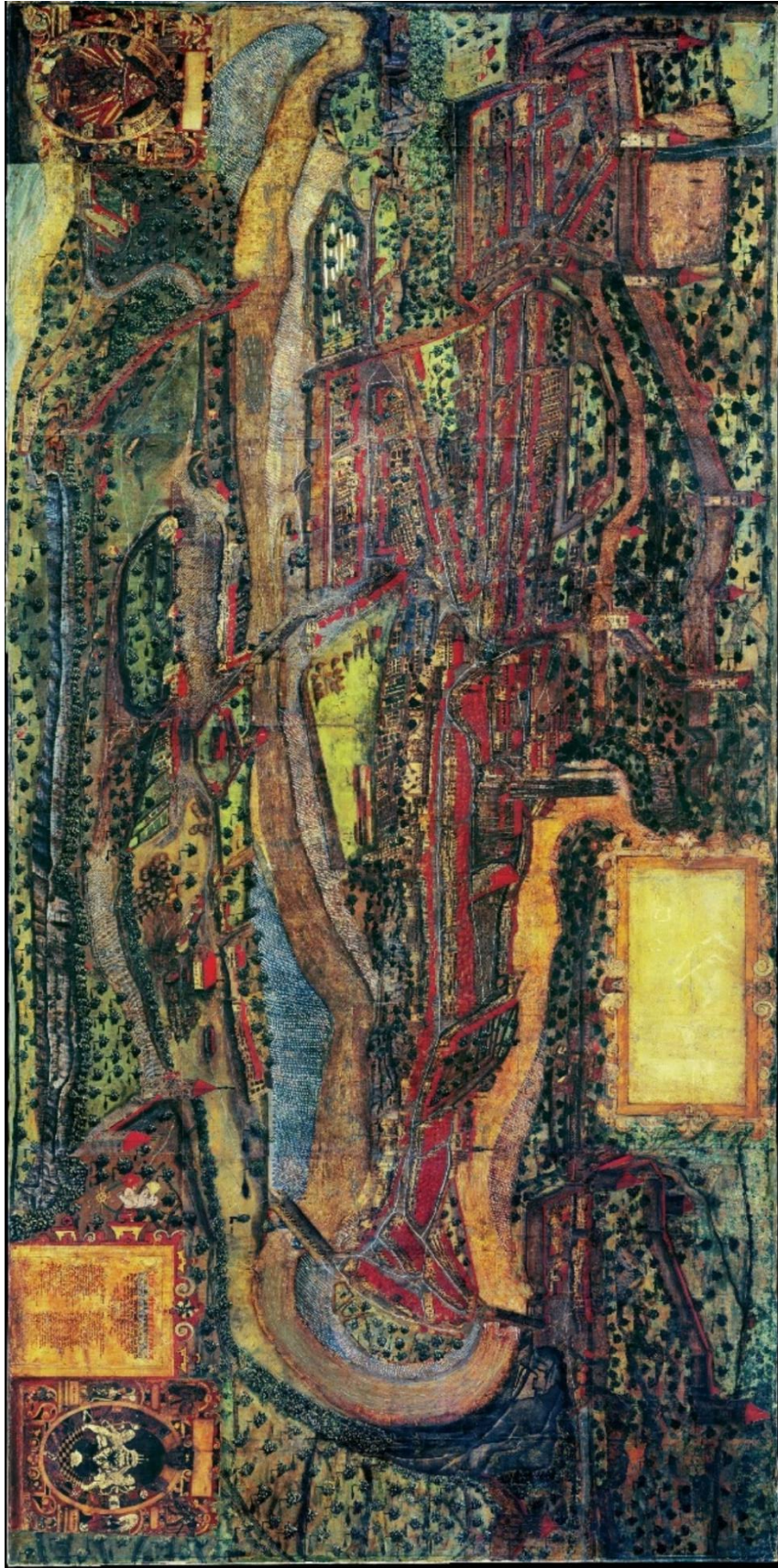


Fig. XIII : Grégoire Sickinger, Fribourg, © Musée d'Art et d'Histoire, Fribourg, 1582.



Fig. XIV : Marian Martini, *L'authentique et véritable portrait de l'illustre cité catholique et confédérée de Fribourg en Nuithonie*, © Musée d'Art et d'Histoire, Fribourg, 1606.

Le plan de Grégoire Sickinger, dont le titre original exact est inconnu, semble avoir été perdu ou, en tous les cas oublié pendant de nombreuses d'années. Il refait surface au début du XIX^e siècle et est restauré à la même période³⁵. La première mention de ce plan apparaît dans les procès-verbaux du Conseil de Fribourg, dont l'entrée du 26 juillet 1582 précise que « Maître Gregor Seckinger, un peintre et sculpteur de Soleure ayant séjourné quelque temps avec un ou deux compagnons dans la cité de mes seigneurs, a réalisé une représentation en plan de ladite cité et l'a présentée et dédiée à mes seigneurs. Pour cela, il lui sera payé 80 couronnes »³⁶. Sickinger (1558-1631) aurait passé environ deux ans à Fribourg avant de poursuivre son activité à Fribourg-en-Brisgau, Soleure et Berne, pérégrinations qui témoignent du succès de son travail. Le fait que l'œuvre ait été dédiée aux magistrats et rémunérée convenablement permet de conforter notre hypothèse qui veut que l'appartenance catholique de la ville se donne à voir dans ces cartes. L'exécution rapide de son travail ainsi que la précision des détails architecturaux invitent à envisager la collaboration d'un artiste local. Pierre de Zurich émet l'hypothèse du peintre Peter Weber, artiste important et présent dans la ville en même temps que Sickinger ; malheureusement, les sources connues à ce jour ne permettent pas de vérifier cette hypothèse³⁷. Enfin, la vue de Fribourg de Sickinger servait probablement à orner l'une des salles de l'Hôtel de ville et y aurait été suspendue jusqu'au début du XVII^e siècle, où elle aurait ensuite remise dans un dépôt d'archives et oubliée pendant de nombreuses années³⁸.

Marian Martini (1562-1610), originaire des Grisons, propose une gravure au burin sur huit plaques de cuivre – rendant un format plutôt important – qui est à l'origine de la carte qui a été la plus diffusée, celle de « l'authentique et véritable portrait de l'illustre cité catholique et confédérée de Fribourg en Nuithonie » selon le bandeau. Après être passé par Zurich puis Lucerne, Martini s'installe quelques années à Fribourg où il obtient un droit de cité à la suite de la présentation de sa vue de ville, œuvre pour laquelle il reçoit

³⁵ Pierre de Zurich, « Le plan de Fribourg en 1582, par Grégoire Sickinger », *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte - Revue suisse d'art et d'archéologie*, 1943, n° 5, p. 220-225.

³⁶ CH AEF, Manual no 124, 26 juillet 1582 : « M. Gregorius Seckinger. Ein maler und formschnyder von Solothurn der ein zytlang selbander oder dritt in myner Herren Statt verharret und dieselbige abcontrafetet in grund, welches gemäl er mynen Herren praesentiert und vereeret, dafür soll ime werden 80 kronen ».

³⁷ P. de Zurich, « Le plan de Fribourg en 1582, par Grégoire Sickinger », art cit, p. 230-232.

³⁸ *Ibid.*, p. 221.

trente couronnes³⁹. Il grave en 1608 un second plan, plus petit et prend ensuite la direction de Tassarolo en Italie, où il décède deux ans plus tard.

Sur ces plans se trouvent donc autant des traces de la modification de la ville et de son inscription figurative, que des manifestations de la volonté de publiciser cette création d'une ville visiblement catholique. Par ailleurs, des preuves de l'implication des magistrats sont également visibles. Commanditaires des plans, les autorités attendent donc de ceux-ci une grammaire particulière qui sera forcément révélatrice de leur volonté.

La collégiale Saint-Nicolas est mise en évidence grâce à une échelle plus grande et définit presque à elle seule l'identité de Fribourg, fier bastion catholique où domine la grande église. Claude Macherel et Jean Steinauer ont comptabilisé, pour le plan Martini, pas moins de 96 éléments identifiables et reconnaissables par tout un chacun⁴⁰ : la ville possède ainsi des caractéristiques uniques qui, mises ensemble, dessinent et définissent une cité à part entière. Les bâtiments sont minutieusement illustrés : les plus reconnaissables sont ainsi tous au service de la collectivité ; parmi ceux-ci, ressortent vingt-quatre édifices consacrés (contre septante-deux qui ne le sont pas). La hiérarchie de ces édifices transparaît également par un choix d'échelle, comme on l'a noté pour la tour de Saint-Nicolas.

Pour souligner la tranquillité de la vie urbaine, quelques scènes de vie sont illustrées et marquent par ailleurs également la richesse de Fribourg. La vie y est animée, les passants nombreux, l'activité foisonnante, cependant que la ville est montrée propre, peu encombrée, jamais surpeuplée. La cité est au cœur d'un paysage vallonné, verdoyant, mais coupée de celui-ci par des remparts imposants, verrouillée par des portes et traversée par une rivière sinueuse⁴¹.

En confrontant les plans de Sickinger et de Martini, nous pouvons y déceler une différence majeure : celle de la présence du collège Saint-Michel en 1606, absent évidemment du plan de 1582, car bâti à la toute fin du XVI^e siècle. L'on reviendra sur l'histoire de ce bâtiment essentiel pour la ville de Fribourg et son paysage urbain, mais on voit déjà sur le plan de 1582 le vaste espace du territoire urbain qui y sera dévolu. Car ce lieu apparaît chez Sickinger comme le point le plus surélevé de la ville où ne se

³⁹ J. R. Rahn, « Der Kupferstecher Martinus Martini und sein Werk », *Anzeiger für schweizerische Altertumskunde : Neue Folge. Indicateur d'antiquités suisses : nouvelle série*, 1905, n° 7, p. 41.

⁴⁰ C. Macherel et J. Steinauer, *L'état de ciel*, op. cit., p. 164-166.

⁴¹ *Ibid.*, p. 163-169 pour la description détaillée du plan Martini.

dressent, pour l'instant, que quelques demeures, dans un environnement presque campagnard.

Nous pouvons également distinguer facilement plusieurs fontaines qui se trouvent dans différents quartiers – l'on étudiera l'histoire et l'importance de celles-ci dans une prochaine partie. La justice apparaît, sur le plan Martini, grâce à la présence d'un gibet, installé en haut de la colline du Guintzet en dehors des murs de la ville, où un pendu semble se balancer. L'artiste cherche-t-il ainsi à souligner le pouvoir judiciaire exercé par les magistrats de Fribourg et l'étendue des prérogatives de l'autorité civile ? La présence d'un gibet ressort d'une tradition iconographique ancienne. Chez Lorenzetti déjà, que l'on a présenté précédemment, la Justice tient dans ses mains un gibet : le lien entre pouvoir civique et construction de l'image de la ville est donc explicité. Les magistrats de Fribourg commandent, de façon similaire, des plans de leur ville, non pour l'esthétisme, ni pour aider des voyageurs, mais bien pour manifester leur pouvoir, leur autorité, leur justice, leur bienveillance, leur munificence. Il s'agit de montrer comment ils pensent ou organisent le bon gouvernement (selon leur appréciation) et manifestent ainsi l'ampleur de la justice de la ville. Cette iconographie s'est également propagée dans l'Ancienne Confédération comme le prouve une représentation parmi d'autres tirée de la *Luzerner Chronik*, communément appelée « Luzerner Schilling » d'après son auteur Diebold Schilling (1450-1515). Cette chronique illustrée de Lucerne propose une histoire de la ville depuis les origines et également de toute la Confédération à partir de la bataille de Sempach (1386), et s'achève en 1513. L'application concrète du pouvoir de la ville de Lucerne sur la justice est concrétisée avec la représentation régulière en arrière-plan d'un gibet.



Fig. XV : Luzern, Korporation Luzern, S 23 fol., p. 666, *Eidgenössische Chronik des Luzerners Diebold Schilling*, 1513.

Ce qui est également particulièrement intéressant chez Sickinger, c'est la présence de l'histoire du canton de Fribourg, évoquée dans trois cartouches. Le portrait ne sert pas seulement à représenter la ville, mais aussi, par une dimension narrative, à faire l'éloge du passé. Ces cartouches présentent à gauche le duc Berchtold IV von Zähringen, fondateur de la ville ; autour de lui, se trouvent les noms et écussons des vingt-quatre magistrats du Petit-Conseil fribourgeois de l'année 1582. Les écus des avoyers sont surmontés d'une représentation de leurs saints patrons : Saint-Jean l'Évangéliste et Saint-Louis de Toulouse. Le cartouche en bas à droite montre deux lions tenant les écussons de Fribourg et du Saint-Empire, eux-mêmes encadrés par les écussons des régions asservies

– bailliages et seigneuries – par la ville de Fribourg⁴². Le dernier cartouche propose un historique de la ville, de sa fondation jusqu'en 1481, année de son entrée dans la Confédération. À gauche et à droite du cartouche central, se trouvent des images de Saint-Nicolas et Sainte-Catherine, patrons de Fribourg.

La présence de ces cartouches n'est pas anodine. En effet, elles nous montrent que les magistrats jouent sur plusieurs registres pour fonder leur légitimité : ils se présentent comme les continuateurs d'une longue histoire. Dignes successeurs du duc Berchtold IV, ils se veulent héritiers de cette tradition et de ses vertus, ils sont ceux qui perpétuent, qui protègent la cité et se présentent alors comme garants du prolongement de la ville. Malgré les tourments de l'histoire, malgré le fait que la ville vient de subir des transformations urbaines et politiques très fortes, avec une révolution patricienne en cours, ils cherchent donc évidemment à se rattacher au duc et non à une république. Dominant la campagne environnante, la cité est représentée comme un État quasiment indépendant, autonome. Les magistrats se présentent alors également comme garants du paysage urbain, comme protecteurs de la ville, de l'ordre social et religieux. La présence des écussons les élève au rang de quasi patrons de la ville, et leur légitimité, c'est la continuité de la ville et du pouvoir, qui se pense dans la perpétuation de son histoire⁴³. Et cette histoire est celle des traditions confessionnelles : la catholicité de la ville traduit un attachement certain à la foi des anciens. Selon Claude Jacquet (XVII^e siècle), prêtre et chanoine de Besançon, qui a rédigé une histoire de l'abbaye d'Einsiedeln, Fribourg est une cité « dont la piété exemplaire, & l'exacte observation de la Religion orthodoxe, qu'elle a conservée de tout tems inviolablement, fait passer pour la Vile la plus Chatolique de toute la Chrétienté dans le centre du Calvinisme »⁴⁴. Isolée, enclavée, la ville semble devoir sa catholicité aux magistrats qui participent activement à l'institution de celle-ci au rang de forteresse catholique.

Cosmographes, graveurs, auteurs et artistes illustrent et identifient Fribourg comme enclave et bastion catholique ; les exemples que nous avons mobilisés tendent tous à

⁴² Voir la description détaillée du plan dans l'article de P. de Zurich, « Le plan de Fribourg en 1582, par Grégoire Sickinger », art cit, p. 225-227.

⁴³ Sur l'importance de lier géographie et représentation avec récit mythique et légendaire de la cité, voir l'étude de cas de W. Schmale, « Un paradis nommé Allemagne. Sébastien Münster ou la visualisation géographique et idéalisée du Saint-Empire au XVI^e siècle », art cit.

⁴⁴ Claude Jacquet, *Histoire de l'origine, du progrès et de l'état présent de la s. chapelle de Notre-Dame des hermites en l'illustre abbaye d'Einsiedeln, de l'ordre de S. Benoît, en la Suisse, visiblement consacrée par Jésus-Christ*, s.l., 1699, p. 407.

montrer la confirmation d'une identité catholique déjà fixée et non sa construction. Celle-ci se perçoit davantage à une échelle plus restreinte, comme nous le verrons plus précisément ensuite. Les contours de la ville sont tracés pour montrer une catholicité acquise et forte, que cela soit de façon picturale ou littéraire : le catholicisme est donc visiblement ancré dans le paysage. Cela permet non seulement aux croyants de s'identifier à un lieu, ou au contraire de s'en distancer, mais cet ancrage matériel de la catholicité sert aussi à renforcer le caractère local, identitaire de tel lieu avec le fidèle et avec toute la communauté, voire avec le monde entier, tel qu'il est principalement voulu par les magistrats. L'idée de communauté, de collectivité est au cœur de la catholicisation du XVI^e siècle, voire de la recatholicisation de certaines régions au XVII^e siècle comme le Haut Palatinat, étudié par Trevor Johnson⁴⁵. Ce dernier insiste sur la création d'une société catholique construite sur un modèle opposé au modèle protestant, ce qu'illustrent la multiplicité et la diversité des marqueurs confessionnels catholiques, déjà visibles dans les cartes et vues urbaines.

2. Rendre visible une identité catholique : création et construction d'un espace urbain confessionnalisé

Fribourg, ville catholique assiégée, isolée, est devenue une citadelle catholique. Comment ces marqueurs religieux, représentés et décrits dans les plans, les gravures et la littérature existent-ils de façon tangible dans la ville ? Quels sont-ils et quel est leur rôle dans la création d'une identité urbaine catholique ? Car cette identité tient à l'édification, à la construction, à la mise en place de marqueurs catholiques spécifiques, appartenant à différentes catégories. La première est celle des aménagements urbains : la construction de fontaines et de leurs sculptures ornementales, dont les enjeux dépassent ceux de l'évident apport en eau, nous paraît être un exemple pertinent. L'état des sources ne nous permet pas de développer d'autres dimensions comme les rituels d'inauguration des fontaines, ce qui permettrait d'appréhender ces items non plus uniquement dans leur matérialité mais comme objets de pratiques ou de cérémonies. Les archives ne nous permettent pas non plus de proposer la même réflexion quant à d'autres éléments de

⁴⁵ T. Johnson, *Magistrates, madonnas, and miracles*, op. cit. ; le communalisme tel que présenté par Blickle est encore très présent au XVI^e siècle, puis battu en brèche par l'absolutisme et la centralisation : P. Blickle, *Gemeindereformation*, op. cit.

l'architecture urbaine, tels que les cimetières, les chapelles, les croix ou les statues au coin des rues, qui constituent autant d'aspects fondamentaux de la catholicité fribourgeoise et qui deviennent, à notre avis, également instruments de la construction d'une identité catholique de la cité. Ces éléments monumentaux mériteraient d'entrer dans la réflexion ; cependant, les fontaines constituent un choix de premier ordre grâce à l'accessibilité des sources et une historiographie assez riche.

La deuxième catégorie englobe les pratiques spatiales de la catholicité : les processions, par exemple, animent la communauté urbaine d'une vigueur catholique temporaire, visible et rassemblant toute la population de la cité.

Enfin, la troisième concerne le rôle des acteurs religieux, qui tiennent une place à part dans l'invention d'une catholicité urbaine fribourgeoise, non seulement par la présence mais aussi par la matérialisation de celle-ci – par des constructions imposantes comme le collège Saint-Michel au sein de la ville.

2.1 Aménagements urbains : l'exemple des fontaines

Il existait déjà au Moyen Âge des puits et des fontaines à Fribourg et leur importance croissante (et indispensable) dans l'urbanisation se traduit entre autres par la nomination d'un maître des fontaines à Fribourg en 1503⁴⁶. Responsable non seulement des fontaines, mais aussi de la surveillance des tuyauteries et des infrastructures en général, le maître des fontaines doit rendre des comptes au Conseil qui supervise l'accomplissement de ses tâches. Le sort des fontaines n'est donc pas laissé au hasard. La plus ancienne *a priori* que l'on connaisse est celle de Saint-Georges, mentionnée pour la première fois en 1402, mais dont la forme actuelle date de 1522. Elle est la seule fontaine reconstruite par le sculpteur Hans Geiler (actif à Fribourg entre 1513 et 1534, année de sa mort)⁴⁷, le prédécesseur de Hans Gieng sur lequel nous reviendrons. Elle représente saint Georges terrassant un dragon, thème évoqué fréquemment durant le haut Moyen Âge et dont l'iconographie a été parfois reprise par les protestants, pour figurer la défaite de l'Église

⁴⁶ Marion Gartenmeister, « Brunnen im Stadtbild. Ikonographie und Repräsentationsformen in Freiburg des 16. Jahrhunderts » dans *Stadtgründung und Stadtplanung - Freiburg (Schweiz) während des Mittelalters. Fondation et planification urbaine - Fribourg au Moyen Âge*, Münster Westf, LIT, 2010, p. 123.

⁴⁷ Marcel Strub, *Deux maîtres de la sculpture suisse du XVIe siècle : Hans Geiler et Hans Gieng*, Fribourg, Éd. universitaires, 1962, 266 p.

catholique romaine⁴⁸, et se situe devant l'hôtel de ville. En tant que première sculpture (re)construite et placée devant le centre des pouvoirs politiques, la fontaine propose logiquement une interprétation politique du thème religieux, puisqu'elle se dresse durant les premières années du rejet de la Réforme. Saint Georges était une figure utilisée au Moyen Âge pour thématiser le combat contre l'Islam et la symbolique est donc récupérée pour représenter le nouveau choc entre les chrétiens.

C'est en particulier la période entre 1547 et 1560 qui a vu naître de nouvelles fontaines, restaurées, réparées ou complètement neuves, chaque quartier d'importance ayant droit à sa fontaine majeure avec une appellation précise⁴⁹. En effet, la ville de Fribourg a fait construire sept fontaines durant ces années par Hans Gieng, originaire de Souabe et présent à Fribourg de 1525 à sa mort en 1562. Inspirées par le style Renaissance, ses sculptures ont été sources d'inspiration pour Stephan Amman qui a repris la construction des fontaines et des sculptures dès 1585. Ce mouvement de rénovation ou d'édification de fontaines ornementales en pierres en milieu urbain n'est pas isolé : Schaffhouse, Bâle, Berne et d'autres localités de l'Ancienne Confédération procèdent de façon similaire, et leurs sculptures présentent des sujets semblables⁵⁰. Les enjeux des fontaines ne sont pas qu'architecturaux ou ne répondent pas seulement à la problématique – absolument vitale – de l'approvisionnement en eau. C'est surtout la production de statues et de sculptures ornant les bassins et évoquant des thèmes religieux qui donne tout l'intérêt au sujet ; sur dix fontaines édifiées à Fribourg durant cette période, cinq sont surmontées d'une figure ou d'un symbole religieux⁵¹ : Saint-Jean, Samson, la Samaritaine, Sainte-Anne et Saint-Pierre. Les autres allégories profanes viennent renforcer les interprétations proposées par ces figures.

⁴⁸ D.A. McColl, « Standing by the Ancient Faith : Fribourg's Public Fountains and the Coming of the Reformation », art cit, p. 168.

⁴⁹ Sur l'emplacement des fontaines et leurs liens avec les quartiers historiques de Fribourg, voir l'article complet de Axel Christoph Gampp, « Sprudelnde Moral. Die Ikonographie des Fribourger Brunnenprogramms als Ausdruck geistig-moralischer Aufrüstung im 16. Jahrhundert » dans *Brunnen in der europäischen Stadtgeschichte: zum allgemeinen statt nutzen: Referate der Tagung des Schweizerischen Arbeitskreises für Stadtgeschichte, Bern, 1. bis 2. April 2005*, Trier, Kliomedia, 2008, p. 25-36. Ces fontaines ont été pour la plupart déplacées de leur lieu d'origine ; les sculptures originales sont par ailleurs conservées au Musée d'art et d'histoire de Fribourg : concernant leur emplacement actuel, voir les notices du site internet de l'office du tourisme (<http://www.fribourgtourisme.ch/fr/FribFountainsFR.html>), consulté le 15 juillet 2016.

⁵⁰ Olivier Christin, « Une confessionnalisation du paysage urbain ? Les fontaines ornementales du XVI^e siècle » dans *Revue d'histoire vaudoise. Tome 119 : Réformes religieuses en Pays de Vaud : ruptures, continuités, résistances (m. XVe-m. XVIe siècle)*, Lausanne, Éd. Antipodes, 2011, p. 190.

⁵¹ Alors qu'à la même période, la ville de Berne fait (re)construire douze fontaines dont trois ont pour thème des sujets religieux, tirés de l'Ancien Testament : M. Gartenmeister, « Brunnen im Stadtbild. Ikonographie und Repräsentationsformen in Freiburg des 16. Jahrhunderts », art cit, p. 134.

Ces nouvelles fontaines et leurs ornements ne passent pas inaperçus aux yeux des Fribourgeois, encore moins à ceux de l'homme politique et chroniqueur Franz Rudella qui rapporte pour l'année 1547 :

« *Der schön steinin brunn uff unser Frowe Plaz⁵² vor dem Wyssen Krüz⁵³ ward von hertem gestein, von der Molliere⁵⁴ hargebracht, gemacht unnd der Sampson oben daruff gesetzt ; costet ob 1600 lb. oder 300 francken kr. Desglichen ouch der steinin brunn uff der Obern Matten bim Johanniterhus von glichem gestein unnd S. Johannis Baptiste bildnuss daruff gesetzt ; cost als vil als der obhemelte, under Hansen Reyffen, seckelmeister etc. »⁵⁵.*

En effet, la fontaine de Saint-Jean, proche de l'église et de la commanderie de Saint-Jean de Jérusalem et construite en 1547, représente saint Jean-Baptiste portant l'agneau mystique, une bannière de fer et un livre. Ce choix est loin d'être innocent : l'agneau représente Jésus Christ, le livre évoque l'Évangile. Il s'agit donc de dire que l'on n'est, à Fribourg, pas moins fidèle à la parole du Christ et aux Écritures que chez les réformés. La sculpture est par ailleurs ornée des armes de la ville, illustrant le rôle des magistrats dans l'image de la cité et le message spirituel de la sculpture. La figure de saint Jean-Baptiste est essentielle : c'est l'ermite qui a baptisé le Christ dans le Jourdain. C'est aussi celle d'un martyr qui, selon la *Légende dorée* de Jacques de Voragine (1228-1298), a rencontré la mort au nom de la justice⁵⁶. Enfin, la fontaine se situe proche des Hospitaliers, explicitant ainsi, d'après Donald A. McColl, un lien clair entre eau et pouvoir de guérison⁵⁷. Simultanément à cette fontaine, est érigée la fontaine de Samson sur la place Notre-Dame qui symbole force, courage et puissance militaire de la ville par la figure de Samson, héros de l'Ancien Testament, maîtrisant un lion, allégorie démoniaque voire diabolique. Comme pour le personnage de saint Jean-Baptiste, celui de Samson sert également à récupérer le thème aux protestants.

⁵² Zum Liebfrauenplatz.

⁵³ L'auberge de la croix blanche.

⁵⁴ Lieu-dit de la Molière à Fribourg, où l'on trouve des pierres naturelles qui ont servi à la construction de plusieurs fontaines.

⁵⁵ *Die Grosse Freiburger Chronik des Franz Rudella*, op. cit., p. 613-614, §1088.

⁵⁶ Jacques de Voragine, *La légende dorée*, nouvellement traduite en français avec introduction, notices, notes et recherches sur les sources par l'abbé J.-B. M. Roze, chanoine honoraire de la cathédrale d'Amiens, Paris, Édouard Rouveyre, Éditeur, 1902, vol. 3/2, p. 160 où l'on lit à propos de saint Jean-Baptiste : « Il fut martyr, parce qu'il souffrit la mort pour la justice; il fut confesseur, parce qu'il confessa et ne nia pas [...] ».

⁵⁷ D.A. McColl, « Standing by the Ancient Faith : Fribourg's Public Fountains and the Coming of the Reformation », art cit, p. 169.

Soulignant le prix important des constructions, Rudella, en tant que membre des Conseils des Deux-Cents, des Soixante et du Petit-Conseil, n'ignore pas qu'une nouvelle rubrique spécifiquement consacrée aux fontaines a été créée dans les comptes de l'État dès 1547⁵⁸. Ces premières fontaines montrent que quelque chose se passe dans les visées politiques de la construction. Selon Olivier Christin, « au-delà des finalités pratiques, l'approvisionnement en eau pouvait ainsi constituer l'une des obligations religieuses des autorités urbaines et le moyen pour elles de montrer et de démontrer qu'elles agissaient bien en tant qu'autorités chrétiennes, bienveillantes et miséricordieuses, soucieuses de leurs sujets »⁵⁹. L'historien insiste également sur les nombreux parallèles entre foi et eau pure dans la Bible, à l'instar de D. A. McColl qui rappelle que la présence de puits et de fontaines en milieu urbain est aussi liée à la portée symbolique, métaphorique, mystique, religieuse de l'eau. L'eau est pure, elle purifie, est source de miracle ou elle peut, au contraire, punir et condamner⁶⁰. L'eau est ambivalente dans la Bible : elle peut sauver ou tuer, restaurer la vie ou la détruire. Plus encore que d'étancher une soif physique, les autorités se proposent ainsi de renforcer et vivifier la foi des habitants en leur offrant une eau purifiée, jaillie d'une fontaine presque sacralisée, symbole également d'un combat confessionnel où le catholicisme est triomphant. Samson sert magnifiquement ce but, héros du Livre des Juges qui a mené des combats exemplaires contre les Philistins⁶¹ et dont les résonances sont alors fortement contemporaines. Samson – qui préfigure ici en quelque sorte Jésus Christ – peut jouer le rôle de juge moral, du bien contre le mal : de juge à purificateur de la cité, il n'y a qu'un pas que l'on est tenté de faire. Il s'agit bien, par la force, de purger l'hérésie, de juger les hérétiques et de les forcer à l'exil.

Mentionnons encore les autres fontaines, dont la présence est due à l'implication, financière, morale, politique, des autorités ; celles-ci, par le biais d'une construction aux buts nobles, civils, utiles, trouvent un moyen de faire ressortir, d'une part, leur autorité récemment acquise en matière spirituelle et leur devoir dans l'élévation de Fribourg au rang de bastion de la Réforme catholique et d'illustrer, de l'autre, que l'identité confessionnelle se construit grâce à tous les aspects de la vie de la cité et du paysage

⁵⁸ CH AEF Index des comptes CT no 290 et no 291 relatifs à l'année 1547.

⁵⁹ O. Christin, « Une confessionnalisation du paysage urbain ? Les fontaines ornementales du XVI^e siècle », art cit, p. 194.

⁶⁰ D.A. McColl, « Standing by the Ancient Faith : Fribourg's Public Fountains and the Coming of the Reformation », art cit, p. 163-164.

⁶¹ Livre des Juges, 16:23-30.

urbain, jusqu'aux sculptures ornant les fontaines. Les enjeux sont donc immenses et démontrent, une fois de plus, que rien n'est laissé au hasard par les magistrats.

La fontaine de la Samaritaine date des premières années 1550 dans le quartier de l'Auge, dans la rue du même nom, et a remplacé un puits médiéval qui se situait à cet endroit. Les statues représentent le Christ demandant de l'eau à une femme samaritaine et assise sur la margelle d'un puits, où deux reliefs, l'un représentant l'agneau mystique et l'autre l'épisode du péché originel avec Adam et Ève au jardin d'Éden, sont gravés. D. A. McColl y voit une forme d'allégresse des catholiques à la répression de la Réforme à Fribourg : la Samaritaine, proche de l'image de la Vierge comme « fontaine de vie » et symbole de compassion pour avoir partagé la souffrance du Christ, nourrit les justes⁶². Tout un programme politique et religieux naît de ces thématiques. Car cet épisode tiré de l'Évangile de Jean 4:1-42 soulève différentes problématiques qui peuvent être récupérées par les magistrats : la première est celle de la division et de l'unité. Il y a d'un côté ce qui sépare Jésus de la femme (il est juif, elle ne l'est pas ; il est homme, elle est femme), mais aussi ce qui peut les unir, les rapprocher, car aux questions de division, Jésus répond par l'union, le rassemblement, par la conversion de la femme à la foi chrétienne. Il est possible d'interpréter cela comme la volonté de rassembler la communauté autour de la foi, la « vraie » – catholique romaine – et de mettre de côté ce qui pourrait diviser la communauté, tout en reprenant une figure pourtant appréciée des protestants que les autorités réactualisent comme symbole d'union des catholiques. Au lieu de choisir une figure de confrontation avec les protestants, les autorités civiles puisent dans les mêmes référents en leur donnant une teinte catholicisée qui permet de montrer la vérité et l'unicité de la foi. Le magistrat se place comme garant de cette unité, à travers la figure de Jésus et de la femme samaritaine.

Sainte-Anne est une fontaine construite en 1560 au sommet de la place Saint-Jean qui fait figurer au milieu sainte Anne, dont la tête est recouverte d'un voile flottant et qui porte l'enfant Jésus sur son bras gauche. Sa main droite est posée sur l'épaule de la Vierge Marie, sa fille. Par ailleurs, sainte Anne est la patronne des tanneurs, dont le quartier était peuplé. Surtout, le culte de sainte Anne révèle le changement qui s'opère dans les

⁶² D.A. McColl, « Standing by the Ancient Faith : Fribourg's Public Fountains and the Coming of the Reformation », art cit, p. 166-167.

dévotions : un retour aux figures traditionnelles, connues par tous et surtout directement liées au Christ⁶³. Il s'agit enfin de la dernière œuvre de Hans Gieng.

La fontaine de Saint-Pierre, construite par Stephan Amman, date de 1592, est appelée ainsi car elle se situe près de la chapelle Saint-Pierre ; cela a probablement conduit l'artiste à ériger une statue de saint Pierre qui tient dans sa main droite les clefs du paradis et dans l'autre un livre ouvert. Choisir ce saint n'est pas anodin : pour une ville qui se veut forteresse de la catholicité, recourir à la figure du premier pape n'est pas sans intérêt. Il s'agit bien de rappeler l'attachement à la papauté, institution décriée par les protestants. C'est par ailleurs aussi saint Pierre qui baptise le centurion Corneille ou Cornelius, ramené ainsi sur le droit chemin⁶⁴. On peut donc y voir une forme de reconquête catholique, similaire à la façon dont les autorités créent et construisent une identité catholique, en combattant parallèlement la pénétration de la Réforme dans leurs terres et parmi la population. Ainsi, si l'on ne peut pas forcément parler de conversion – puisqu'il ne s'agit pas de faire changer une personne de confession –, l'on se trouve bien en présence d'une réévaluation de ce que cela signifie d'être catholique et d'appartenir à une communauté rassemblée autour de la même et unique foi.

Auparavant proche de l'ancien Hôtel de Ville, la fontaine de la Vaillance, qui ne met pas en scène une figure biblique ou sainte, a été sculptée en 1548. L'un des panneaux est décoré des armes de la ville. La statue représente un guerrier armé et évoque puissance, force, résolution, explicites par le sabre dégainé. De plus, le motif du lion, qui apparaît à plusieurs reprises, exprime la puissance noble et guerrière ou la bête à terrasser selon le rôle qui lui est donné⁶⁵. Durant les mêmes années est sculptée la fontaine de la Force à la Neuveville, qui rappelle, dans une version profane, celle de Samson et de la Vaillance. Enfin, on peut signaler la fontaine de la Fidélité, qui se situe dans la ville basse et fait figurer sur la face centrale les armes de la cité. L'homme représenté – portrait du fondateur de la cité Berthold IV de Zähringen – tient un drapeau – symbolisant la puissance militaire – et est accompagné d'un chien, motif qui se retrouve sur de

⁶³ K.P. Luria, *Territories of grace*, op. cit., p. 126.

⁶⁴ Actes des Apôtres 10:47-48.

⁶⁵ Pour plus de détails, nous renvoyons aux interprétations proposées par A.C. Gampp, « Sprudelnde Moral. Die Ikonographie des Fribourger Brunnenprogramms als Ausdruck geistig-moralischer Aufrüstung im 16. Jahrhundert », art cit, p. 30-32.

nombreuses fontaines ornementales dans l'Ancienne Confédération et même à Fribourg et qui sont de moindre importance. L'emplacement de la statue, juste devant la porte de Berne et tournée en direction de l'est, rappelle la rivalité entre Fribourg et Berne, où une fontaine similaire a été érigée au milieu du XVI^e siècle⁶⁶. Finalement, la dernière fontaine à être érigée est celle du Sauvage sur la place de la Neuveville, dont la construction date de 1626-1627 et qui est surmontée par un personnage qui tient dans sa main droite une massue et dans la gauche un bouclier. C'est la victoire de la vertu, de la courtoisie sur le vice, rappelant que la puissance d'une ville et de ses autorités tient aussi à leurs qualités morales, à leur savoir-vivre et leur savoir-être. Son emplacement à l'ouest de la cité, devant la porte du Pertuis, ainsi que la position quasi identique à la statue de la Fidélité démontre, selon Axel C. Gampp, la vigilance dont il faut faire preuve en approchant de la cité⁶⁷.

On le voit, les thèmes de ces fontaines, qu'ils soient bibliques, hagiographiques, mythologiques, sacrés ou profanes, tendent tous à proposer une démonstration d'union ou d'offensive urbaine, et catholique pour certaines. Les sculptures servent ainsi à thématiser les vérités de la foi dans une iconographie claire voire pédagogique. Les représentations profanes participent de cette construction de la ville comme rempart de catholicité, en soulignant les qualités guerrières, vaillantes de la cité, sa morale supérieure, sa fidélité à la tradition et à la foi des anciens. Il est clair que les autorités n'ont pas procédé à ces choix par hasard, sans que l'on puisse pour autant y voir un projet cohérent et global dès le début des travaux⁶⁸. Tous ces éléments convergent pourtant, à terme, dans un même discours et vers un même but : faire de Fribourg une citadelle catholique, le lieu d'une « morale jaillissante »⁶⁹. Selon D. A. McColl, les différentes figures permettent aussi d'asserter la primauté des sacrements, comme l'eucharistie, valorisée par la Samaritaine, dont la forme rappelle celle d'un ostensorio⁷⁰. Le pouvoir de l'eau – purificatrice, source de miracles, pouvoir de guérison –, le rappel d'un combat

⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁸ M. Gartenmeister, « Brunnen im Stadtbild. Ikonographie und Repräsentationsformen in Freiburg des 16. Jahrhunderts », art cit, p. 125.

⁶⁹ Nous reprenons et traduisons le titre de l'article d' A.C. Gampp, « Sprudelnde Moral. Die Ikonographie des Fribourger Brunnenprogramms als Ausdruck geistig-moralischer Aufrüstung im 16. Jahrhundert », art cit.

⁷⁰ D.A. McColl, « Standing by the Ancient Faith : Fribourg's Public Fountains and the Coming of the Reformation », art cit, p. 171.

permanent contre les formes d'hérésie, le choix de Fribourg, de ses autorités, de rester fidèles au catholicisme et de le montrer, la matérialité de ce combat et des rappels de la foi telle qu'elle devait être comprise, le refus de la Réforme : autant d'implications confessionnelles et politiques que les fontaines ornementales urbaines construites durant cette période proposent. Elles tiennent ainsi une place essentielle dans le paysage urbain de la ville de Fribourg ; leur rôle grandissant au cours du XVI^e siècle, leur présence sur les cartes et les plans, dans les descriptions, les procès-verbaux⁷¹, les comptes de l'État soulignent l'importance des enjeux de ces constructions qui ont été, dans les villes passées à la Réforme, parfois justement victimes d'attaques iconoclastes⁷². Enfin, les fontaines reflètent les nouvelles considérations et stratégies politico-religieuses des autorités⁷³, qui jouissent de nouvelles légitimités en tant que garantes d'une foi matérialisée dans l'espace urbain.

2.2 Pratiques spatiales : processions et pèlerinages

Les éléments mobiles qui inscrivent temporairement ou de façon moins figée l'ancrage confessionnel d'un lieu viennent consolider et renforcer l'identité confessionnelle et la charge symbolique d'un territoire. Ces éléments semblent à première vue moins impressionnants que le bâti visible et concret que nous avons analysé précédemment. Peut-être moins enracinés ou visibles que la pierre, les processions et les pèlerinages font partie d'un ensemble de cultes et de rituels essentiels. Nous le verrons d'abord avec les processions, puis en nous intéressant aux pèlerinages ; ceux-ci constituent une forme de marquage spatial de la foi particulièrement importants à étudier, et tout aussi fondamentaux dans la création, la construction et l'affirmation de l'identité confessionnelle de la ville de Fribourg et de ses environs.

Les processions, nombreuses dans le calendrier catholique, jouent un rôle essentiel pour les paroissiens. Contrairement aux pèlerinages, qu'ils soient lointains ou plus locaux, les processions tendent à se contenir dans un paysage familier, celui de la paroisse ou de

⁷¹ CH AEF Manual, no 130, 18 septembre 1585, où il est fait mention de la nécessité d'orner de sculptures certaines fontaines.

⁷² D.A. McColl, « Standing by the Ancient Faith : Fribourg's Public Fountains and the Coming of the Reformation », art cit, p. 162-163.

⁷³ O. Christin, « Une confessionnalisation du paysage urbain ? Les fontaines ornementales du XVI^e siècle », art cit, p. 199.

la cité⁷⁴. Les rogations, pour prendre un exemple courant parmi d'autres, avaient lieu le matin durant les trois jours précédant l'Ascension et procédaient d'un aller-retour reliant le centre paroissial, l'église, à sa périphérie, avec des étapes de chapelles ou de croix, en milieu rural car elles avaient pour but de protéger la campagne et les récoltes. Jacques Rime précise que les rogations ne sortaient pas des limites paroissiales et constituaient ainsi la « manifestation de la paroisse en son extension »⁷⁵, plaçant un territoire restreint sous protection divine. Les processions, rurales ou urbaines, jouent alors un rôle fondamental dans le marquage du territoire et dans la construction d'une identité catholique commune ; elles apparaissent « comme une manière de parcours et de délimitation sacralisante de l'espace urbain, comme une appropriation religieuse du territoire, mais aussi comme la manifestation intangible, toujours répétée, de l'attachement de la cité tout entière à ses rites et à ses protecteurs »⁷⁶. Qu'elles soient donc rattachées au village ou à la cité, qu'il s'agisse de fêtes patronales ou religieuses, les processions représentent des éléments ostentatoires de la pratique catholique, marquant non seulement le calendrier ou les rituels religieux mais aussi le paysage. Elles mettent par ailleurs l'accent sur la communauté dans son ensemble car à travers cette pratique ressort une idée forte de religion collective, forgeant une identité confessionnelle commune et solidaire, d'où l'obligation faite à tous d'y participer pour continuer à être membre de cette communauté. La présence physique de l'Église romaine, par des rites liturgiques, des éléments architecturaux, la présence de reliques, s'affirme donc par les processions. En plus de marquer le territoire, derrière la pratique se dissimule le projet de débarrasser la cité de tous ses éléments hérétiques⁷⁷.

Les processions marquent ainsi particulièrement distinctement la catholicité du territoire, tant d'un point de vue visuel que sonore, par des chants, des cloches, des prières.

⁷⁴ Nous ne prenons pas ici en considération les processions dites foraines qui aboutissent à un lieu de culte extérieur à la paroisse dont la vigueur atteint un point culminant au XVIII^e siècle. Celles-ci ont été étudiées par Frédéric Yerly, « Quelques considérations sur la religion populaire à partir de l'étude d'un document épiscopal du XVII^e siècle », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 1992, n° 86, p. 159-185.

⁷⁵ Jacques Rime, « Les rogations, la terre et le territoire : la paroisse dans son extension », *Annales fribourgeoises*, 2013, vol. 75, p. 99.

⁷⁶ O. Christin, *La paix de religion*, op. cit., p. 111 ; Jean Delumeau et Monique Cottret ajoutent également que « les processions religieuses se sont d'ailleurs multipliées dans le contexte des guerres de religion, prenant souvent l'allure de riposte au blasphème, à l'iconoclasme, au Protestantisme » : J. Delumeau et M. Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, op. cit., p. 291.

⁷⁷ A. Spicer, « (Re)building the sacred landscape », art cit, p. 268.

Cette théâtralisation du rituel surprend même les voyageurs, tel Elie Brackenhoffer (1618-1682), protestant de Strasbourg⁷⁸ qui, arrivant à Lucerne, décrit ainsi une fête religieuse :

« Précisément le jour de notre arrivée, il y avait la grande procession parce que le lendemain était pour les papistes l'Annonciation [...] : venaient d'abord un assez grand nombre de moines, de capucins, de prêtres et de diseurs de messe, en groupes séparés ; devant chaque groupe, marchaient deux huissiers de la ville en manteaux bleus et blancs, et qui portaient sur deux perches une idole, en buste, presque de grandeur naturelle, en argent repoussé ; les carmes ne portaient pas de saint ou d'idole, mais un jeune moine portait une grande croix de bois à laquelle était pendue une image du Christ. Et chaque idole était suivie d'un groupe particulier. Derrière, venait le nonce du pape, qui portait le Saint Sacrement, et à côté de lui marchaient deux ecclésiastiques, en chasubles blanches, qui lui soutenaient les bras, pour qu'il ne se fatiguât pas à tenir en l'air le Saint Sacrement ; droit devant lui venaient deux garçons en chemises blanches, brandissant des encensoirs qu'ils balançaient énergiquement ; devant ces deux, il y en avait 3 autres [...]. Je me joignis à eux pour qu'on ne sût pas si je m'étais ou non agenouillé devant le Saint Sacrement »⁷⁹.

Enfin, le voyageur précise que le sermon a été prononcé en latin et en allemand. L'auteur dénonce ici précisément tous les éléments de la procession qui vont être mis en avant en réaction aux attaques protestantes : le récit fonctionne comme un miroir. Car nous retrouvons ici les aspects structurels et organisationnels de la procession décrits par Christophe Duhamelle concernant les pèlerinages⁸⁰ : à savoir une pratique encadrée, ritualisée et traditionnelle, une hiérarchie respectée, des costumes de fêtes, des chants et des prières. La hiérarchie des membres du cortège guide leur positionnement ; s'y ajoute le clergé régulier, reconnu et reconnaissable par tous. La participation des autorités civiles montre bien l'implication de celles-ci dans les événements relevant de la sphère religieuse. Le nonce du pape donne une certaine autorité au rituel ; il s'agit en effet de faire corps autour de lui et des reliques. En outre, en plus de servir à faire une démonstration publique de la piété, les processions proposent une forme de mise en scène

⁷⁸ Né à Strasbourg en 1618, Elie Brackenhoffer voyage plusieurs années après son gymnase, en passant par l'Allemagne, la France, les Pays-Bas, l'Italie et la Suisse. Il rentre ensuite à Strasbourg pour y mener une carrière politique et meurt en 1682.

⁷⁹ Elie Brackenhoffer, *Voyages en Suisse, 1643 et 1646*, traduit par Henry Lehr, Lausanne, Spes, 1930, p. 42-43.

⁸⁰ Christophe Duhamelle, « Le pèlerinage dans le Saint-Empire au XVIII^e siècle. Pratiques dévotionnelles et identités collectives », *Francia Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 2006, n° 33, p. 73.

des relations sociales au sein de la cité qui deviennent un spectacle, une représentation⁸¹. En effet, le rôle et la position des participants au sein du cortège reflètent les idéaux politiques et sociaux des autorités civiles et ecclésiastiques. Ainsi le clergé guide la population dans un chemin processionnel qui circonscrit, pour un temps, la sacralité dans et de l'espace urbain⁸². Par une hiérarchie apparente transparaissent la position sociale, les honneurs et la place symbolique des participants. Enfin, il s'agit surtout de regrouper et de souder la communauté entière, laïque et religieuse et de marquer, par le parcours, une topographie du sacré de la cité, même temporaire.

Très descriptif donc et prenant la peine de détailler tout l'événement, Brackenhoffer ne fait pas l'économie d'une critique. Certes, les aspects assez spectaculaires de la procession ressortent dans ses propos : nombre élevé de membres du clergé et des différents ordres religieux – qui sont nommés et reconnus –, présence de reliques et d'images. Dès le début du récit, l'on sait à quoi s'en tenir : Brackenhoffer décrit explicitement ce rassemblement de « papistes ». Clairement, le côté démonstratif déplaît, alors que selon Christoph Nebgen, certains protestants s'amusent au contraire de tous ces éléments ostentatoires⁸³. Impossible d'échapper à l'événement qui mobilise toute la cité, qui envahit les rues, qui s'invite dans le paysage sonore et visuel de la ville : même le visiteur, de confession anglicane, doit trouver un subterfuge pour ne pas être démasqué. Enfin, le ton sarcastique de l'auteur doit être relevé, en particulier lorsqu'il mentionne les deux ecclésiastiques qui aident le nonce à porter le Saint-Sacrement, « pour qu'il ne se fatiguât pas à [le] tenir en l'air ». La remarque indique explicitement que le voyageur se distancie de l'événement, émet un jugement critique, quoiqu'il ait porté intérêt à décrire la scène de façon aussi réaliste que possible en ne faisant intervenir que de légères remarques : le discours permet de voir la procession et son impact sur l'espace urbain. Le paysage de la cité en est alors momentanément transformé, unifié autour d'un événement, d'un rituel sacralisant.

⁸¹ Ainsi que le suggère Jacques Chiffolleau, « Les processions parisiennes de 1412. Analyse d'un rituel flamboyant », *Revue historique*, 1990, vol. 284, p. 73.

⁸² S. von Heusinger, « The topography of sacred space and the representation of social groups : confraternities in Strasbourg », art cit, p. 78-79 ; Marc Wingens voit la procession bien ordonnée comme « la forme idéale du pèlerinage » : Marc Wingens, « Franchir la frontière. Le pèlerinage des catholiques néerlandais aux XVIIe et XVIIIe siècles » dans *Rendre ses vœux : les identités pèlerines dans l'Europe moderne : (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000, p. 82.

⁸³ Christoph Nebgen, *Konfessionelle Differenzverfahren : Reiseberichte vom Rhein (1648-1815)*, München, R. Oldenbourg, 2014, p. 98-102.

Des scènes similaires ont également lieu à Fribourg, en particulier pour des événements marquants du calendrier catholique comme la Fête-Dieu ou Fête du Saint-Sacrement, qui a lieu soixante jours après Pâques et dont le rituel se poursuit encore de nos jours. Reprenons, pour illustrer ce fastueux rituel, la description de la Fête-Dieu par Heinrich Fuchs (1624-1689). Ce chanoine de Saint-Nicolas (en 1649) puis doyen du chapitre et vicaire général du diocèse de Lausanne (de 1658 à 1662) a rédigé une chronique fribourgeoise, *Friburgum Helvetiorum Nuythoniae*, éditée et traduite en français au XIX^e siècle par Héliodore Raemy de Bertigny. Fuchs propose un long récit pour décrire la Fête-Dieu⁸⁴ ; nous nous contenterons des éléments principaux : au début, une messe précède la procession. Dès que celle-ci est terminée, le chanoine commente qu’

« on dirait un essaim qui s’échappe en été de sa ruche. Tous retournent à pas pressés vers leurs demeures, appliquent des échelles à leurs façades, y clouent les plus belles tentures qui sont à leur disposition, dressent un autel au pied de leur maison, le recouvrent de nappes d’une blancheur éclatante et de cierges allumés sur des chandeliers d’argent – il y a en jusqu’à six dans les endroits où l’on doit chanter l’évangile et donner la bénédiction du très-saint Sacrement, – exposent à tous les regards des vases en argent chargés de fleurs au milieu desquelles l’or scintille, et suspendent aux murs de leur habitat ce qu’ils ont de plus rare et de plus précieux, le tout pour honorer le passage du Dieu incarné. De l’autre côté de la rue s’élève une ligne continue et serrée de hêtres verdoyants. Partout le pavé est jonché de fleurs et de feuillages ».

Comparer tous les participants à des abeilles offre une image vive, dynamiques, tourbillonnante de la fête. Toute la ville et tous les habitants semblent pris dans l’événement, dans le rituel : la procession imprime sa marque partout et de façon ostentatoire. Les mots utilisés par Fuchs permettent de saisir la magnificence que devrait susciter le passage du Saint-Sacrement dans la cité. Les décorations, plus scintillantes, plus belles et plus prestigieuses les une que les autres, soulignent bien cet aspect. Puis la procession parcourt la ville selon un tracé identifiable et adapté au fil des ans et se termine

⁸⁴ Toutes les citations suivantes sont tirées de cette chronique : Heinrich Fuchs, *Friburgum Helvetiorum Nuythoniae : chronique fribourgeoise du dix-septième siècle*. Publiée, traduite du latin, annotée et augmentée de précis historiques par Héliodore Raemy de Bertigny, Fribourg (Suisse), chez J. Koch-Aibischer imprimeur éditeur, 1852, p. 352-364.

à la cathédrale Saint-Nicolas où une prière a lieu⁸⁵. Plusieurs coups de canon rythment l'événement : commencement de la messe, consécration, départ de la procession, bénédictions diverses, fin de la célébration sont rappelés par des signaux sonores évidents. Surtout, comme pour la fête à Lucerne que nous avons décrite précédemment, la procession témoigne d'une mise en scène des relations sociales, où règnent « le bon ordre et la modestie dans les rangs ». L'ordre de la procession, extrêmement rigoureux et minutieusement décrit par Fuchs, mérite que l'on s'y arrête :

« le prêtre, revêtu d'une longue chape, commence la procession, l'aspergès à la main, ayant deux gonfanoniers à ses côtés. Il est suivi des enfants des écoles publiques conduits par leur régent qui est actuellement prêtre. Ils sont escortés de flanc par les messagers et les huissiers de l'État. Après eux viennent tous les étudiants du gymnase des jésuites, marchant par classe, à commencer par la plus basse, avec deux pères ou magisters de la Société, de distance en distance, pour faire observer le bon ordre et la modestie dans les rangs. A leur suite se groupent toutes les corporations des métiers, réparties en douze abbayes [...]. Après les abbayes, on voit briller les reliques⁸⁶ que portent toujours sur leurs épaules deux prêtres revêtus de dalmatiques aux couleurs du saint [...] ».

Puis suivent les religieux : capucins, cordeliers, augustins ; des enfants de cœur les succèdent. Le Saint-Sacrement est porté par le prévôt qui est

« revêtu d'une chape d'un grand prix, relevée aux extrémités par deux anges. Il marche sous un dais en étoffe d'argent, parsemée de fleurs d'or comme la chape [...]. A droite et à gauche, deux chanoines dignitaires, pareillement chapes de prix. Les quatre bannerets portent le dais. On les voit dans leur costume qui est tout noir, composé d'un haut-de-chausse plissé s'étendant de la ceinture jusqu'au dessous du genou, avec de fausses manches par-dessus celles de l'habit, prenant au milieu du bras et ayant toute la longueur de leur tunique ; leur tête est ceinte de couronnes de lauriers. [...] Les Deux-Cent suivent le cortège, d'un pas majestueux : à leur tête, les deux avoyers, avec le grand sautier, à la droite de l'avoyer régnant, tenant le sceptre judiciaire revêtu, dans sa longueur, de semi-globes (clous) d'argent doré, avec un lys au sommet et, au bas, d'un globe gros comme la paume de la main et aussi d'argent doré. Le petit et le grand Conseil s'avancent ensuite sur deux rangs. Après eux, les personnes nobles et de distinction de la

⁸⁵ Pour une carte récente de la procession de la Fête-Dieu, voir annexe VIII.

⁸⁶ Celles des saints Sébastien et Maurice, complétées par les statues des saintes Barbe et Catherine et les têtes de saint Jean ou de saint Paul ; et enfin une statue de la Vierge.

bourgeoisie, puis le commun des fidèles. Le sexe dévot ferme la marche, et la ferme si bien que nul ne saurait, sans les plus grands efforts, rompre l'ordre des rangs, tout irréguliers qu'ils soient. La modestie, la contenance respectueuse et la piété de toutes ces femmes sont d'ailleurs admirables. Pour fêter une si grande solennité, les plus distinguées se parent de leurs plus beaux atours, aussi variés que le sont les sentiments du sexe féminin ».

Heinrich Fuchs, lui-même originaire d'une famille patricienne, sait bien que la hiérarchie de la procession doit refléter le prestige et le pouvoir de ceux qui détiennent le pouvoir et sert ainsi de miroir à l'ordre social établi. Ce cérémonial est ordonné en fonction de la réalité des pouvoirs à Fribourg : l'organisation du rituel, la place de chacun, les chants, les prières, les vêtements, les décorations, les parures, tout est codifié, listé, intériorisé par la population et par les autorités⁸⁷ ; rien n'est laissé au hasard. Pouvoir des clercs et pouvoir des autorités civiles s'imbriquent dans une démonstration ostentatoire, unificatrice, grandiose de leur élection à la tête de la république de Fribourg.

La confrérie du Saint-Sacrement, fondée en 1653 et depuis présente sur le parcours, protège le Saint-Sacrement, porté par le prêtre ou l'évêque.

La Fête-Dieu a été instituée par Rome en 1264⁸⁸ et est mentionnée pour la première fois à Fribourg dans un document de mai 1425 qui fixe l'ordre processionnel des participants et des corps de métiers⁸⁹. Le rituel processionnel suit de près l'institution de cette fête dans la ville et sa vitalité est toujours forte à la fin du XVI^e siècle. En effet, une pétition datée de 1582, écrite peut-être par Canisius, demande à la Compagnie de Jésus, par l'intermédiaire du jésuite Claudio Aquaviva (1543-1615) élu en 1581 cinquième Supérieur général de la Compagnie, de supprimer l'interdiction de la participation des pères et des élèves du collège à la procession de la Fête-Dieu. Le document, traduit par André-Jean Marquis, relate ainsi :

« Exposé des motifs pour lesquels les Fribourgeois nous demandent d'une part, que l'un ou l'autre Père de la Compagnie, et d'autre part, que les élèves du collège prennent part à la procession publique de la Fête-Dieu. Le chef religieux et représentant de l'évêque

⁸⁷ Martin Klöckener, « Die Liturgie an der Stiftskirche St. Nikolaus in Freiburg auf Grundlage des Zeremoniale aus dem späten 16. Jahrhundert » Jean Steinauer et Hubertus von Gemmingen (eds.), *Le chapitre Saint-Nicolas de Fribourg*, op. cit., p. 433.

⁸⁸ C. Macherel et J. Steinauer, *L'état de ciel*, op. cit., p. 73-79.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 284 qui citent un document daté du 31 mai 1425, conservé aux CH AEF, Première collection des lois, no 332, f° 97v.

dans cette République⁹⁰, à qui nos Pères sont tant redevables, nous conseille et nous supplie d'accorder les deux choses, jugeant qu'elles concouraient à l'édification de tous : gouvernement, clergé et population. Car il faut bien se rendre compte de la situation de cette ville, qui est entourée de partout des Calvinistes fanatiques et a un clergé en trop petit nombre. Il convient donc tout à fait que nos Pères donnent ce témoignage public de leur foi envers la sacrosainte et adorable Eucharistie, pour enlever toute suspicion et éviter l'accusation de ceux qui affirment que nous sommes plus prompts à nous amuser qu'à nous rendre à une procession »⁹¹.

La participation ou non à la procession de la Fête-Dieu n'est pas anodine. Le document insiste sur « l'édification de tous », et donc sur la notion de communauté, d'ensemble. La ville entière doit s'y retrouver et exprimer ostensiblement son attachement aux sacrements, à son identité catholique, à ses rituels spatiaux. Faisant partie de la communauté urbaine, les jésuites sont donc enjoins à participer, en tant que groupe à part entière. Il s'agit bien d'un témoignage de la foi, d'une manifestation extérieure de la piété qui a valeur de rassemblement, de renforcement de l'appartenance catholique au sein de la cité. La procession n'est donc pas qu'un rituel traditionnel réitéré. Le besoin ressenti par les Fribourgeois de faire participer à celle-ci les membres du collège Saint-Michel montre bien l'attachement à la Fête-Dieu, célébration essentielle du calendrier catholique. La procession a valeur d'identification à la cité, à la vie urbaine communautaire et devient le symbole de l'unité de cette même communauté⁹². La vigueur actuelle de la procession de la Fête-Dieu, ainsi que l'attachement à certains rituels, relatifs aux préparatifs de la procession par exemple⁹³, soulignent de façon claire l'ancrage de ces pratiques processionnelles dans la vie urbaine, communale, religieuse et civile de Fribourg. La Fête-Dieu en est une parmi d'autres : selon un manuel de liturgie rédigé sous la prévôté de Schneuwly, le *Cerimoniale*, et analysé par Martin Klöckener, les processions rythment l'année selon deux catégories⁹⁴. Les plus importantes, Noël,

⁹⁰ Il s'agit de Schneuwly.

⁹¹ Archives de la société de Jésus à Rome (RASJ), Ep. Germ., Vol. 159 (1581-1582), f° 274, cité par A.-J. Marquis, *Le Collège Saint-Michel de Fribourg (Suisse), sa fondation et ses débuts, 1579-1597*, op. cit., p. 214-215.

⁹² J. Chiffolleau, « Les processions parisiennes de 1412. Analyse d'un rituel flamboyant », art cit, p. 65.

⁹³ Concernant les différents acteurs et les étapes de la préparation, voir surtout le chapitre II de C. Macherel et J. Steinauer, *L'état de ciel*, op. cit., p. 23-68.

⁹⁴ Martin Klöckener, « Die Liturgie an der Stiftskirche St. Nikolaus in Freiburg auf Grundlage des Zeremoniale aus dem späten 16. Jahrhundert », dans Jean Steinauer et Hubertus von Gemmingen (eds.), *Le chapitre Saint-Nicolas de Fribourg*, op. cit., p. 432.

Pâques, Pentecôte, la Fête-Dieu, la Toussaint, saint Nicolas (6 décembre), la translation de saint Nicolas (9 mai) font partie des « *solennes maiores* ». Les autres, les « *solennes minores* », incluent les fêtes de certains saints et saintes et de Marie évidemment, comme l’Immaculée Conception, mais aussi la circoncision de Jésus, l’Épiphanie, etc. Ces processions couvrent près de vingt-cinq dates différentes et fixées annuellement ; en plus de celles-ci, certaines processions supplémentaires ont lieu lors de dimanches festifs, pour des actions de grâce, ou en remerciements pour la disparition de la peste ou d’autres maladies, ou pour commémorer les victoires à Grandson et Morat. En effet, ils ne s’agit pas seulement d’honorer les saints, les sacrements ou la Vierge, mais également à marquer le souvenir et la mémoire ; ainsi, raconte Simler, « [...] les Fribourgeois font fête tous les ans, avec procession solennelle de tous états par la ville, le second jour de Mars, & le vint deuxième de Juin, qui sont les jours des batailles données & victoires obtenues par les Suisses, contre le Duc de Bourgogne, à Granson & à Morat »⁹⁵. En effet, les batailles des années 1474-1476 préfigurent le rattachement de la république de Fribourg à la Confédération et ont donc une valeur toute particulière dans l’histoire de la cité. C’est à partir de ces faits-là que Fribourg obtient une nouvelle position au sein de l’Ancienne Confédération et peut ensuite profiter des avantages du statut de confédéré. Par ailleurs, il s’agit également des premières tentatives d’expansion du territoire fribourgeois, amorçant ainsi un mouvement qui perdure jusqu’en 1555, avec la sujétion d’une partie de l’ancien comté de Gruyère⁹⁶. La procession constitue autant un rappel mémoriel qu’un besoin de délimiter et réaffirmer un territoire, d’en fixer à nouveau – s’il était nécessaire – les frontières et de montrer que l’obsession obsidionale, ainsi que nous le verrons dans un prochain chapitre, faisait partie intégrante de la définition de l’appartenance confessionnelle dans sa spatialité. Ce calendrier processionnel dense marque le temps et l’espace urbains : la grande richesse des processions à Fribourg mêle fêtes liturgiques et événements de la vie publique de la cité, voire même de la vie privée de certaines personnes qui sont intégrés à ce calendrier⁹⁷.

⁹⁵ *La republique des Suisses*, op. cit., p. 449.

⁹⁶ Jean-Joseph Hisely, *Histoire du comté de Gruyère, précédée d’une introduction et suivie d’un cartulaire*, Lausanne, G. Bridel, 1851, vol. 3/.

⁹⁷ Martin Klöckener, « Die Liturgie an der Stiftskirche St. Nikolaus in Freiburg auf Grundlage des Zeremoniale aus dem späten 16. Jahrhundert » Jean Steinauer et Hubertus von Gemmingen (eds.), *Le chapitre Saint-Nicolas de Fribourg*, op. cit., p. 436.

Des processions au pèlerinage, il n'y a qu'un pas. Car les uns et les autres, surtout lorsqu'ils poussent le croyant aux confins d'un territoire, rendent visible l'appartenance confessionnelle et concrétisent spatialement la catholicité du territoire fribourgeois. Ces pèlerinages, qui s'éloignent du centre fribourgeois, sont autant de rappels de la catholicité de la ville que d'extensions de cette même catholicité. Sans être intégrés intramuros, les lieux sacrés participent au rayonnement du bastion catholique qu'est Fribourg et deviennent des relais de la forteresse urbaine.

Le rayonnement de Fribourg la catholique se cristallise autour de l'édification de la chapelle dédiée à Notre-Dame de Lorette en 1648⁹⁸. Le sanctuaire, construit suite à l'impulsion donnée par le jésuite Wilhelm Gumpenberg, personnage sur lequel nous attarderons plus loin, est un très bon exemple des stratégies de la Compagnie de Jésus d'une part et des politiques par le bâti que pouvaient mener des autorités urbaines de l'autre. En effet, quelques jours à peine après que Gumpenberg a prêché la construction d'une chapelle dédiée à Lorette, le Conseil traite de sa proposition. Dès ce moment, cela devient un devoir des autorités d'y pourvoir. Instaurés en patriciat fermé vingt ans auparavant, les magistrats continuent ainsi de légitimer la restriction et les vertus de ce cercle clos⁹⁹. Simone Laqua-O'Donnell estime par ailleurs que les jésuites représentent les leveurs de fonds les plus actifs pour financer le renouveau catholique en se basant sur la charité – rarement anonyme ou privée – et la vanité, car les donateurs se voyaient offrir par exemple des titres ou l'inscription de leurs noms sur des édifices¹⁰⁰. La chapelle devait être l'emblème du catholicisme de la région, de Fribourg, le phare qui permettrait à tous de situer et de protéger la cité. Évidemment, il s'agissait aussi d'ériger les autorités municipales comme promotrices de cette protection. L'eau-forte de Jean-François Reyff (1614-1673), sculpteur et peintre fribourgeois, datée de 1648 et analysée par Verena Villiger, montre la chapelle vue depuis la ville, entourée de deux cartouches. Dans le cartouche supérieur, on lit que « le Conseil et le peuple de Fribourg ont placé une réplique de la vraie chapelle de Lorette au sommet de la montagne, sous ce laurier saint, afin que chaque nuit la flamme de ce phare rayonnant, vue de tous, porte Marie, étoile de la mer, jusqu'au fond des âmes »¹⁰¹. Le programme est on ne peut plus clair. Il s'agit bien

⁹⁸ Voir l'article complet de V. Villiger, « La construction de la chapelle de Lorette. Notre-Dame des Conflits », art cit.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁰ S. Laqua-O'Donnell, « Catholic Piety and Community », art cit, p. 290-291.

¹⁰¹ V. Villiger, « La construction de la chapelle de Lorette. Notre-Dame des Conflits », art cit, p. 23.

d'ériger Notre-Dame de Lorette comme symbole ultime de l'appartenance catholique et de la catholicité proclamée, affichée, visible. Telle l'étoile du berger qui guide les pèlerins, le sanctuaire se veut la lanterne qui définit l'identité catholique fribourgeoise et qui fait converger tous les catholiques vers un centre, une citadelle, Fribourg – objectif facilité par l'installation d'un luminaire dans le clocher¹⁰². D'après les récits, toute la population, jeune, âgée, pauvre, riche, rurale ou citadine, a apporté son aide à la construction et à l'édification de la chapelle. Elle est ainsi théoriquement le résultat de l'unité de toute une communauté, portée par la même foi. Situé sur un chemin de croix reliant l'église Saint-Jean au lieu de pèlerinage de Notre-Dame de Bourguillon¹⁰³, le sanctuaire devient lui-même but de pèlerinage et participe de l'aura sacrée de la ville, en la protégeant du haut de sa falaise.

Ces pèlerinages, propres au catholicisme, semblent avoir été particulièrement renforcés, dans le mouvement de réinvention et redéfinition de l'identité catholique aux XVI^e et XVII^e siècles¹⁰⁴. Les lieux sacrés ou lieux saints¹⁰⁵ possèdent alors diverses origines : anciens lieux de culte païens – adaptés par l'imaginaire chrétien dans un récit hagiographique plus récent –, lieux assimilés à un miracle, à la manifestation d'images ou de statues miraculeuses, lieux de victoire militaire ou de reliques¹⁰⁶. Certains de ces lieux étaient anciens et ont connu un nouvel essor pendant cette période, d'autres ont été créés en vue de répondre à un besoin, implicite ou non. Car un pèlerinage a besoin d'un enthousiasme populaire pour être établi ou réhabilité.

¹⁰² Sur le thème Marie - étoile polaire, étoile de la mer, voir Olivier Christin et Anton Serdeczny, « Des dieux et des cieux ou comment Marie peut prendre la place d'Atlas » dans *Marie mondialisée : l'« Atlas Marianus » de Wilhem Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2014, p. 27-46.

¹⁰³ Concernant ce pèlerinage, voir Verena Villiger, « Monter à Bourguillon : la mise en scène du sacré aux portes de Fribourg », *Annales fribourgeoises*, 2010, vol. 72, p. 31-42 ; et Jacques Rime, *Lieux de pèlerinage en Suisse : itinéraires et découvertes*, Bière, Cabédita, 2011, p. 27.

¹⁰⁴ Voir le récent ouvrage à ce sujet de Dominique Julia, *Le voyage aux saints : les pèlerinages dans l'Occident moderne, XVe-XVIIIe siècle*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2016, 365 p.

¹⁰⁵ Pour les questions de terminologie, de définitions et d'acceptions des termes « lieux saints », « lieux sacrés », « sanctuaires », voir Dominique Julia, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne » dans *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 241-295. Ces termes seront utilisés sans distinction.

¹⁰⁶ Philippe Martin, *Pèlerins de Lorraine*, Metz, Éditions Serpenoise, 1997, p. 22.

Le pèlerinage se présente, d'après Philippe Martin¹⁰⁷, sous trois aspects : le lieu comme espace d'imaginaire et de sacré, la marche sacralisante, enfin le pèlerinage en tant que quête. Ces aspects sont essentiels lorsqu'il s'agit d'aborder le paysage confessionnel : en effet, il y a d'abord une action, celle de traverser un territoire pour rejoindre le sanctuaire, ce qui crée en quelque sorte un paysage sacralisé par le chemin pèlerin. Et vice-versa, car le chemin de croix sacralise, transforme et prépare le pèlerin qui parcourt la distance avec, généralement, des attentes précises quant à sa destination et au but du voyage. Puis le lieu saint porte en lui-même une sacralité transposée dans l'espace et sur le territoire, matérielle et visible par le pèlerin et le voyageur, lieu d'une rencontre mystique. Il s'agit également d'un endroit éloigné du centre paroissial, lieu de culte ordinaire¹⁰⁸, et donc permettant une ferveur religieuse différente, moins encadrée. Les alentours du sanctuaire détiennent aussi une sacralité ou possèdent du moins une dimension religieuse dans laquelle croix, fontaines, statues, rappellent l'essence sacrée de l'espace pèlerin. Le paysage du pèlerinage diffère de celui de la vie quotidienne, familier, plutôt profane : le lieu de pèlerinage représente l'extraordinaire, d'autant plus si ce dernier se trouve dans un espace plus sauvage, moins apprivoisé¹⁰⁹. En effet, d'après les interprétations des contemporains, les images et statues miraculeuses montrent une préférence pour le monde rural – montagnes, collines, forêts, champs – et pour des lieux éloignés, difficiles d'accès – grottes, cimes. Ainsi en est-il de Notre-Dame de (la) Bonnefontaine – entre Estavayer et Font, territoire catholique enclavé en terres protestantes¹¹⁰. Se situant sur la crête dominant Cheyres, le pèlerinage est mentionné pour la première fois par les autorités de Fribourg en 1636, qui font allusion à une « figure » ou une « image » apparue à Bonnefontaine¹¹¹, oratoire où se trouve une source miraculeuse. Le Conseil charge alors le bailli de Font d'aller en secret visiter cette source et d'en faire un rapport, pour confirmer – ou infirmer si besoin – ses vertus de guérison miraculeuse. Cette affaire ayant lieu en période de peste, le Conseil craint également une

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 51 et ss.

¹⁰⁸ D. Julia, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne », art cit, p. 242.

¹⁰⁹ Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, « Paysage et topographie des lieux de pèlerinage : les sanctuaires provençaux à l'époque moderne » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 79.

¹¹⁰ J. Rime, *Lieux de pèlerinage en Suisse*, op. cit., p. 35.

¹¹¹ CH AEF, Manual du Conseil no 187 : l'affaire commence le 14 mai 1636 et va durer environ une année. Les entrées dans les manuels relatives à Bonnefontaine ont été copiées et traduites dans un document datant de 1898, se trouvant aux Archives de l'évêché de Lausanne, Genève et Fribourg, dans les archives paroissiales et les documents concernant la paroisse de Charmey.

propagation de l'épidémie à cause des va-et-vient ; par ailleurs, les suppositions de guérison doivent aussi être validée par l'autorité ecclésiastique. Le dénouement de l'histoire est la validation par le vicaire général des vertus « surnaturelles » de l'eau et de guérisons suffisamment miraculeuses pour que le pèlerinage – dont le succès est immédiat – soit institutionnalisé. Les visiteurs, semble-t-il, viennent de loin et n'hésitent pas à gravir la colline pour prier Dieu et la Vierge Marie de leur venir en aide : les documents administratifs fribourgeois mentionnent par exemple un aveugle de Soleure ayant recouvré la vue à la Bonnefontaine¹¹².

Les sanctuaires s'appuient souvent sur une topographie particulière, racontant ainsi une histoire unique, ou rappelant la vie du saint qui a vécu à cet endroit, ou les miracles qui se sont produits : le paysage s'insère alors directement dans une légende entourant la fondation du pèlerinage, qui devient lieu de mémoire. L'argument de l'ancienneté est très puissant durant cette période. C'est celui des réformateurs qui disent vouloir revenir à l'Église des origines. Mais c'est aussi l'argument des catholiques qui déclarent s'appuyer sur une tradition de plus d'un millénaire et demi. Paysans, bourgeois, et même cité – lorsqu'une instance autre veut imposer de nouvelles règles – procèdent au même raisonnement pour défendre des droits acquis de longue date. Le lieu sacré évoque la même temporalité, celle où les années se comptent en siècles, voire plus.

Entre le point de départ du pèlerin et celui de son arrivée au sanctuaire, il y a une rupture, un parcours qui part du centre humanisé à une périphérie chargée de sacralité, à mesure que le chemin pèlerin marque le parcours par des oratoires, chapelles ou croix. Ce parcours dessine un paysage de routes : un réseau irriguant ou, pour reprendre les termes de Christophe Duhamelle, des « bassins de sacralité »¹¹³, impliquant un territoire traversé par des itinéraires sacrés dont Fribourg serait le centre et, simultanément, un point de départ et d'arrivée. L'arrivée au sanctuaire est préparée, nécessitant un détachement du lieu de départ, de l'espace paroissial ; la volonté du pèlerin est ici essentielle pour entreprendre cette démarche éprouvante moralement et physiquement et qui sous-tend de quitter un environnement familial pour partir vers un relatif inconnu. Les pèlerinages

¹¹² CH AEF, Manual du Conseil no 187, 6 juillet 1636. Sur les miracles en France au XVI^e siècle, voir la thèse publiée de Nicolas Balzamo, *Les miracles dans la France du XVI^e siècle : métamorphoses du surnaturel*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 517 p.

¹¹³ C. Duhamelle, « Le pèlerinage dans le Saint-Empire au XVIII^e siècle. Pratiques dévotionnelles et identités collectives », art cit, p. 81.

impliquent donc la présence de voyageurs, de pèlerins, qui marquent le territoire de leur présence. Le pèlerinage est certes lieu défini, un « enracinement »¹¹⁴, mais également un voyage : les aspects immobiles et mobiles se complètent ; comme le souligne Alphonse Dupront, le pèlerin, « c'est l'homme qui marche »¹¹⁵. En allant à pied – car le pèlerin est avant tout piéton¹¹⁶ – celui-ci produit un espace de pénitence, où la dévotion sacralise le parcours : rencontrer le divin, obtenir un bienfait ou un miracle demandent des efforts physiques et spirituels. L'isolement, la difficulté d'accès des sanctuaires participent de ce déplacement, de la valorisation de la marche pèlerine et du chemin parcouru. Le pèlerinage étant un phénomène mobile et massif, « il faut s'imaginer qu'il jette sur les routes et les chemins aux grandes fêtes du printemps et de l'été tout un peuple marchant, chantant, priant, se croisant, se saluant ou se battant, mangeant et dormant »¹¹⁷. Cette identité pèlerine, mobile et temporaire, persiste après le retour : son action confère au pèlerin une sorte d'aura, ramenant avec lui la sacralité du pèlerinage et du sanctuaire¹¹⁸. Autant de raisons de partir et de se lancer dans l'aventure pèlerine, qui modifie l'homme qui l'entreprend. Un jésuite, le père Louis Richeome (1544-1625), explique quelles sont les trois raisons de s'engager dans un pèlerinage, en particulier dans son chapitre traitant du « Pèlerin de Lorete », dans lequel l'exercice spirituel que représente avant tout le pèlerinage est clairement analysé :

« La premiere pour honorer Dieu & les Saints, visitant les lieux où il se manifeste par les dons qu'il faict à leur intercession, aux vrayes Pèlerins membres de son Eglise. La seconde pour faire penitence, en endurant patiemment les travaux & incommoditez du chemin. La troisieme pour accroistre la devotion, se mettant devant les yeux & imitant les beaux exploits des Saints qu l'on visite ; & tout cecy pour obtenir la felicité de la patrie celestre, marchant par les voyes des commandemens de Dieu »¹¹⁹.

¹¹⁴ Alphonse Dupront, *Du sacré : croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 337.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 375.

¹¹⁶ C. Duhamelle, « Le pèlerinage dans le Saint-Empire au XVIIIe siècle. Pratiques dévotionnelles et identités collectives », art cit, p. 79.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁸ Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre et Dominique Julia (eds.), *Rendre ses vœux : les identités pèlerines dans l'Europe moderne : (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000, p. 337-339.

¹¹⁹ *Les Œuvres du R. P. Louis Richeome, provençal, religieux de la Compagnie de Jesus..., divisées en 2 tomes, le premier contenant les défenses de la foy; le second, les traitez de dévotion*, Paris, chez Sebastien Cramoisy, 1628, p. 216.

Il s'agit de demander de l'aide, prier, remercier d'un don mais aussi de cheminer et d'éprouver sa foi en voyageant, d'affermir ses croyances et de reproduire l'exemple des apôtres et du Christ. Sur sa route, le pèlerin traverse différents types de lieux :

« Estant aux champs il prendra subject de louer Dieu selon les occasions que les choses qu'il verra luy donneront, regardant au ciel, il admirera Dieu en ces corps & lumieres immortelles ; voyant les montagnes, les plaines, les rivières, les plantes, les bestes, & autres creatures, il rendra grâces de toutes au Createur, comme faictes pour le bien & utilité de l'homme & le sien propre ; & les invitera à louer iceluy Createur »¹²⁰.

La route pèlerine offre d'autres possibilités de prier, de se recueillir, d'exprimer sa gratitude envers Dieu et sa bonté. La nature constitue un lieu permettant ce type de dévotion, puisque, on l'a vu, les éléments naturels sont des bienfaits et dons de Dieu, découlant de sa main. À travers la nature, c'est Dieu qui se manifeste. Sa présence est partout, dans chaque élément, végétal, animal, minéral. Les espaces traversés sont vus comme un paysage où s'exprime la grâce de Dieu : les yeux du pèlerin sont ceux du lecteur des textes bibliques. La nature exige donc une dévotion particulière. Ainsi, le jésuite Richeome fait une distinction clé entre espace sacré, lieu de dévotion et espace profane et lieu de péché. La sacralité des espaces implique une distanciation essentielle des lieux profanes : en milieu urbain, ce sont les hommes qui ont décidé de la majorité des lieux consacrés souvent en fonction d'une topographie spécifique, église sur une colline, chapelle à la croisée de chemins, etc. L'attitude dévotionnelle à observer au sein des villes doit être similaire à celle suivie en milieu naturel mais concentrée dans des lieux consacrés ; comme le rappelle Richeome : « Passant par les villes, il ira visiter les Eglises, les lieux Saints, les Hospitaux & autres endroicts, où il pourra gagner quelque fruit de devotion »¹²¹. Le voyage pèlerin doit alors être l'occasion de renforcer la piété, la dévotion, et tous les lieux permettant d'affermir la foi devraient être visités ; rappelant ainsi que le voyage n'est ni loisir, ni amusement. Il s'agit d'éviter à tout prix le contraire, à savoir ivrognerie, débauche, oisiveté. De ce fait, les pèlerins sont encouragés à renforcer leur foi et leur dévotion en passant davantage de temps dans les lieux saints qu'ailleurs, en particulier lorsqu'ils sont loin de chez eux et que les tentations de pécher se multiplient. La ville concentre autant d'occasions de prier que de pécher, et la nécessité de parcourir

¹²⁰ *Ibid.*, p. 222.

¹²¹ *Ibid.*

les lieux sacrés souligne bien cette tension qui existe au cœur de la cité. Tout au long du voyage, dans sa solitude ou accompagné, surveillé ou isolé, le pèlerin dessine, temporairement, un paysage confessionnel, voire sacré. Que cela soit à la campagne ou en ville, la sacralité des lieux parcourus ressort renforcée momentanément par le passage du pèlerin, par sa dévotion, par sa ferveur. Ce dernier constitue ainsi à son tour un exemple à suivre.

Les sanctuaires et lieux de pèlerinages ne sont pourtant pas toujours très surélevés ou très loin ; au contraire, avec l'avènement du pèlerinage local, il n'est pas nécessaire de parcourir de longues distances ou de se mettre à l'épreuve physiquement¹²². L'expérience du paysage dans le monde catholique transforme la mise à l'épreuve en relocalisant et régionalisant l'économie pèlerine. De plus, les pèlerinages locaux sont aussi encouragés pour éviter que les pèlerins ne passent la nuit dans des auberges et ne succombent aux dangers de l'alcool ou d'une sexualité plus libérée. L'idée, au fond, tient surtout dans la séparation de la paroisse d'avec le site sacré, entre « un lieu consacré par l'institution ecclésiale et un lieu sacralisé par le Ciel »¹²³, peu importe alors la distance physique réelle.

La ville de Fribourg se situe au cœur d'un réseau de pèlerinages locaux : ceux-ci sont soit d'anciens sanctuaires qui retrouvent une nouvelle grâce aux yeux des fidèles ; soit il s'agit, comme la Bonnefontaine que nous avons déjà mentionnée, de nouveaux lieux saints, qui viennent alors densifier le maillage de lieux sacrés sur le territoire fribourgeois. Nous avons déjà évoqué Notre-Dame de Lorette ; nous pouvons encore souligner la vigueur de Notre-Dame de l'Épine à Berlens, dont le culte est mentionné pour la première fois en 1639. Selon la tradition, Marie serait apparue dans un buisson d'aubépine et depuis invoquée pour la protection et la guérison des yeux. Le pèlerinage a toujours lieu l'après-midi du premier dimanche de septembre¹²⁴. Le pèlerinage de Notre-Dame des Marches près de Broc en Gruyère apparaît pour la première fois en 1572 dans les documents et est devenu, en 1884 après une guérison miraculeuse, le « petit Lourdes fribourgeois »¹²⁵. Un

¹²² C. Duhamelle, « Le pèlerinage dans le Saint-Empire au XVIIIe siècle. Pratiques dévotionnelles et identités collectives », art cit, p. 72 et 75.

¹²³ Marlène Albert Llorca, « La Vierge et les montagnes : l'exemple catalan » dans *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 33.

¹²⁴ J. Rime, *Lieux de pèlerinage en Suisse*, op. cit., p. 39.

¹²⁵ Au sujet de ce lieu, le livre des frères Jacques et François Rime est particulièrement éclairant : François Rime et Jacques Rime, *Les Marches : le petit Lourdes fribourgeois : histoire d'un lieu sacré*, Bulle, Éd. gruériennes, 2005, 144 p ; concernant la paroisse de Broc, voir l'article de François Rime, « Le Chapitre de

ex-voto de 1675, témoignage d'une guérison miraculeuse, n'est alors que le premier d'une longue série, préfigurant ainsi le succès de ce lieu de pèlerinage. Enfin, dans la forêt près d'Écuwillens se dresse la chapelle mariale de Posat, située au-dessus d'une source une source « qui jaillit avec abondance sous cette dernière chapelle [et qui] a des effets merveilleux pour la santé des hommes et des bestiaux »¹²⁶, selon les dires d'Heinrich Fuchs, et dont le sanctuaire est consacré à la Visitation de Marie dès 1680¹²⁷.

Dénominateurs communs des pèlerinages : la Vierge Marie et les saints. Car leurs cultes, leurs lieux de dévotion, la ferveur religieuse à leur égard varient dans le temps et impliquent toute une série d'ajustements, y compris spatiaux, sur lesquels il est nécessaire de s'attarder.

Les saints auxquels les cultes sont fréquemment voués durant les XVI^e et XVII^e siècles témoignent d'une recherche de stabilisation de la foi et de la doctrine ; en effet, la vénération des saints et de la Vierge répond au besoin de protection, de présence quotidienne du sacré, d'une présence familière, quasi humaine avec, malgré tout, un besoin enraciné d'activité miraculeuse de leur part¹²⁸. Car les saints, que se partagent toutes les couches de la population, servent plusieurs buts et ont plusieurs significations : patrons de communautés ou de groupes, intermédiaires de la grâce divine, exemples moraux et spirituels, symboles d'identité villageoise, régionale, voire étatique, et finalement représentants de l'Église en tant qu'institution validant la sainteté par la canonisation¹²⁹. L'Église tridentine tente d'ailleurs de combattre les symboles des particularismes locaux au profit de ceux d'un nouveau catholicisme, universel, uniforme et de supprimer certains cultes ou rituels trop « populaires » ou fondés sur une mauvaise interprétation de la doctrine. Elle va plutôt favoriser les saints associés au Christ qui servent plus facilement ce propos, en tant que figures connues et reconnues partout¹³⁰ :

Saint-Nicolas et la paroisse de Broc » dans Jean Steinauer et Hubertus von Gemmingen (eds.), *Le chapitre Saint-Nicolas de Fribourg*, op. cit., p. 363-376.

¹²⁶ H. Fuchs, *Friburgum Helvetiorum Nuythoniae : chronique fribourgeoise du dix-septième siècle*. Publiée, traduite du latin, annotée et augmentée de précis historiques par Héliodore Raemy de Bertigny, op. cit., p. 252.

¹²⁷ J. Rime, *Lieux de pèlerinage en Suisse*, op. cit., p. 36.

¹²⁸ K. von Greyerz, *Religion et culture*, op. cit., p. 189 et ss.

¹²⁹ K.P. Luria, « "Popular Catholicism" and the Catholic Reformation », art cit, p. 117 et 121.

¹³⁰ K.P. Luria, *Territories of grace*, op. cit., p. 126 ; sur les nouvelles orientations hagiographiques de la première modernité, voir Éric Suire, « Entre sclérose et renouveau. Les orientations de l'hagiographie française du XVI^e siècle », *Le temps des saints. Mélanges de la Casa de Velázquez*, 2003, n° 33-2, p. 61-77 ; et Albrecht Burkardt, « Reconnaissance et dévotion : les Vies de saints et leurs lectures au début du

saint Joseph, modèle de pauvreté, de chasteté, d'obédience, mais aussi sainte Anne, sans parler de Marie et toutes les dévotions associées (consolation, compassion, protection, sept douleurs, etc.), qui fera l'objet d'un prochain développement. Cette politique s'observe également à Fribourg, de façon précoce, avec comme exemple la sculpture ornant la fontaine Sainte-Anne, construite en 1560, révélant les prémices d'une évolution des dévotions et du culte des saints. Ces saints universels prennent un caractère local selon les paroisses et les dévotions associées. Keith P. Luria précise par ailleurs qu'en plus de ces figures symboliques de l'histoire biblique, l'Église avait également besoin de nouvelles figures : celles-ci devaient simultanément consolider la foi en servant de modèle mais aussi incarner la pureté doctrinale et spirituelle¹³¹. C'est ainsi que des personnages comme Ignace de Loyola ou Thérèse d'Avila, alors souvent représentés en extase par les peintres et sculpteurs, permettent de renforcer le sentiment d'un contact et d'un amour divins¹³². Il faut encore citer Charles Borromée, canonisé en 1610, et choisi comme saint patron de la Ligue d'Or, l'alliance des cantons catholiques présentée précédemment. Mentionnons également Vincent de Paul, Jeanne de Chantal, François de Sales qui proposent un nouveau discours de l'Église sur le culte des saints¹³³. Pour autant, l'impact de ces changements dévotionnels sur la vie religieuse dans les petites villes et les villages est plutôt minime, car les habitudes culturelles restent longtemps ancrées et ne se délogent ainsi pas facilement. Ce d'autant plus que certains saints ont une importance vitale à l'époque moderne, de façon quasi continue : présents dans la vie quotidienne ou lors de circonstances difficiles, comme saint Sébastien et saint Roch, dont le culte permettait de se préserver de la peste ; ou encore saint Anthony, protecteur du bétail et de l'agriculture.

XVIIe siècle à travers les procès de canonisation », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1996, n° 43, n° 2, p. 214-233.

¹³¹ K.P. Luria, *Territories of grace*, op. cit. qui propose en annexe de son ouvrage un tableau extrêmement riche sur l'évolution des dévotions, des saints patrons, des vocables des autels et des chapelles dédiées. Par exemple : dévotions des saints patrons à Grenoble en 1497 (les plus importants) : Anthony de Padoue, Catherine, Claude, George, Jean-Baptiste, Magdalen, Michael, Notre-Dame, Sébastien. Dévotions des saints patrons à Grenoble en 1665 (les plus importants) : Anthony de Padoue, Claude, Saint-Sauveur, Notre-Dame, Notre-Dame de Pitié, Sébastien.

¹³² *Ibid.*, p. 129-130.

¹³³ Sur les nouveaux modèles de sainteté issus de la réforme tridentine, voir : Peter Burke, « How to be a Counter-Reformation saint » dans *The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 48-62 ; Eric Suire, *La sainteté française de la Réforme catholique (XVIe-XVIIIe siècles)*, d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2001, 506 p ; Jean-Michel Sallmann, « La représentation imagée de la sainteté dans l'Italie méridionale à l'époque de la Réforme catholique », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1989, vol. 147, n° 1, p. 419-432 ; Miguel Gotor, *I beati del papa : santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, L.S. Olschki, 2002, 443 p.

La hiérarchisation des sanctuaires traduit aussi une hiérarchisation du panthéon chrétien : la Vierge passe avant les saints, possédant un rayonnement plus important et les sanctuaires mariaux sont souvent situés plus loin, plus haut, « la géographie a ainsi été utilisée pour exprimer la hiérarchie des intercesseurs »¹³⁴. En effet, Marie, dont le culte a été vivement encouragé, soutenu et affermi à l'époque moderne, constitue l'intercesseur divin premier – raison pour laquelle elle a droit au culte d'hyperdulie, alors que les autres n'ont droit qu'au culte de dulie – et permet de répondre à tous les types de sollicitations des croyants. D'après Miri Rubin, c'est un culte typiquement catholique, car il est issu d'une tradition ancienne, de la mémoire et de rituels fondés sur des images et des sons, culte difficile à justifier pour les protestants. Marie, c'est aussi la mère que tous ceux ont laissé derrière eux, théologiens, ermites, mystiques, soldats au front¹³⁵. C'est aussi Marie qui désigne le camp des vainqueurs, celui des justes, selon les interprétations que certains acteurs des XVI^e et XVII^e siècles ont proposées. Deux brèves légendes issues d'autres territoires de l'Ancienne Confédération viennent consolider ces hypothèses et interprétations : la première est celle de Notre-Dame de Wesemlin dans le canton de Lucerne¹³⁶. À la Pentecôte 1531, la Vierge apparaît à un groupe de pèlerins à Wesemlin, sur le site d'une chapelle détruite l'année précédente par des réformés. L'apparition coïncide alors avec la victoire du camp catholique à la bataille de Kappel, signe évident que la Vierge se situait du côté des justes, couronnant ainsi la « vraie foi ». Le sanctuaire est consacré en avril 1556 et remplacé par une église plus grande en 1584 déjà et confiée aux capucins¹³⁷. Plus proche de Fribourg, c'est le pèlerinage à Notre-Dame de Compassion au cœur du village de la Roche qui est symbole de résistance à la Réforme : en effet, la statue de Marie qui y est vénérée, aurait été, selon les dires, « sauvée » par des catholiques d'une région soumise à la Réforme par Berne dans les années 1530¹³⁸. De fait, les miracles et sanctuaires attribués à la Vierge connaissent un nouveau regain d'intérêt et un essor extraordinaire surtout durant le XVII^e siècle. Les vocables des chapelles et

¹³⁴ M. Albert Llorca, « La Vierge et les montagnes : l'exemple catalan », art cit, p. 209.

¹³⁵ Miri Rubin, *Mother of God : a history of the Virgin Mary*, London, Allen Lane, 2009, p. 363-366.

¹³⁶ L'affaire est mentionnée par Johanna Thali, « “Catholisch” - “uncatholisch” : die Ausbildung konfessioneller Identitäten in der nachreformatorischen Eidgenossenschaft » dans *Archäologie der Reformation : Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur*, Berlin, W. de Gruyter, 2007, p. 286.

¹³⁷ Hans Wicki, *Staat, Kirche, Religiosität : der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung*, Luzern, Stuttgart, Rex-Verl, 1990, p. 242-260, qui consacre tout un développement aux pèlerinages de l'époque baroque à Lucerne.

¹³⁸ J. Rime, *Lieux de pèlerinage en Suisse*, op. cit., p. 40.

sanctuaires sont autant de preuves du renouveau catholique, du succès de la Réforme tridentine et enfin de la prédominance de Marie¹³⁹. La mère de Dieu est une figure clé de la Contre-Réforme – à Fribourg comme ailleurs¹⁴⁰ – et devient le symbole du catholicisme triomphant et conquérant du XVII^e siècle. Il semble également que la guerre de Trente Ans ait participé de cette relance du pèlerinage marial : miracles de certaines victoires, besoin du miraculeux et du sacré en temps de guerre, miracles de tombes de soldats morts au combat, présence de la Vierge sur les champs de bataille, culte à Marie en gratitude d'une victoire¹⁴¹.

Cet engouement était tel que certains théologiens de l'époque moderne ont tenté de recenser ces nombreux lieux de pèlerinage dédiés à la Vierge Marie. La multiplication au XVII^e siècle d'ouvrages pouvant être nommés « topographies sacrées »¹⁴² représente une forme d'offensive catholique pour promouvoir et célébrer le pèlerinage et la dévotion envers Marie et les saints. Ces compilations ou recensions de sanctuaires, d'images, de reliques, de fêtes des saints ou de cultes mariaux permettent alors, non seulement de proposer une nouvelle forme de savoir religieux quasi encyclopédique, mais surtout d'offrir au croyant un nouvel horizon religieux. Inventaires de lieux saints, ces topographies participent également à l'unité d'un territoire : les citoyens et sujets se rassemblent autour de la religion qui sert de support au sentiment d'appartenance « nationale ». Il s'agit aussi de faire disparaître les espaces qui auraient été empreints d'hérésie, de péchés¹⁴³, montrant de fait le lien privilégié d'un territoire avec Marie. Enfin, ces notices et ces récits servent à édifier les fidèles et à affermir la foi. La plupart de ces topographies, à l'exception notable de l'*Atlas Marianus* du père jésuite Wilhelm

¹³⁹ Patricia Subirade, « Espace, identité religieuse, identité provinciale dans la Franche-Comté à l'âge baroque (XVII^e-XVIII^e siècle) » dans *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, p. 367.

¹⁴⁰ Comme le suggère le titre de l'ouvrage collectif dirigé par Olivier Christin, Fabrice Flückiger et Naïma Ghermani (eds.), *Marie mondialisée : l'« Atlas Marianus » de Wilhem Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2014, 256 p.

¹⁴¹ M.R. Forster, *Catholic revival in the age of the baroque*, op. cit., p. 87 et ss.

¹⁴² Topographies sacrées qui sont définies comme une « description sérielle d'objets ou de lieux relevant de la sphère du sacré » par N. Balzamo, O. Christin et F. Flückiger, *L'« Atlas Marianus » de Wilhelm Gumpfenberg*, op. cit., p. 9 ; voir également D. Julia, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne », art cit, p. 257 et ss. ; voir enfin : Olivier Christin, Fabrice Flückiger et Naïma Ghermani (eds.), *Marie mondialisée*, op. cit.

¹⁴³ Bruno Maes, « Le réenchantement du monde au XVII^e siècle : les pèlerinages du père Laudun ou la reconstruction d'un paysage catholique » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 109.

Gumppenberg (1609-1675) qui traite d'images miraculeuses et sanctuaires dispersés dans le monde entier, couvre une région, une ville ou une province spécifique. Le fidèle, le croyant, le lecteur acquièrent ainsi une nouvelle idée d'une géographie du sacré proche d'eux, leur permettant, si les aléas de la vie les en empêchent, de pèleriner en pensée, grâce aux récits détaillés des miracles et des bienfaits de tel lieu saint. L'*Atlas Marianus* de Gumppenberg, dont une première édition destinée à être complétée paraît en 1657, s'insère dans cette tradition, mais rompt avec le mode de procéder utilisé jusque-là. Il s'agit, pour le jésuite, de prouver la présence universelle de Marie, grâce au culte des images qui justifie de partir en pèlerinages, de prier, de faire des processions, de croire aux miracles, et de combattre le scepticisme de certains par la preuve de l'universalité de la mère de Dieu. L'importance prise par ce nouveau type de supports médiatiques se ressent particulièrement avec l'édition définitive de l'*Atlas Marianus* en 1672, dans laquelle sont répertoriées plus de 1200 notices de sanctuaires mariaux, où apparaît Notre-Dame de Lorette à Fribourg¹⁴⁴. Le sacré est ancré, on l'a dit, dans des légendes d'un temps quasi immémorial avec, comme le note Dominique Julia, une « véritable passion des origines qui vise [...] à affirmer l'antiquité de la tradition du culte »¹⁴⁵, qui est alors enracinée dans un territoire propice, donnant ainsi toute leur légitimité et leur puissance aux images miraculeuses. Gumppenberg fait reposer l'histoire de ces images et de la présence de Marie sur un passé quasiment infini. Les sanctuaires et les lieux de pèlerinage fleurissent ou renaissent pour répondre au besoin de sacré des fidèles et de l'enracinement de celui-ci sur leur territoire. Ce redéploiement du culte constitue un enjeu majeur dans l'affirmation de l'unicité et de l'universalité de la mère de Dieu¹⁴⁶.

Remarquablement nombreux dans les cantons catholiques de l'Ancienne Confédération, les sanctuaires dédiés à la Vierge se comptent aujourd'hui par dizaines, que ce soit dans les cantons centraux tels que Schwytz ou Lucerne, à Soleure ou dans les Grisons, ou encore dans le territoire de Fribourg – nous avons déjà mentionné les plus connus et documentés –, dont nombre d'entre eux datent des époques médiévale et

¹⁴⁴ Christel Ronner, « Die bildlichen Darstellungen im Atlas Marianus des Wilhelm Gumppenberg und eine Wallfahrtsbilderreihe in der Bischöflichen Sammlung Freiburg », *Freiburger Geschichtsblätter*, 1977, n° 61, p. 185-187.

¹⁴⁵ D. Julia, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne », art cit, p. 260 ; Christophe Duhamelle invite cependant à s'interroger sur les significations de ce type d'expression, étant donné « la fragilité des autorités en matière de mémoire » : C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit., p. 61.

¹⁴⁶ Marie-Elizabeth Ducreux, « La Santa Casa dans l'espace marial habsbourgeois au XVIIe siècle », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historique*, 2008, n° 41, p. 39-71.

moderne¹⁴⁷. Ils participent de l'affirmation du renouveau catholique, non seulement au niveau des croyances, mais également à l'échelle du territoire, puisque ces pèlerinages mariaux recentrent la catholicité dans un espace défini ou se situent sur une zone de frontière. Notre-Dame d'Einsiedeln dans le canton de Schwytz¹⁴⁸ constitue à ce propos un excellent exemple de culte marial ancré dans une histoire ancienne, qui inscrit la présence de la Vierge depuis des temps immémoriaux et qui se trouve dans une zone de frontière religieuse. Parmi d'autres sanctuaires mariaux, il faut également citer le culte à Notre-Dame de Lorette, dont la présence « symboliserait de façon prééminente la volonté de Marie d'établir sa demeure, au sens le plus littéral et matériel du terme, sur ce littoral devenu frontière de chrétienté, et bientôt de catholicité »¹⁴⁹. En effet, la multiplication de copies de la *Santa Casa* révèle le succès des dévotions mariales. De fait, entre 1648 et 1660, pas moins de quatre chapelles ont été édifiées à sa gloire à Fribourg, Lucerne, Soleure et Porrentruy¹⁵⁰.

Notre-Dame de Lorette à Fribourg s'inscrit dans cette vague de construction, de chapelles dédiées à Marie, et participe de ce mouvement d'ancrage de la catholicité sur le territoire et du rayonnement confessionnel de la ville sur les territoires avoisinants – en particulier face à des voisins protestants assez proches. C'est enfin bien la Vierge de Lorette que choisit Gumpfenberg sur les frontispices des éditions de 1657 et 1672 de son *Atlas Marianus*, Marie qui constitue alors le véritable Atlas supportant le monde¹⁵¹, preuve de son universalisme et son universalité. Comme nous l'avons précédemment dit,

¹⁴⁷ Voir les chiffres avancés par Mgr. G. F. Chèvre dans sa somme : G.-F. Chèvre, *Les principaux sanctuaires de Marie dans la Suisse catholique*, op. cit. qui vient compléter un précédent travail sur les sanctuaires mariaux dans la Suisse protestante. Cette édition de 1898 comptabilise 126 sanctuaires importants – dont neuf dédiés à Notre-Dame de Lorette, et dont plus de la moitié datent d'avant 1700, voire du Moyen Âge.

¹⁴⁸ Cf. *Chronique d'Einsiedeln ; ou Histoire de l'abbaye princière, de la sainte chapelle, et du pèlerinage de Notre-Dame des Hermites, Avec un récit des principaux Miracles que Dieu y a faits, & des Graces singulieres qu'il y a accordées par l'intercession de la Sainte Vierge. Dédiée à Madame Louise de France par un religieux capitulaire*, Einsiedeln, Imprimée par François de Sales Benziger, 1787.

¹⁴⁹ M.-E. Ducreux, « La Santa Casa dans l'espace marial habsbourgeois au XVIIe siècle », art cit, p. 52.

¹⁵⁰ B. Forclaz, « La Suisse frontière de catholicité ? Contre-Réforme et Réforme catholique dans le Corps helvétique », art cit, p. 575. La Suisse comptait à la fin du XIXe siècle neuf sanctuaires consacrés à Notre-Dame de Lorette : Archenberg (Argovie) datant de la seconde moitié du XVIIe siècle, Biberegg (Schwytz) bénite en 1678 et consacrée en 1701, Enneberg (Unterwald) sans date précise, Bürglen (Uri) probablement à la fin du XVIIe siècle, Bisemberg (Fribourg) en 1648, Lichtensteig (St Gall) en 1678, Porrentruy en 1657, Saint-Ursanne (Jura) en 1712, Soleure en 1654.

¹⁵¹ À ce sujet, voir les développements d' O. Christin et A. Serdeczny, « Des dieux et des cieux ou comment Marie peut prendre la place d'Atlas », art cit ; ainsi qu' Olivier Christin et Estelle Leutrat, « Une théologie de l'image en images. Les frontispices de l'Atlas Marianus » dans *Marie mondialisée : l'« Atlas Marianus » de Wilhem Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2014, p. 181-193.

Notre-Dame de Lorette à Fribourg n'apparaît pas dans l'édition réduite de 1657 mais elle se trouve dans la version définitive de 1672, participant ainsi au réseau mondial des sanctuaires mariaux. Fribourg se trouve intégrée à une carte religieuse nouvelle où l'identité catholique se définit par son unicité, à travers la dévotion envers le même intercesseur et par la multiplicité de ses lieux de dévotion¹⁵².

Ainsi, le culte marial est-il adopté, repris, démultiplié, copié à travers l'Europe et l'Ancienne Confédération : la Vierge porte son choix sur une terre et un peuple, qui la vénère et l'adore. Cet engouement et cet enthousiasme pour les rituels liés au culte marial ne faiblissent pas à l'époque moderne. Ils touchent les fidèles qui trouvent en la mère de Dieu un soutien indéfectible, où qu'ils soient, et la démonstration de cette dévotion se matérialise à travers certains chants, rituels ou par certaines actions concrètes. C'est ainsi que Gilbert Burnet (1643-1715)¹⁵³, théologien anglican, ne pèse plus ses mots lorsque, concernant Lucerne et Fribourg, il note :

« Je suis surpris d'y voir tant de bigotterie & de superstition [...] ; car, par exemple, si on dit la Messe, ne croyez pas que le Peuple attende à s'agenouiller qu'il soit arrivé à l'Eglise, ou même à la porte, dès la rue & assez loin de l'Eglise vous le voyez ployer le genouil & se prosterner. Cela paroît aussi en ce que les Images y sont fort grossières, [...]. Le culte de la Vierge est aussi poussé dans cette ville [Soleure] avec beaucoup d'excès, de même que les autres pratiques de l'Eglise Romaine, & cela se remarque principalement dans l'*Ave Maria* qui est une devotion à peine connue en France : car au moment que la cloche de l'*Ave Maria* sonne, qui est à midi & après soleil couché, presque tout le peuple se jette à genoux & fait sa prière à la Vierge »¹⁵⁴.

Burnet, comme d'autres voyageurs protestants en terres catholiques avant lui, fait part de représentations souvent stéréotypées envers les églises catholiques, les fidèles, le clergé et leurs pratiques. Relevant régulièrement la bigoterie et les superstitions qui font

¹⁵² O. Christin et F. Flückiger, « Rendre visible la frontière confessionnelle : l'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg », art cit, p. 10.

¹⁵³ Théologien anglais et historien de la Réforme anglaise, Gilbert Burnet voyage à travers la Suisse et l'Italie en 1685-1686. Il s'arrête en particulier à Genève, où il crée des liens étroits avec Louis Tronchin et Jean-Alphonse Turretini, relations qu'il décrit longuement dans ses écrits. Exilé à la Haye, il devient confidant de Guillaume d'Orange, avant de devenir évêque de Salisbury en 1689.

¹⁵⁴ Gilbert Burnet, *Voyage de Suisse, d'Italie et de quelques endroits d'Allemagne & de France, fait ès années 1685 & 1686; avec des remarques d'une personne de qualité touchant la Suisse et l'Italie*, Seconde édition, Revue, Corrigée, Augmentée d'un indice des principales matières., Rotterdam, chez Abraham Acher, 1688, p. 82-83.

partie intégrante, selon eux, du culte catholique, ces voyageurs peuvent parfois faire preuve au contraire d'empathie ou de compréhension à leur égard, mais le cas de figure est moins courant¹⁵⁵. Très démonstratifs, semble-t-il, même s'il n'est pas exclu d'y voir de l'exagération critique de la part de l'auteur, les fidèles poussent à l'extrême l'adoration et la vénération envers la Vierge.

Dans tous les cas, que ce soit dans l'une ou l'autre région, on retrouve une dévotion mariale prodigieuse, marquante, et la preuve que Marie, sous toutes ses formes et par tous les moyens, suscite vénération et ferveur religieuse. Pas besoin de sortir des sentiers battus du territoire paroissial ou urbain pour prier et remercier la Vierge Marie. Les prières locales, les processions urbaines ou villageoises, les pèlerinages locaux attestent de la prépondérance du culte marial et de son universalisme, ainsi que de son emprise sur le territoire. On l'a vu, les cultes et rituels envers les saints et la Vierge, impriment au paysage une empreinte confessionnelle, voire sacrée. Il n'est pas de territoire catholique sans sa chapelle mariale. Le souci de baliser le paysage menant au sanctuaire, l'aura qui entoure ce même lieu de pèlerinage, les précautions que doit prendre le pèlerin pour mener à bien son cheminement dans le respect de la doctrine et la piété : autant d'aspects qui enrichissent d'une part la confessionnalisation d'un territoire, de l'autre l'identité religieuse.

Finalement, processions et pèlerinages, bien qu'ayant des visées, des modes d'organisation, des durées et des déplacements différents, imprègnent tous deux au territoire une marque confessionnelle claire. Dans un cas comme dans l'autre, le paysage se transforme – momentanément – révélant un type de ferveur religieuse, un rassemblement de communautés unies s'intégrant dans le même système de croyances, une identité confessionnelle affirmée et reconnue. Les acteurs, hommes et femmes des XVI^e et XVII^e siècles, expriment ainsi leur appartenance confessionnelle, par une série de rituels spatiaux et sonores, délimitant un espace, excluant également les autres de celui-ci, physiquement et / ou spirituellement. Il s'agit bien, de façon parfaitement pensée, de marquer la différence avec l'autre, de marquer les frontières physiques par des rituels relevant de la sphère du sacré et du miraculeux, d'éloigner ce qui est étranger à ces pratiques. La procession et le pèlerinage permettent de rassembler les communautés des

¹⁵⁵ C. Nebgen, *Konfessionelle Differenzerfahrungen*, op. cit., p. 66-67.

fidèles autour de pratiques précises, connues, adoptées par l'ensemble des croyants. C'est ainsi que ce double mouvement, d'exclusion et de rassemblement, caractérise ces pratiques. Pour ce faire, ces mouvements utilisent l'espace, le territoire, et définissent un paysage selon ces critères.

2.3 Acteurs de la Réforme catholique : les ordres religieux

Les aménagements urbains et les pratiques spatiales permettent de forger une identité catholique partagée par tous. Ils participent de l'élévation de Fribourg au rang de citadelle catholique, de bastion de la Réforme catholique, prétridentine. L'invention d'une urbanité confessionnelle visible et ostentatoire ne serait pas possible sans ces éléments et sans les acteurs à l'origine de ces décisions. Guy Bedouelle résume qu'« ainsi se met en place de 1522 à 1577 une réforme issue d'une action conjuguée des autorités locales, surtout de la ville de Fribourg, civiles et ecclésiastiques, un réseau indépendant, semble-t-il, de l'impulsion extérieure »¹⁵⁶.

Pour encadrer correctement la population dans la pratique de la confession, il manquait à Fribourg des membres du clergé instruits et dévoués à l'édification des fidèles : les ordres religieux nés de la Contre-Réforme sont de ceux-là. Jésuites et capucins arrivent en ville de Fribourg entre la fin du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle. Les deux ordres se complètent parfaitement, selon Lukas Vischer, car « les uns formèrent dans leurs collèges une nouvelle génération de prêtres et de laïcs, les autres, par leur style de vie et de travail, se mirent au service du simple peuple de l'Église »¹⁵⁷. On le voit, il s'agit de savoir et de pouvoir se passer de la présence et de l'influence de l'évêque, dont le rôle est pourtant revalorisé par les décisions prises lors du Concile de Trente. En effet, les décrets relatifs à la fonction épiscopale sont mis en œuvre de façon tardive par Jean de Watteville (vers 1574 – 1649), premier évêque du diocèse de Lausanne à résider à Fribourg, où il convoque en 1625 un synode diocésain, lors duquel il insiste sur la discipline ecclésiastique et entreprend de lancer une reprise en main du clergé paroissial. Mais avant cela, il a fallu s'arranger sans ce pouvoir centralisé, sans ces décrets

¹⁵⁶ G. Bedouelle, « Les catholiques, la Réforme et la papauté au XVI^e siècle, en Suisse », art cit, p. 136.

¹⁵⁷ Lukas Vischer et al. (eds.), *Histoire du christianisme en Suisse, op. cit.*, p. 150 ; sur les capucins en Suisse, voir la somme importante de Charles de Genève et Félix Tisserand, *Les trophées sacrés, ou, Missions des capucins en Savoie, dans l'Ain, la Suisse romande et la vallée d'Aoste, à la fin du XVI^e et au XVII^e siècle*, Lausanne, s.n., 1976, vol. 3/.

officiels, sans la présence d'une figure essentielle du catholicisme, celle de l'évêque, ce qui, il faut le dire, semblait arranger les membres des élites cléricales et civiles qui s'arrogeaient ainsi certaines prérogatives. Les membres des ordres religieux – en particulier les jésuites qui dépendent directement de Rome et sont donc soutenus par la papauté¹⁵⁸ – viennent remplir certains de ces rôles et surtout, les reprendre aux autorités temporelles. Jésuites et capucins sont accompagnés par des religieuses venues gonfler les rangs des couvents et monastères urbains. Car il s'agit bien non seulement d'instruire mais aussi de protéger spirituellement le territoire et d'en faire un instrument de combat contre la Réforme.

Ce combat nécessite bien la formation de troupes à même de transmettre la bonne identité catholique. C'est le collège Saint-Michel qui remplit ce rôle et l'architecture le met bien en évidence. Dès la création du collège Saint-Michel, le bâtiment est remarquable et remarqué : situé sur une des plus hautes collines de la cité, il se rend visible par tous et magnifie l'image de forteresse catholique que donne Fribourg. D'après la description de Merian, le second attrait de la ville – après son vallonnement particulier – est justement le collège des jésuites ; il précise que la cité « *Hat ein Jesuiter Collegium A. 1604 uffgericht / so hoch auff einemn Berg ligt / einen schoenen Prospect / auch ein schoene liechte Kirchen / unnd ein herzlich gross Auditorium oder Saal hat* »¹⁵⁹. Le collège jésuite est mentionné comme principal bâtiment de la ville, le plus reconnaissable. Il est clair que préciser que cet édifice se trouve sur des hauteurs renvoie aux grilles de lecture bibliques que nous avons exposées précédemment, celles où les collines et les monts représentent des lieux choisis, des emplacements d'élévation, physique certes, mais également d'élévation morale. Ainsi, à la situation de la ville sur un éperon rocheux fait écho l'emplacement de l'institution jésuite, placée volontairement sur le plus haut point de la ville, indépendant de la collégiale Saint-Nicolas¹⁶⁰. Gilbert Burnet, théologien anglais et anglican, l'appréciait lui-même à la fin du XVII^e siècle : « Les Jesuites commencent à devenir en Suisse ce qu'ils sont ailleurs, c'est-à-dire, très-puissans. Ils ont

¹⁵⁸ Voir les chapitres 1 et 2 de John W. O'Malley, *Une histoire des jésuites : d'Ignace de Loyola à nos jours*, Bruxelles, Lessius, 2014, 172 p.

¹⁵⁹ M. Zeiller et M. Merian, *Topographia Helvetiae, Rhaetiae, et Valesiae*, op. cit., p. 52.

¹⁶⁰ Louis Châtellier insiste également sur l'emplacement du site, mais plutôt par rapport à l'église principale de la ville et remarque que les bâtiments jésuites servent autant à resserrer le maillage confessionnel en milieu urbain qu'à devenir des relais pour les faubourgs, par leur rapprochement avec la campagne avoisinante. Cela est, selon lui, particulièrement flagrant à Lucerne : Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, p. 67-68.

dans Fribourg au plus bel endroit de la ville, un fort beau College & une tres-belle Chappelle »¹⁶¹. Joseph Addison, au tout début du XVIII^e siècle, renchérisait ainsi : « *The College of Jesuits is, they say, the finest in Switzerland* »¹⁶². De même, M. de Blainville (m. XVII^e – m. XVIII^e), français d'origine picard – exilé en Hollande après la révocation de l'Édit de Nantes – parcourt l'Europe entre 1705 et 1710 et passe par l'Ancienne Confédération. Il souligne de son côté la variété des tableaux qu'on trouve dans les établissements des jésuites et relève quant à Fribourg « *among others, a Picture of the famous Garnet [...], whom they consider as a Martyr, according to their Maxim of making Saints of the greatest Villains* »¹⁶³. La critique – l'habitude des catholiques de sanctifier « n'importe qui » – est bien celle d'un protestant. Toutefois, la remarque permet d'appréhender la grandeur qui se dégage d'un tel édifice et de ses ornements. Construit plus d'un siècle auparavant, le collège Saint-Michel de Fribourg doit sa présence à plusieurs protagonistes qui ont surmonté obstacles, négociations et hésitations pour réussir leur projet.

Au XVI^e siècle, la ville de Fribourg manque donc de structures pouvant accueillir et instruire des étudiants : nombre de jeunes Fribourgeois poursuivent leur cursus scolaire et d'études supérieures à Berne ou à Lausanne, où le risque est grand qu'ils en reviennent convertis au protestantisme. L'instruction doit être également celle de futurs membres du clergé ; car pour ceux qui se destinent à la prêtrise, aller à Berne ou Lausanne est impossible, puisque l'enseignement du dogme et de la liturgie catholique a été supprimé. Le chanoine et curé de Fribourg Sébastien Werro (1555-1614) accompagné du prévôt Peter Schneuwly (1540-1597), est le premier à exprimer l'importance de créer une institution permettant de combler une lacune en matière d'enseignement. Durant quelques années du milieu du XVI^e siècle, plusieurs concertations entre cantons catholiques – Soleure, Fribourg et les cinq cantons centraux – ont lieu afin de trouver une solution à ce problème, mais aucune des discussions n'aboutit à la création d'un établissement où l'enseignement proposé serait enfin conforme aux préceptes de la Réforme catholique et

¹⁶¹ G. Burnet, *Voyage de Suisse, d'Italie et de quelques endroits d'Allemagne & de France*, op. cit., p. 84.

¹⁶² J. Addison, *Remarks on Several Parts of Italy, &c*, op. cit., p. 363 ; les autres collèges jésuites de l'Ancienne Confédération se trouvent à Lucerne, Soleure, Porrentruy, Brigue, Sion, Constance, Feldkirch, Ponte et Bormio.

¹⁶³ *Travels through Holland, Germany, Switzerland : but especially Italy : by the late Monsieur de Blainville. In three volumes. Translated from the author's manuscript, never before published. Vol.1. By the late Dr. Turnbull. Vol.2. By Mr. Guthrie; and Vol.3. By Mr. Lockman*, London, printed for John Noon, and Joseph Noon, 1757, p. 359.

de l'Église tridentine¹⁶⁴. Face à ces inactions, la ville de Lucerne décide de faire avancer les choses de son côté et fait venir en 1574 les premiers jésuites dans l'Ancienne Confédération : un collège catholique y voit le jour en 1577. À Fribourg, les actions sont moins rapides. Ce sont d'abord les catéchismes, ceux de Pierre Canisius, qui sont utilisés, mais ils ne suffisent pas à réformer durablement et profondément l'enseignement comme le ferait une institution dédiée à ce but. Pour y parvenir, il fallait une impulsion donnée par des protagonistes convaincus. Ces acteurs sont Schneuwly et Werro. Bénéficiant de différents soutiens dont celui du nonce, ils constituent les piliers les plus influents dans la réussite de ce projet. Indirectement, c'est le pape Grégoire XIII (pape de 1572 à 1585) qui est à l'origine de la présence d'une nonciature en Suisse en la personne de Giovanni Francesco Bonomi (ou Bonhomini), nommé en 1579 et installé à Lucerne¹⁶⁵. Tous ces protagonistes sont conscients de l'importance qu'une telle institution aurait dans un territoire comme Fribourg, excentré des cantons catholiques, enclavé dans des terres réformées ; comme cela apparaît dans les correspondances de ces personnages, il s'agit de faire de Fribourg « un rempart, un avant-poste stratégique de la défense du catholicisme »¹⁶⁶. L'objectif est clair. Le zèle de Bonhomini s'explique ainsi par la pression exercée par le pape sur le projet de création d'institutions d'études, sachant que la papauté a participé, de près ou de loin, à la fondation de près de seize collèges durant ces décennies¹⁶⁷. Face à la résistance de certains membres du clergé local et de magistrats, la volonté du pape finit par convaincre et par aboutir, après d'âpres négociations et de conflits. D'après André-Jean Marquis, ce sont Schneuwly et Bonhomini qui discutent de l'idée de fonder un collège, et l'impulsion vient donc en premier lieu de l'autorité ecclésiale plutôt que des autorités de Fribourg qui acceptent cependant assez rapidement l'idée.

À la fin de l'année 1580, les jésuites Pierre Canisius et Robert Adren¹⁶⁸ arrivent à Fribourg et sont présentés au Conseil le 12 décembre¹⁶⁹. Le premier est né aux Pays-Bas

¹⁶⁴ A.-J. Marquis, *Le Collège Saint-Michel de Fribourg (Suisse), sa fondation et ses débuts, 1579-1597*, *op. cit.*, p. 30-31.

¹⁶⁵ Pierre Surchat, « La nonciature de Lucerne au XVII^e siècle » dans *Histoire religieuse de la Suisse : la présence des catholiques*, Paris, Fribourg (Suisse), Les Éd. du Cerf, Éd. universitaires, 2000, p. 195-218.

¹⁶⁶ A.-J. Marquis, *Le Collège Saint-Michel de Fribourg (Suisse), sa fondation et ses débuts, 1579-1597*, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 37.

¹⁶⁸ Le nom est orthographié Andrew ou Ardren.

¹⁶⁹ CH AEF, Manual du conseil, no 120, 12 décembre 1580.

en 1521 et est reçu à 22 ans dans la Compagnie à Mayence. Professeur et prédicateur dès 1549, il est à la tête de la Province allemande dès 1556¹⁷⁰. Canisius, une fois installé à Fribourg, y reste de façon quasi continue jusqu'à son décès en 1597 et aurait prêché près de 320 fois à Saint-Nicolas, faisait de lui un personnage incontournable de la vie publique fribourgeoise. Le second, Robert Adren est un personnage moins connu, dont le nom serait lié au grand-père maternel de Shakespeare ; il était ami et correspondant d'Edmund Campion (1540-1581), prêtre anglais et jésuite. Sa trace se perd après son passage fribourgeois et une dernière note fait mention de sa démission de la Compagnie en novembre 1593¹⁷¹. Différents obstacles, de longues discussions, de nombreux désaccords, des soucis financiers, entre jésuites, nonce, autorités de Fribourg, clergé local, sont à l'origine du retard pris dans la construction de l'édifice. La résistance des membres du clergé local et des magistrats peut se comprendre par la mainmise des familles patriciennes sur ces institutions et qui craignent d'être dépossédées de ces pouvoirs. En effet, étant donné les rapports étroits entre Conseil et chapitre qui monopolisent les pouvoirs, il est logique que les jésuites n'aient pas tout de suite été accueillis avec chaleur¹⁷². En quelques années, les jésuites obtiennent pourtant des pouvoirs importants à Fribourg – comme la chaire de Saint-Nicolas et donc la charge de prédicateur – alors même que les recteurs du collège sont désignés par les supérieurs de la Compagnie et non par le patriciat à qui ce pouvoir échappe. Le gouvernement du collège est ainsi plutôt autonome et indépendant des autorités, voire même il exerce une influence notable sur l'élite sociale car tout bon Fribourgeois y fera ses études¹⁷³.

En attendant le lancement puis l'achèvement du collège – la première pierre n'est posée qu'en 1585 – les jésuites logent dans un bâtiment provisoire où ils enseignent dès 1582. Enfin, l'inauguration solennelle des deux premières ailes du collège a lieu le 5 août 1596 : la chapelle est bénite par Sébastien Werro, curé de Saint-Nicolas, en présence des magistrats fribourgeois, des chanoines et du père Canisius. Les étudiants et les jésuites prennent possession des lieux le jour même. Déjà trop étroit, l'édifice est peu à peu agrandi avant d'être totalement achevé en 1660. Construite entre 1606 et 1613, l'église

¹⁷⁰ Concernant le parcours de Canisius avant son arrivée à Fribourg, voir la thèse récente de Patrizio Foresta, « *Wie ein Apostel Deutschlands* » : *Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis am Beispiel des Petrus Canisius (1543-1570)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 528 p.

¹⁷¹ Thomas M. McCoog, *Monumenta Angliae. England, Ireland, Scotland, and Wales : documents (1541-1562)*, Rome, Institutum historicum Societatis Iesu, 1992, vol.2, p. 214.

¹⁷² J. Steinauer, *La république des chanoines*, op. cit., p. 52-53.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 68-69.

Saint-Michel est bâtie dans une architecture type gothique tardif et est totalement transformée en style rococo au XVIII^e siècle. L'édifice recueille en 1625 la dépouille de Pierre Canisius¹⁷⁴, devenant ainsi un nouveau but de pèlerinage. À l'intérieur de l'église est présentée l'histoire de l'archange Saint-Michel sous forme de fresques, dont le sujet central est celui de l'affrontement entre le bien et le mal et les possibilités de salut par la bonté du Christ.

L'inscription de plus de deux cents élèves lors des premières années de fonctionnement prouve le succès de l'institution, dont le cursus s'enrichit d'enseignement des sciences et d'une formation théâtrale, alors outil pédagogique privilégié pour prêcher et toucher le peuple entier – par exemple par de nouvelles mises en scène de la passion du Christ¹⁷⁵. La réception des sacrements y est valorisée – confession mensuelle, communion lors de grandes fêtes, messes hebdomadaires font partie des directives de base¹⁷⁶ –, ainsi que la lutte contre le protestantisme. Enfin, les jésuites introduisent à Fribourg, par le biais de cette institution, l'exercice des Quarante heures pendant les fêtes de Carnaval par exemple et sont à l'origine de fondations de congrégations mariales. Toutes ces innovations redessinent les contours des pratiques et des rituels catholiques, dont les implications dépassent évidemment le domaine de la sphère privée. Ces acteurs religieux, les pères jésuites, un clergé mieux instruit, mais aussi les étudiants fraîchement sortis du collège, imprègnent une catholicité renforcée du point de vue des rites et pratiques, mais aussi dans sa dimension spatiale. En effet, la présence des jésuites en ville, magnifiée et cristallisée par celle du collège Saint-Michel, recharge et renforce l'appartenance catholique de la cité et sa place comme citadelle, comme rempart catholique de la région. La création du collège peut être considérée comme une forme d'aboutissement de ces efforts, de ces mesures permettant d'ériger la ville de Fribourg comme forteresse de la catholicité, les jésuites venant appuyer ce processus de définition de l'identité catholique moderne. Entrant ainsi dans une nouvelle ère, la cité occupe alors pleinement le rôle de bastion catholique, dans une attitude de Réforme conquérante qui

¹⁷⁴ Louis Waeber, « La première translation de saint Canisius (1625) », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse - Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1942, n° 36, p. 81-106.

¹⁷⁵ Peter Burschel, « 'Schöne passionen'. Zur Konfessionalisierung des Leidens in der Frühen Neuzeit » dans *Religion und Gewalt: Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 249-264.

¹⁷⁶ A.-J. Marquis, *Le Collège Saint-Michel de Fribourg (Suisse), sa fondation et ses débuts, 1579-1597*, op. cit., p. 214.

s'implante et croît en milieu urbain. La ville devient le siège de cette catholicité renouvelée, visible, exemplaire et peut servir de modèle aux sujets des magistrats fribourgeois et dans une plus grande perspective, à tous les catholiques de la région et de l'Ancienne Confédération.

Dans sa description de Fribourg, Merian énumère – après la mention du collègue jésuite – les différents établissements religieux de la ville et note l'existence de couvents des franciscains, augustins et capucins, présence à première vue logique selon l'auteur car, précise-t-il, tout le monde est ici fidèle à la religion catholique romaine¹⁷⁷. L'énumération de ces ordres religieux témoigne de la foi exclusivement catholique qui caractérise la ville de Fribourg, baignée dans une atmosphère quasi sacrée. En outre, l'on sait qu'une partie de ces ordres – augustins et franciscains – sont depuis longtemps installés en ville et que leur présence souligne d'une part la durée, la longévité de l'appartenance confessionnelle – celle qui est ancrée dans une tradition ancienne, immémoriale –, et de l'autre, l'enracinement de cette appartenance quasi immuable renforcée par l'arrivée de religieuses, d'ordres nés de et pour la Réforme catholique, qui convergent tous vers Fribourg. En effet, le nombre de maisons de religieuses passe d'une à quatre à la fin du XVII^e siècle : outre les cisterciennes, présentes depuis le XIII^e siècle, capucines, ursulines et visitandines sont toutes arrivées durant la première moitié du XVII^e siècle et y sont, pour la plupart, toujours.

Le monastère de Montorge, résidence des capucines¹⁷⁸, doit son existence à Jacques Wallier, originaire de Soleure et coseigneur de Saint-Aubin en Vully¹⁷⁹, qui, privé d'héritier, décide en 1626, d'encourager les carrières religieuses féminines. En effet, il avait remarqué que les couvents d'homme étaient à Fribourg en plus grand nombre que ceux des femmes. Ainsi, selon le chanoine Fuchs, « obéissant à une inspiration d'en haut,

¹⁷⁷ « So sein unser Frawen / und S. Niclaus Stiffts Kirchen (daran ein fünstlicher Thurn / von welchem dit Statt wol zu besichtigen:) Das Franciscaner (darin ein Todten Tank gemahlt /) das Augustiner / und Capuciner kloster auch zusehen. Dann die Leuthe allhie der Roemisch Catholischen Religion enferig zugetjan seyn » : M. Zeiller et M. Merian, *Topographia Helvetiae, Rhaetiae, et Valesiae*, op. cit., p. 52.

¹⁷⁸ Dans la collection des Monuments d'Art et d'Histoire, voir Marcel Strub, *La ville de Fribourg : les monuments religieux (deuxième partie)*, Bâle, Birkhäuser, 1959, p. 188.

¹⁷⁹ Paul de Pury, « Jacques Wallier, fondateur du couvent de Montorge », *Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg*, 1907, n° 8, p. 285-307.

il voulut sonder s'il obtiendrait le consentement nécessaire pour établir ses biens patrimoniaux un couvent de religieuses tertiaires de saint François »¹⁸⁰. Ayant obtenu l'autorisation des autorités de Fribourg de financer un couvent, il acquiert à cet effet un terrain où le monastère de Montorge est bâti. Les premières moniales arrivent vers 1626 et proviennent du couvent de Sainte-Anne à Lucerne. En 1628, le bâtiment est prêt à recevoir les capucines. L'église dédiée à Saint-Joseph, patron du couvent, n'est terminée qu'en 1635 et consacrée par Jean de Watteville, évêque de Lausanne. Le jardin dispose également de huit chapelles, dont cinq dateraient du XVII^e siècle et les autres seraient postérieurs ; celles-ci sont dédiées au Sacré-Cœur, à Notre-Dame de Lorette, Notre-Dame des Ermites, Notre-Dame des Anges, saint François d'Assises, saint François de Paule, saint Jérôme et sainte Marie-Madeleine¹⁸¹. Ici encore, l'investissement du notable fribourgeois pour le catholicisme n'est pas à négliger.

Le couvent des ursulines date de 1634, suite à la venue des religieuses de Porrentruy : en effet, Claudine Boisset, supérieure des ursulines de Dôle, demande, dans une lettre adressée à l'évêque de Lausanne Jean de Watteville en 1622, l'autorisation d'établir un couvent à Fribourg. La décision d'écrire à l'évêque est justifiée ainsi :

« [...] il y a quelque mois, que deux vertueuse fille de fribourg en suisse viendrent en ceste ville nous communiquer le dessin et l'inspiration que le st. Esprit leur a depuis quelques années inspiré de commencer dans ledit fribourg une maison des Nostres non seulement pour l'avancement spirituel de celles qui y seront admises, mais spécialement pour donner une bonne & chrétienne éducation à la jeunesse de notre sexe, par l'instruction que nous donnons chaque jour aux filles [...] »¹⁸².

Il est clair, étant donné le contenu de ce document, que la ville de Fribourg représente visiblement le meilleur lieu pour accueillir des religieuses. L'aura de la cité est telle que les vocations religieuses y semblent naître et croître avec grande facilité. Les représentations de Fribourg comme rempart et forteresse de la catholicité ont fait la renommée de la cité, qui s'est définie et se définit au XVII^e siècle encore dans son essence

¹⁸⁰ Le récit de Jacques Wallier est raconté en détails chez Fuchs : H. Fuchs, *Friburgum Helvetiorum Nuythoniae : chronique fribourgeoise du dix-septième siècle. Publiée, traduite du latin, annotée et augmentée de précis historiques par Héliodore Raemy de Bertigny*, op. cit., p. 260-265.

¹⁸¹ « St-Joseph de Montorge-Fribourg », par Hubert de Vevey, in Klemens Arnold et Albert Theophil Bruckner, *Helvetia sacra. Der Franziskusorden. Bd. 2 : Die Kapuziner und Kapuzinerinnen in der Schweiz*, Bern, Francke, 1974, p. 1041 et ss.

¹⁸² CH AEF, G.S. 996.

par ce rôle central, fondamental de haut lieu de la catholicité conquérante. Ce destin de Fribourg est ordonné par les autorités, car ce sont elles qui acceptent l'installation des ursulines ; Antoine de Montenach (1559-1639) – chancelier d'état entre 1598-1618 et 1629-1639 – leur fournit d'ailleurs une demeure lui appartenant se situant en face de l'église des capucins. Dirigées spirituellement par les jésuites, refusant la clôture, relogées quelques décennies plus tard, les ursulines ouvrent rapidement des classes pour jeunes filles et participent donc de la définition et redéfinition de la catholicité fribourgeoise. L'accord des magistrats de Fribourg, indispensable à l'établissement des ordres religieux en ville, ressort dans une lettre de gratitude rédigée par sœur Anne, supérieure des ursulines de Poligny, qui date de 1666 ; elle souhaite « vous tesmoigner la gratitude que nous conservons des amples charités et libéralités que vous avez exercées en nos endroits »¹⁸³ et elle envoie, avec la missive, un petit tonneau de vin vieux en guise de remerciements tardifs. Proposant un enseignement aux jeunes filles, les ursulines s'activent donc à édifier spirituellement la population féminine de la cité, s'engageant de ce fait à affermir l'identité catholique des Fribourgeoises.

Les visitandines¹⁸⁴, elles, arrivent du diocèse de Besançon, chassées par la guerre, la famine et la peste qui ravagent la Franche-Comté lors de la guerre de Dix-Ans¹⁸⁵. Le caractère de refuge catholique de Fribourg apparaît clairement dans une lettre adressée au gouvernement fribourgeois en 1633 par sœur Marie Etiennette, prieure de l'Annonciade de Nozeroy, qui prie « vos princes tres catholiques affin quil vous plaise nous donner retraite dans votre ville de fribourg que nous n'incommoderons nullement »¹⁸⁶. Cette requête fait écho à celle de Sœur Marie-Claude, prieure du couvent de l'Annonciade de Pontarlier, qui écrivait l'année précédente aux autorités fribourgeoises pour demander l'autorisation de s'établir à Fribourg car, explique-t-elle,

« nous avons tousiours en un desir particulier de nous rendre capables pour une fois rendre services au general et particuliers de la Ville de fribourg, sy elle avoit pour agreable de nous y donner lentree et la demeure, mesmes a raison de la voysinance et bonne intelligence que nous avons offrins avoir estee continuee entre la dite ville et celle de

¹⁸³ CH AEF, G.S. 999.

¹⁸⁴ Sur les sources de la visitation, voir David Marguin, Gérard Picaud et Jean Foisselon (eds.), *Aux sources de la Visitation : François de Sales et Jeanne de Chantal*, Paris, Somogy, 2016, 207 p.

¹⁸⁵ Sur cet épisode de la guerre de Trente Ans, voir Gérard Louis, *La guerre de Dix Ans : 1634-1644*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 379 p.

¹⁸⁶ CH AEF, G.S. 1108.

pontarlier comme ayans conservé jusques a present la pureté de la foy et creance de l'église catholique [...] »¹⁸⁷.

Trois conditions sont requises pour l'installation d'un monastère urbain des sœurs de la Visitation d'après Dominique Julia¹⁸⁸ : la première est celle de la nécessaire présence de pères spirituels pour assister les sœurs. La ville de Fribourg convient donc tout à fait, ayant accueilli les jésuites – qui constituent alors la référence absolue en matière d'encadrement et de supervision, selon Jeanne de Chantal¹⁸⁹ – et les capucins en 1608. La deuxième de ces conditions, d'égale importance à la première, est celle de la sécurité de la cité d'accueil. En effet, il lui faut de solides murailles, des hommes prêts à subir un siège, une artillerie efficace pour repousser l'ennemi. Et le dernier prérequis à l'installation concerne les conditions matérielles de l'établissement, pour assurer une assise solide dès les débuts de la fondation. La générosité des bienfaiteurs constitue donc l'une des conditions à l'installation. La référence aux appréhensions liées à la situation militaire est inexistante dans le second document et c'est plutôt le rôle de citadelle catholique de Fribourg qui est désirable aux yeux des religieuses du diocèse de Besançon. Cependant, il est clair que c'est la complémentarité de ces conditions qui fait de Fribourg l'endroit parfait pour ériger un monastère. Sa situation militaire est plutôt apaisée, comparée à d'autres régions qui subissent la guerre de plein fouet, et elle peut se prévaloir d'une forte présence de secours spirituels disponibles dans la cité. Les autorités urbaines semblent avoir régulièrement fait preuve d'une grande générosité envers les ordres religieux à même de renforcer leur politique de re-construction de la catholicité. Enfin, la ville apparaît comme le lieu le plus fidèle au catholicisme dans la région et le plus à même de proposer cette assistance et cette sécurité indispensables aux visitandines. La tradition d'accueil de la ville, qui a vu s'installer, on l'a dit, les jésuites à la fin du siècle précédent et les capucins – à la demande des autorités civiles et religieuses de Fribourg – n'est plus à prouver¹⁹⁰. Les visitandines obtiennent donc l'autorisation de s'installer à Fribourg de

¹⁸⁷ CH AEF, G.S. 1106

¹⁸⁸ Dominique Julia, « L'expansion de l'ordre de la visitation aux XVIIe et XVIIIe siècles » dans *Visitation et visitandines aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque d'Annecy, 3-5 juin 1999, organisé par le Centre d'histoire « Espaces et cultures » (Université Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand) et le Centre d'anthropologie religieuse européenne (École des hautes études en sciences sociales, Paris)*, Saint-Étienne, Université Jean Monnet, 2001, p. 115-176.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 117.

¹⁹⁰ Après avoir pris provisoirement leur quartier à l'hospice Saint-Pierre, les capucins obtiennent un vaste terrain pour la construction du couvent, placé sous le patronage de sainte Marie-Madeleine, dont le sanctuaire est consacré en 1622 : K. Arnold et A.T. Bruckner, *Helvetia sacra. Der Franziskusorden. Bd. 2 : Die Kapuziner und Kapuzinerinnen in der Schweiz, op. cit.*, p. 304-311.

façon temporaire en 1635 et le droit de se fixer durablement en ville en 1651, ce qui lance les projets d'aménagement d'un couvent et de construction d'une église. La chapelle Notre-Dame des Ermites voit le jour dans les jardins du monastère en 1672. Une lettre conservée aux Archives, signée par le marquis de Varamborg¹⁹¹ et adressée aux magistrats fribourgeois, témoigne de la reconnaissance envers l'ouverture, la bonté et la générosité des autorités civiles¹⁹².

La ville de Fribourg apparaît ainsi comme la cité choisie, le lieu de refuge, le bastion catholique par excellence de la région et ses autorités comme protectrices et garantes de la foi. Les ordres religieux s'y multiplient et participent également de l'attrait de la cité pour les fervents et fidèles du catholicisme.

3. Conscience civique : le rôle du magistrat

Pourquoi une telle profusion de signes, de symboles, de marqueurs de la religion ? La chose est voulue par des acteurs politiques, par les magistrats qui visent ainsi une sorte de programme et qui, malgré les tâtonnements, ambitionnent de porter leur cité comme citadelle catholique, dans son altérité avec Berne.

Le premier exemple, qui semblait anodin à première vue, est celui des fontaines. Les magistrats financent les fontaines, leur construction, la maintenance et surveillent le maître des fontaines dans l'accomplissement de ses tâches. Surtout, tout un programme politique se déploie sur les fontaines et sur leurs statues ornementales. Les armes de la ville, présentes sur différentes d'entre elles, témoignent de l'implication des magistrats dans la création d'une identité urbaine propre et dans la confessionnalisation du territoire. Les autorités ne délaissent aucun support à leur message et à leurs projets. Les magistrats se placent ainsi comme inventeurs légitimes de la citadelle catholique que devient Fribourg et rappellent, de manière ostentatoire, qu'ils sont les meilleurs chrétiens.

Une deuxième façon d'illustrer la part importante prise par les magistrats dans l'érection de Fribourg comme cité ostensiblement catholique est la construction du

¹⁹¹ Il s'agit probablement du marquisat de Varambon, dans la région de la Bresse.

¹⁹² CH AEF, G.S 1110.

collège Saint-Michel. Ce sont en particulier les avoyers Louis d’Affry (en fonction de 1572 à sa mort en 1601) et Hans von Lanthen-Heid (avoyer entre 1562 et 1591), qui adhèrent aux idées de fondation d’un collège émises par Schneuwly et Werro et qui sont rapidement acquis à la cause. Ce sont donc les autorités qui envoient une lettre au pape en 1579, dans laquelle des éléments essentiels apparaissent : l’idée de fondation d’un collège, le besoin de faire appel aux jésuites et l’importance du nonce comme acteur principal de cette affaire¹⁹³. En février 1580, le pape Grégoire XIII promulgue, en réponse à cette lettre, la charte de fondation du collège, qui a pour conséquence une installation immédiate des jésuites en ville de Fribourg¹⁹⁴. La question de l’emplacement de l’édifice est au cœur des négociations. C’est finalement l’avoyer Hans von Lanthen-Heid qui propose un dénouement à cette question : il décide de vendre son château et ses dépendances situés sur la colline du Bisex en faveur du collège. Ces bâtiments devraient être rebâtis pour pouvoir accueillir l’institution. Ainsi, l’attribution de cette colline doit tout à un membre de la classe dirigeante de Fribourg : l’installation du collège à cet endroit montre bien l’investissement des notables pour la cause catholique. Cette décision s’inscrit dans une stratégie de dons et de soutiens aux instances catholiques. Cela aboutit à un nouveau décret du Conseil de juillet 1581, confirmant cet emplacement¹⁹⁵.

Les vitraux du collège ont été commandés, comme le veut la tradition, aux autres cantons et alliés, ce qui explique qu’en plus d’armoiries d’évêques et d’abbés, il y ait celles des treize cantons – André-Jean Marquis y voit d’ailleurs « un exemple de solidarité confédérale assez frappant »¹⁹⁶ –, des bailliages de Fribourg, ainsi que des territoires sujets, tels que Romont, Gruyère ou Estavayer. La présence de vitraux de Berne ou de Zurich par exemple est un élément non négligeable : l’idée est sans doute de restaurer symboliquement l’unité religieuse perdue de l’Ancienne Confédération. Fribourg se présente ainsi comme le phare de la catholicité. Par ailleurs, les armoiries des personnalités fribourgeoises sont également présentes, soulignant à nouveau l’implication du magistrat et des bourgeois de la cité. Manquent les armoiries de l’évêque de Lausanne

¹⁹³ A.-J. Marquis, *Le Collège Saint-Michel de Fribourg (Suisse), sa fondation et ses débuts, 1579-1597*, op. cit., p. 49.

¹⁹⁴ La bulle du 26 février 1580, commençant par « *Paterna illa charitas* », est un long document qui souligne que, d’ici à la construction du collège, les jésuites doivent s’adonner à la prédication, à l’enseignement, à l’administration des sacrements, et toutes activités pour le salut des âmes, l’éducation de la jeunesse, l’éradication des erreurs dues aux hérésies. Il se trouve en annexe de l’ouvrage de A.-J. Marquis, *Le Collège Saint-Michel de Fribourg (Suisse), sa fondation et ses débuts, 1579-1597*, op. cit.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 110.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 137.

et du roi de France, alors que ce dernier a participé financièrement aux frais de construction de l'église Saint-Michel. Probablement s'agissait-il de ne pas avoir l'air de reconnaître une quelconque souveraineté du roi de France ou de l'évêque lointain sur Fribourg.

Les magistrats ont pleinement joué leur rôle de promoteurs de la catholicité, en s'investissant spirituellement et matériellement dans l'arrivée des jésuites en ville, dans la création et la construction de l'institution. Cela a été à nouveau le cas avec les capucins qui bénéficient du soutien des autorités, puisque celles-ci sont à l'origine de leur venue. Le rôle des autorités dans ces installations est essentiel. Et faut-il mentionner à nouveau Jacques Wallier et Antoine de Montenach qui ont tous deux facilité la venue et l'établissement de religieuses au sein de la cité ?

Finalement, la construction de Notre-Dame de Lorette est à elle seule révélatrice de ces enjeux et de ces relations solides entre les jésuites et le patriciat, nouvellement instauré. Cette mainmise politique se retrouve dans la construction de dix statues monumentales intégrées au sanctuaire, qui représentent la parenté du Christ, elles-mêmes reposant sur des consoles portant les armoiries familiales des plus importants contributeurs à l'édification du sanctuaire¹⁹⁷. L'on y trouve, sans surprise ou presque, des membres du Conseil qui ont financé la construction à titre personnel et qui sont alors nommés en compagnie de leur épouse. Verena Villiger y voit un besoin de se poser en répliques terrestres du lignage du Christ, dans leur dimension familiale. Dans cette dimension familiale, joue aussi le fait que les patriciens, en tant que souveraineté politique, se présentent également comme autorité paternelle qui exige obéissance filiale de ses sujets¹⁹⁸.

Cela va dans le sens d'une consolidation du pouvoir du patriciat, de ses privilèges dans la gestion de la cité et des affaires spirituelles. Bien que leur intervention dans le domaine ecclésial s'essouffle au XVII^e siècle avec la reprise de ce pouvoir par le clergé puis par l'évêque avec son installation dans la cité¹⁹⁹, les magistrats de Fribourg ont

¹⁹⁷ V. Villiger, « La construction de la chapelle de Lorette. Notre-Dame des Conflits », art cit, p. 33.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Les tensions entre autorités civiles et religieuses et l'évêque ne s'estompent pas pour autant avec le retour de l'évêque en ville. Au contraire, les discordes s'amplifient pendant l'épiscopat de Strambino, dont les conflits avec les autorités ont été suffisamment narrés. Le refus de se soumettre à l'autorité épiscopale par le chapitre et les autorités culmine avec des menaces d'excommunication durant la deuxième moitié du XVII^e siècle. Les tensions s'apaisent avec le successeur de Strambino, Pierre de Montenach, évêque de 1688 à 1707 ; en effet, Pierre de Montenach est un chanoine fribourgeois, un patricien du cru, ce qui facilite

largement profité des prérogatives nouvelles en matière de confession pour s'ériger en garants et protecteurs de la « vraie » foi et pour élever la ville de Fribourg, leur ville, comme bastion, modèle irréprochable et incontournable, de la religion catholique romaine.

Ainsi, tous ces éléments font de Fribourg une citadelle catholique reconnue et reconnaissable. L'on se trouve bien dans une ville dont l'appartenance confessionnelle imprègne chaque rue, chaque place, chaque quartier. Et il est clair qu'il y a une volonté forte de la part des magistrats de faire du paysage urbain un miroir de leur identité et de leur appartenance confessionnelle. Tout est fait de telle sorte que les habitants, comme les hommes ou les femmes de passage en ville, bénéficient d'une atmosphère favorable à la consolidation de l'identité religieuse, d'une identité définie et surtout commune.

Conclusion

Nous avons tenté de montrer, à l'instar des travaux d'Alain Lottin sur Lille, que Fribourg offre sa propre définition de la Réforme catholique. Certes, les jésuites procèdent de façon identique dans d'autres villes, mais leurs actions s'intègrent dans une catholicité locale dépendant des autorités civiles, de leurs attentes et de leur compréhension de ce que doit être l'identité catholique de leur cité. Jean de Viguerie, dans un compte-rendu de l'ouvrage d'Alain Lottin, notait à propos de la réforme lilloise que « son originalité est éclatante. Le mérite de l'auteur est de l'avoir bien comprise et de l'avoir fortement soulignée. Elle tient à trois facteurs, qui sont par ordre d'importance croissante, la forte influence des jésuites et des capucins (excluant tout jansénisme), la bonne entente entre séculiers et réguliers, le rôle du Magistrat »²⁰⁰. Sans vouloir amoindrir le caractère unique de la Réforme catholique à Lille, nous trouvons quelques points communs entre notre étude – centrée sur la confessionnalisation et la catholicisation du paysage et donc moins exhaustive – de la cité fribourgeoise et celle de la cité lilloise. Ainsi, nous avons démontré que l'identité catholique de Fribourg constitue bien un

les rapports, jusqu'au prochain épisode. Pour de plus amples détails, nous renvoyons à l'excellente synthèse de J. Steinauer, *La république des chanoines*, op. cit., p. 106-115, ainsi qu'au mémoire de Lucas Rappo, publié par Société d'histoire du Canton de Fribourg en 2014, *Strambino. Un évêque sous surveillance*.

²⁰⁰ Jean de Viguerie, « Lille citadelle de la Contre-Réforme (1598-1668) d'Alain Lottin », *Revue historique*, 1985, vol. 274, p. 244.

produit de l'histoire. Elle est le résultat d'actions pensées par différents acteurs qui œuvrent tous dans la même direction, celle de la mise en place, parfois hasardeuse, parfois au contraire conquérante, d'une confessionnalisation de la cité entière. Du rituel le plus quotidien aux grandes fêtes, de la statue ornementale à l'édification d'un collège, la Réforme catholique à Fribourg a touché tous les aspects de la ville et a considérablement marqué le paysage urbain. L'espace a été ainsi mis à contribution de cette catholicisation ; en cela, il s'agit bien d'une conquête. Grâce à l'étude approfondie de la catholicité spatiale, mobile et matérielle, transparaissent la création et la consolidation d'une identité catholique renouvelée, repensée, par des acteurs en faveur de cette catholicité, qu'ils soient issus des sphères politiques ou ecclésiales. Ces personnalités ont collaboré pour encadrer et former les fidèles, pour ériger la cité comme citadelle. Toutes ces actions ne partent pas d'un terrain en friche ; au contraire, on a vu que certaines traditions sont relancées, réinvesties, que certains bâtiments et édifices sont revalorisés, que certains acteurs se repositionnent et trouvent un nouveau rôle dans la définition de la catholicité moderne.

À la période charnière entre le XVI^e et le XVII^e siècle, la vitalité spirituelle de l'Église témoigne d'une participation active, d'une volonté profonde de ces acteurs de réformer le catholicisme, de façon plus exigeante, plus poussée, dans un effort généralisé qui se traduit par la confessionnalisation, la catholicisation du paysage urbain dans son ensemble.

La question se pose pour des espaces où les bâtiments sont plus diffus, les populations moins denses. Qu'en est-il alors des espaces ruraux ou semi-ruraux ? Où se joue l'investissement de l'espace sacré ? Y a-t-il une spécificité rurale de l'affrontement paysager ? Les paroisses du canton de Fribourg vont nous permettre de confronter cette déclinaison d'interrogations sur les modalités de l'appropriation du paysage en milieu rural.

Chapitre 5. Une catholicité rurale

Si le cas de Fribourg apparaît comme le modèle de la citadelle catholique, dans quelle mesure cette référence est-elle reprise, ajustée, adaptée aux paroisses rurales sujettes de la ville. La cité sert-elle d'exemple au monde rural ? Le paysage des campagnes catholiques suit-il une évolution selon la même structure ? Y a-t-il création d'une identité catholique rurale ? Pour répondre à ces questions, nous commencerons par un détour par le Valais, exemplaire quant à son utilisation de la topographie pour forger et enraciner l'identité catholique dans le paysage. En effet, le Valais, pays allié des cantons de l'Ancienne Confédération, se prête particulièrement bien à l'enracinement de la catholicité. Il permettra, par le décentrage du regard, de saisir les spécificités de la ruralité confessionnelle et de montrer que les campagnes fribourgeoises n'étaient alors pas seules dans leur entreprise de recharge sacrale du paysage. Si les deux espaces présentent des situations politiques différentes (l'espace fribourgeois, nous l'avons vu, canton souverain et le Valais en tant que pays allié, où les problématiques religieuses ne trouvent pas les mêmes solutions que dans notre cas d'étude), il n'en demeure pas moins que le Valais, avec son autonomie religieuse, constitue un laboratoire des formes que peut prendre dans le paysage montagnard la catholicité.

L'exercice de comparaison entre montagne et plaine est compliqué par l'utilisation de sources diverses et de situations politiques différentes mais a le mérite de mettre l'accent sur l'appropriation ; l'intérêt réside aussi dans le caractère dramatique voire charismatique des lieux sacrés ou consacrés du Valais. Les montagnes semblent être vues et comprises par les auteurs et observateurs comme des supports logiques et cohérents à une religion exacerbée ; ce qui ne veut pas dire qu'il y a une distinction claire entre des catholiques valaisans et fribourgeois. Par contre, l'exemple du Valais permet de mettre en valeur les grilles de lecture bibliques exposées précédemment sur l'importance de la montagne, des lieux surélevés qui vont de pair avec l'élévation de l'âme. Par ailleurs, le marquage est dense pour une vallée montagnarde et on peut émettre l'hypothèse que cette densité répond peut-être à une menace de la catholicité par les progrès de la Réforme et qu'il s'agirait alors d'une reconquête de l'espace, une reconquête confessionnalisée et

catholicisée. Enfin, l'exemple du Valais sert de contre-point à la sacralité rurale, emblématique dans les paroisses fribourgeoises.

La question sous-jacente est bien de comprendre ce qui détermine la création, la construction et la consolidation d'une identité catholique. Dans quelle mesure est-elle induite par un environnement naturel et déterminée par des pouvoirs politiques ?

1. Des spécificités du catholicisme montagnard ? le cas du Pays du Valais

Le Pays de Valais peut retenir notre attention dans un premier temps. Il se prête en effet volontiers à ce marquage confessionnel catholique, notamment par la signification particulière qu'il confère à la topographie montagnarde¹. Le Valais est une plaine peu large enserrée par de très hautes montagnes et sur laquelle se greffent nombre d'étroites vallées. La configuration politique de la région est complexe : jusqu'en 1613, le prince-évêque de Sion est seigneur temporel du pays et en partage la gouvernance avec les VII dizains, subdivisions territoriales valaisannes, sortes de mini républiques qui possèdent des territoires sujets dans le bas Valais actuel. Les conflits entre évêques et dizains jalonnent tout le XVI^e siècle et sont résolus au profit des derniers, en 1613 de façon provisoire, et définitivement en 1634. Ils obtiennent de l'évêque son renoncement à la souveraineté et mettent ainsi fin à son pouvoir temporel. Les dizains créent à ce moment le Pays du Valais, jusque-là comté du prince-évêque. Les idées réformées trouvent des échos parmi les élites qui profitent de la faiblesse de l'évêque, diminué par les tensions récurrentes, pour favoriser le protestantisme. À la diète de février 1528, les députés se prononcent pour la fidélité à l'ancienne foi, ce qui n'empêche pas la nouvelle de progresser durant la décennies suivantes au sein des classes dirigeantes de façon discrète. Publiquement, le Valais respecte les alliances conclues avec les cantons catholiques et la population reste attachée aux rituels catholiques. Les désaccords religieux persistent au sein de la diète du Valais et la balance penche finalement en 1604 en faveur du catholicisme : un arrêté interdit le culte protestant, avec menace d'expulsion et d'exclusion des réformés des charges publiques. Grâce au soutien du chapitre, de quelques membres influents, des liens avec les alliés catholiques, des ordres religieux

¹ Christian Desplat note que « dans la tradition judéo-chrétienne, la montagne est synonyme de rencontre avec la divinité » : C. Desplat, « Introduction », art cit, p. 9.

comme les capucins et les jésuites qui revitalisent l'ancienne foi parmi une population déjà acquise à sa cause, le catholicisme triomphe². L'espace valaisan bénéficie de cette ferveur « populaire » envers le catholicisme et du soutien de l'évêque, même distant et diminué dans ses prérogatives. Daniel l'Ermite décrit ce territoire dans une de ses lettres relatant son voyage dans l'Ancienne Confédération (1604-1605) où il développe aussi une vigoureuse critique du monachisme et de ses « superstitions », dévoilant par-là une partie des arguments que les partisans de Rome pouvaient avancer en faveur de la localisation vertigineuse de certains sanctuaires. Selon lui,

« Leurs églises sont comme attachées, ou plutôt suspendues aux précipices des montagnes, et cela par une suite de leurs opinions religieuses ; comme si le respect pour la Divinité devoit être d'autant plus grand, que la solitude est plus profonde ; et que le culte fut d'autant plus agréable au Ciel, qu'il fallût plus de peine pour l'offrir. C'est ainsi qu'il en est des temples de Bremis [...], du St. Bernard et de plusieurs autres ; la superstition a été si loin, qu'ils ont bâti une chapelle pour une Idole, qui de toute ancienneté étoit adorée par les passans ; et que le vulgaire ignorant assure et croit que St. Bernard, après avoir vaincu les Démon, les retient prisonniers en ce lieu »³.

Pour ce jeune diplomate d'origine protestante, la religion romaine profite ainsi d'un espace naturel exceptionnel pour impressionner les superstitieux et conforter ses interprétations. Il dénonce cette récupération de la violence de la nature, si spectaculaire dans ces grands cols alpins, utilisée pour frapper les esprits et faire croire aux plus simples d'entre eux, souligné par « le vulgaire ignorant », qu'elle n'a pu être vaincue que par les saints qui montent la garde, chassent ou emprisonnent les démons, protègent les voyageurs et les pèlerins⁴. Daniel l'Ermite reprend par ailleurs une référence essentielle, celle du Grand-Saint-Bernard, hospice situé sur la frontière entre le Valais et l'Italie⁵. Lieu éminemment important pour les pèlerins, le Grand-St-Bernard constitue une étape de la Via Francigena, chemin de pèlerinage menant à Rome. Le motif de ce col montagneux, haut et dangereux, se trouvait déjà chez Sebastian Münster qui décrivait qu'

² Pour une histoire complète de cette période complexe du Valais, voir H. Michelet, *Le Valais : des réformes religieuses à l'avènement de république : 1517-1634*, op. cit.

³ Bremis est donc Bramois et St-Bernard fait référence au Grand-Saint-Bernard : « Lettre de Daniel l'Ermite », art cit, p. 79.

⁴ C. Desplat, « Introduction », art cit, p. 19 ; A. Cabantous, « La turbulence des sacralités montagnardes dans l'Europe moderne », art cit, p. 49 ; J.-P. Albert, « Les montagnes sont-elles bonnes à penser en termes religieux? », art cit, p. 69-70.

⁵ Lucien Quaglia et Angelin Lovey, *La Maison du Grand-Saint-Bernard : des origines aux temps actuels*, Grand-Saint-Bernard, Hospice du Grand-Saint-Bernard, 1972, 565 p.

« au plus haut de cette montagne, il y a un hôpital bâti sur de grands rochers »⁶. Le superlatif, repris par les « grands rochers », marque ainsi fortement la grandeur, la surélévation, insistant sur une nature menaçante mais, par la construction de l'hospice, offrant un refuge temporaire aux pèlerins et aux voyageurs et une forme de contrôle sur un espace hostile voire enchanté – disposition qui se retrouve dans d'autres environnements de montagne en France⁷ ou dans les Grisons⁸.

Daniel l'Ermite signale d'ailleurs qu'« autour de Sion sont des châteaux, des métairies, des églises taillées dans le roc : dans le même pays, un rocher couvre un village qui paroît suspendu à la montagne »⁹. L'ermitage de Longeborgne, mentionné par L'Ermite, en est un exemple flagrant. Situé un peu à l'écart du village de Bramois, proche de Sion, l'ermitage se compose de cavernes creusées dans la roche. C'est en 1522 que la communauté de Bramois concède les baumes au franciscain Jean Bossié et à ses six compagnons pour s'y établir et construire une chapelle en l'honneur de Notre-Dame et de saint François d'Assise. Les ermites sont décimés quelques années plus tard par une épidémie ou affaiblis par l'humidité¹⁰, et le lieu est délaissé en 1546 avant de connaître un nouveau succès dès la seconde moitié du XVII^e siècle, devenant un but de pèlerinage florissant autour de Notre-Dame de Compassion¹¹. Le plus ancien témoin daté du culte voué ici à Notre-Dame est un ex-voto de 1662, représentant un homme à genoux devant une Vierge à l'Enfant¹², alors que le lieu était avant tout dédié à Marie – sans appellation précise – et à saint François. Un chemin de croix existait également au XVII^e siècle, l'un des plus anciens panneaux de bois date de 1611. Zeiller résume ainsi dans la *Topographia Helvetiae* : un peu en dehors de la ville (de Sion), au village de Bramois, des moines se sont installés et ont creusé un petit ermitage avec cuisine, caves, etc. Il faut, précise-t-il,

⁶ *La cosmographie universelle, op. cit.*, p. 365.

⁷ P. Martin, « Les Vosges : terre de superstitions ou terre de missions ? », art cit, p. 291.

⁸ Ulrich Pfister, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.-18. Jahrhundert*, Würzburg, Ergon, 2012, 543 p.

⁹ « Lettre de Daniel l'Ermite », art cit, p. 96.

¹⁰ La cause reste incertaine. Catherine Santschi, Gaëtan Cassina et Bernard Wyder, *L'ermitage de Longeborgne*, Sion, Sedunum nostrum, 1979, 128 p ; voir aussi Hugues Delogne, *Le manuel du pèlerin de Longeborgne : Historique - Description - Dévotions*, Sion, Impr. Gessler, 1960, p. 7-8.

¹¹ C'est seulement au milieu du XIX^e siècle que le culte à Notre-Dame de Compassion prend sa forme actuelle, dont la vitalité atteste encore de son actualité. Par ailleurs, la présence d'une Vierge noire, réplique de celle d'Einsiedeln, participe de la fréquentation régulière du lieu ; voir C. Santschi, G. Cassina et B. Wyder, *L'ermitage de Longeborgne, op. cit.*, p. 25.

¹² *Ibid.*, p. 22.

monter haut pour y accéder¹³. Notons la reprise quasi identique par Zeiller des termes employés par Johannes Stumpf un siècle auparavant¹⁴, ce qui souligne vraisemblablement la valeur exemplaire de la première description et l'habitude des copies des textes de référence. Comme pour la cartographie, les textes importants des prédécesseurs continuent de circuler et d'être réengagés par d'autres auteurs. Longeborgne devient ainsi l'un de ces lieux topiques que toute description se doit de mentionner, quitte à ne rien ajouter à celles qui précédaient : le paysage est ainsi à la fois symbolique et livresque, fait de hauts lieux qu'il faut voir ou avoir vu en pensée, à travers les écrits des chroniqueurs et des voyageurs.

Ce qui singularise ce lieu, d'après Catherine Santschi, c'est l'alliance de la solitude et d'une forme de dévotion quasi héroïque des ermites qui y séjournent. On retrouve ici la valorisation des déserts, des lieux dangereux, par l'Église catholique, et la nécessité de la solitude pour éprouver sa foi et se consacrer à elle. L'endroit permettrait également d'éviter une approche trop sentimentale et poétique de la religion, un risque de « dérive »¹⁵. Jean-Baptiste Plantin dit lui aussi à propos de Longeborgne qu'« a quelque lieues de Sion est la vallée de Bremis, ou on void dans un rocher un monastere avec plusieurs Chambres & une Eglise. Le tout coupé par artifice, sans qu'il y ait autre couverture que le roche mesme, ni autres parois ou planchers que la pierre »¹⁶. Plantin résume ainsi en quelques traits la condition monastique ou érémitique : l'isolement dans un lieu difficile d'accès, qui exige des sacrifices de celui qui y vient ou qui y demeure ; la pauvreté et la dureté des lieux, faits de pierre brute sans aucune commodité de la vie en ville. Pierres, roches, montagnes, constituent des éléments qui illustrent un climat de catholicité rigoureux, austère, de mise à l'épreuve et de dureté.

¹³ « *Auff ein kleine halbe Meyl von der Statt / bey dem Dorff Bremis, haben etliche Muench ein ganz Klosterlein mit Kirchen / Kuchen / Qellen / und andern Gemaschen / in einen Felsen geawen / darzu kein Holz kommen ist. Der Felss ist dess ganzen Klosters Dach / Rigelwaend / Thuergestell / und all Gemach. Man muss hoch steigen / bis man darzu kompt* », in M. Zeiller et M. Merian, *Topographia Helvetiae, Rhaetiae, et Valesiae*, op. cit., p. 90.

¹⁴ *Gemeiner loblicher Eydggnoschafft... durch Stumpf*, op. cit., zweiter Band, 8. Buch : « *Bey disem dorff Brems? Habend vor zeyten etliche Münch sich nidergelassen / adla jr wonung gesucht / und under einem hohen fürhangenden velsen ein ganz Cloesterlin / mit kirchen / Cellen und andern nottürfftigen gemachen / on alles zimberwerch zugericht / und mit herter arbeit in den welsen gebauwen / hat auch kein ander tach dann den hohen und grausamen verslen. Aber die Münch find bald darnach in zufallendem strerbend alle bey einem in dem feüchten verseln hingefaren* », f° 350v ; Sur Stumpf et ses sources, voir Catherine Santschi, « Stumpf et l'historiographie valaisanne : quelques documents », *Vallesia : bulletin annuel de la Bibliothèque et des Archives cantonales du Valais, des Musées de Valère et de la Majorie*, 1969, vol. 24, p. 153-210.

¹⁵ C. Santschi, G. Cassina et B. Wyder, *L'ermitage de Longeborgne*, op. cit., p. 21-22.

¹⁶ J.-B. Plantin, *Abregé de l'histoire générale de Suisse*, op. cit., p. 701.

Ces analyses valent en fait à l'époque moderne pour tout le Valais où les anecdotes religieuses, liées à des lieux particuliers en lien avec une certaine ferveur catholique, se multiplient dans les notations des voyageurs et des chroniqueurs. Pour ces derniers, les éléments naturels façonnent un paysage confessionnel spécifiquement catholique, original et qui mérite de retenir l'attention des voyageurs et autres curieux. C'est le cas de Sion, dont la disposition favorise l'élévation des édifices religieux, mais également pour d'autres lieux, comme Saint-Maurice¹⁷, dans le Bas Valais, en aval du cours du Rhône à la porte du Chablais, et au-dessus de la ville, du pèlerinage à Notre-Dame du Scex. L'endroit est décrit par Plantin qui remarque qu'« il y a encore une autre Eglise, au bout du bourg et aux rochers qui sont un peu au-dessus, se void une chapelle dediée à la Vierge, le chemin, qui y conduit est coupé dans le roc »¹⁸. Bâtie à même la falaise, au-dessus de l'abbaye de Saint-Maurice, Notre-Dame du Scex aurait été fondée par saint Amé, ermite qui aurait vécu seul dans ce sanctuaire entre 611 et 614. Scex vient de *saxum*, qui signifie rocher. La chapelle devient un lieu de pèlerinage durant le milieu du XIV^e siècle et fait l'objet d'importants travaux de restauration au début du XVII^e siècle. Signe d'un vaste effort de réaménagement sacré de l'espace alentour, qui forme un véritable complexe et d'un succès renouvelé du pèlerinage, Notre-Dame du Scex possède le plus ancien ex-voto peint conservé en Valais datant de 1632 et qui se trouve à l'abbaye de Saint-Maurice. Et l'on comprend alors pourquoi en 1682, parmi les pèlerinages les plus anciens et les plus prestigieux de la chrétienté, Antoine Le Roy (? – 1715), chanoine et archidiacre de la cathédrale de Boulogne, mentionne « celui de Saint-Maurice, & des autres Martyrs de la legion Thebaine, dans une Ville du diocese de Sion en Valais, appelée autrefois Agaune, & aujourd'huy Saint Maurice »¹⁹. À nouveau à la fin du XVII^e et au début du XX^e siècle²⁰, de grands travaux sont entrepris, soulignant par-là la pérennité

¹⁷ On y trouve l'abbaye de Saint-Maurice, qui a fêté ses 1500 ans d'existence en 2014. Saint-Maurice, appelé anciennement Agaune, où d'après Daniel L'Ermite, « Il reste quelques foibles vestiges de la ville d'Agaunum, vénérable par le martyre du grand St. Maurice. On visite encore les campagnes de deuil, où nous avons honoré la mémoire et les reliques de ce saint personnage et de ses compagnons. Ces tristes lieux s'étendent au loin, également pénibles à la vue et au souvenir : des ossements blanchis par les années, des fragmens d'armes brisées, des squelettes de chevaux, sont épars non loin de l'église et des autels dédiés aux mânes sacrés de ces Martyrs » in « Lettre de Daniel L'Ermite », art cit, p. 96-97.

¹⁸ J.-B. Plantin, *Abregé de l'histoire générale de Suisse*, op. cit., p. 705.

¹⁹ *Histoire de Nostre-Dame de Boulogne*, par M. Antoine Le Roy, Chanoine & Archidiacre de Boulogne. Nouvelle édition, A Paris, Chez Jean Couterot, 1682, p. 7-8.

²⁰ Olivier Roduit, *La chapelle Notre-Dame du Scex à Saint-Maurice : histoire et spiritualité*, Saint-Maurice, Éd. Saint-Augustin, 2011, 119 p.

du succès de ce pèlerinage. Ces deux sanctuaires, Longeborgne et Notre-Dame du Scex, sont certes peu élevés en altitude, mais l'objectif principal – séparer l'église paroissiale et l'ermitage, différencier un « lieu consacré par l'institution ecclésiale et un lieu sacralisé par le Ciel »²¹ – est atteint grâce à la topographie.

La densité et le nombre élevé des chapelles, des sanctuaires, des lieux sacrés, des monastères, couvents et abbayes créent un territoire maillé par des points de repères qui fonctionnent en réseau, que l'on peut décrire, selon les mots d'Eric Hassler, comme une « véritable géographie de sacré »²². Ces lieux sont autant de rappels de la religion catholique et contribuent à exalter la foi du croyant ou lui permettent de structurer un espace mentalement, un territoire dont l'appartenance catholique est nette. L'environnement valaisan constitue alors un exemple particulier²³ : rochers, collines, montagnes – servant de points d'ancrage de la religion – participent du marquage confessionnel catholique dans une grammaire unique, que les chroniqueurs et voyageurs ont amplement remarquée et décrite. L'environnement montagneux se prête ainsi manifestement à ces nouvelles stratégies d'appropriation symbolique et de réaffirmation des identités religieuses locales.

L'exemple du Valais a montré l'importance que pouvait prendre une topographie naturelle particulière dans la construction d'un paysage confessionnel. Qu'en est-il des espaces topographiques différents, ceux qui se rapprochent davantage d'une géographie de plaine et de campagne et qui sont soumis à une puissance souveraine comme Fribourg ? Les structures spatiales déterminent-elles alors d'autres choix de confessionnalisation du paysage, ou peut-on observer une continuité, une logique similaire, qui signalerait des stratégies communes aux pays catholiques pour jalonner leur paysage de marqueurs catholiques ?

²¹ M. Albert Llorca, « La Vierge et les montagnes : l'exemple catalan », art cit, p. 213.

²² Eric Hassler, « Construction, fractionnement et recomposition de l'espace impérial. Des réseaux impériaux et de la glorification du souverain Habsbourg dans les abbayes du Saint-Empire du premier XVIIIe siècle » dans *L'espace du Saint-Empire : du Moyen Âge à l'époque moderne*, Strasbourg, Presses univ. de Strasbourg, 2005, p. 133.

²³ Cet environnement montagneux se prête à des analyses similaires à celles appliquées à la région des Grisons, comme le démontre Ulrich Pfister, « Croyance et espace dans le contexte alpin : les Grisons, XVIIe et XVIIIe siècles », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2005, n° 52-2, p. 49-63.

2. Un catholicisme déterminé par sa ruralité ? le cas des paroisses fribourgeoises

Fribourg, à l'échelle du canton, est le paradigme d'un espace urbain où le catholicisme s'affirme comme conquérant. Afin de comprendre les influences réciproques entre la ville et les paroisses rurales qui dépendent de son administration, il nous faut convoquer le modèle géographique centre – périphérie. En effet, la ville de Fribourg en tant que pôle économique, politique et culturel du canton, propose un mode d'emploi de la construction d'une identité catholique dans une période de bouleversements confessionnels. Comment les paroisses rurales intègrent-elles alors ce modèle et avec quelles variations ? Peut-on, en observant les pratiques des paroissiens et des autorités locales, déterminer l'influence de Fribourg sur ces problèmes d'identité et de délimitations religieuses ? La question est alors de déterminer le degré d'initiative et de marge de manœuvre laissés aux espaces sujets – celui-ci étant également en grande partie déterminé par les libertés et franchises que les territoires ont obtenues au cours du temps. Le contrôle de Fribourg, visible dans les sources juridiques – lorsque par exemple les magistrats urbains s'élèvent contre le renouvellement de l'alliance entre Estavayer et Grandson – limité par la difficulté des moyens d'acheminement du courrier en ces temps troublés, par une situation politique urbaine déjà sous tension, et par un éloignement géographique, est intermittent. Par voie de conséquence, l'hypothèse d'une autonomie et d'une autarcie de ces espaces aux marges est cohérente. Au sein de la partie occidentale de l'Ancienne Confédération²⁴, l'identité catholique se déclinerait alors en autant d'espaces que constitue le canton de Fribourg ou sur lesquels il exerce (plus ou moins théoriquement) son contrôle.

Dans cette partie, nous utiliserons d'abord une focale au « ras du sol »²⁵, comme le ferait une approche micro-historique, celle des paroissiens, du clergé et des autorités locales ; puis, grâce à un saut d'échelle, nous nous intéresserons à l'implication du magistrat fribourgeois dans les affaires de petites communes et de paroisses. Nous émettons l'hypothèse qu'une certaine marge de manœuvre, une forme d'autonomie,

²⁴ Nous excluons ici le Valais, le Landeron ou le Val de Travers, car ces territoires ne font pas partie de la Confédération des XIII Cantons.

²⁵ Nous empruntons l'expression à Jacques Revel dans sa préface à l'ouvrage de G. Levi : Jacques Revel, « L'histoire au ras du sol » dans *Le pouvoir au village : histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1989, p. I-XXXIII.

d'auto-administration sont laissées aux petits bourgs en périphérie du centre urbain, tant que les enjeux ne menacent pas la souveraineté de Fribourg, son rôle de leader catholique et la nécessité d'unifier tout le territoire autour de la foi. Les magistrats tendent à un idéal d'unification, de réaffirmation de l'unité par la confession. Il faut encore noter que la relation n'est pas à sens unique : même si les magistrats fribourgeois manifestent une ingérence dans les affaires spirituelles des paroisses sujettes, les bourgs ruraux font appel à l'autorité de leur souverain, alors érigé en arbitre dans des problèmes locaux.

Cette échelle micro-locale a connu un certains succès en histoire religieuse de ces trente dernières années pour comprendre les liens entre espaces et confessions²⁶. En effet, elle a permis de reconstituer de façon très méticuleuse les sociétés catholiques des campagnes et des paroisses excentrées. Cela nous semble essentiel pour appréhender la façon dont s'implante et s'incarne le renouveau catholique et pour comprendre comment ces paroisses rurales ont exprimé leur sentiment d'appartenance catholique. Comment les définitions et redéfinitions d'une identité catholique ont-elles lieu dans ces communautés qui se pensent davantage comme communauté, plus auto-administrées qu'elles ne l'avaient été jusque-là, et comment l'espace et le paysage sont-ils alors mis à profit pour enraciner, matérialiser, rendre visible l'appartenance confessionnelle ? Les hommes et les femmes des XVI^e et XVII^e siècles témoignent de la conscience de posséder un territoire particulier, possédant une forme de sacralité circonscrite – chapelles, croix, etc. – et par leurs actions, par leurs croyances, par leurs pratiques, ils l'imprègnent d'une grâce nouvelle²⁷.

Les communes rurales possèdent, par voie logique puisqu'il ne s'agit pas d'un même espace, une autonomie par rapport aux pratiques catholiques conquérantes de la ville de Fribourg. En effet, du point de vue spatial, climatique, topographique, les conditions ne sont pas les mêmes, donc les processions, les remerciements, les actions de grâce, les

²⁶ Par exemple les travaux de : M.R. Forster, *The Counter-Reformation in the villages*, op. cit. ; M.R. Forster, *Catholic revival in the age of the baroque*, op. cit. ; C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit. ; B. Restif, *La révolution des paroisses*, op. cit. ; M.-H. Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence (XVI^e - XX^e siècle)*, op. cit. ; W.A. Christian, *Local religion in sixteenth-century Spain*, op. cit.

²⁷ K.P. Luria, *Territories of grace*, op. cit., p. 209 ; Alain Cabantous remarque que la sacralisation est certes en étroite correspondance avec le christianisme mais qu'elle ne concerne pas seulement le domaine religieux ; elle « consiste en une sorte d'investissement spirituel propre à des lieux, des temps, des objets, des personnes distingués par leur aptitude à représenter autre chose que ce qu'ils donnent à voir » : A. Cabantous, « La turbulence des sacralités montagnardes dans l'Europe moderne », art cit, p. 47.

fêtes, les rituels, les pratiques religieuses, diffèrent de celles de Fribourg. Les acteurs locaux proposent des actualisations de la foi catholique qui ne correspondent pas à celles qui se font en ville.

2.1 À l'échelle locale : une catholicité rurale

Il faut à présent examiner sur la base de cas concrets comment se dessinent les structures de la catholicité à l'échelle locale. Pour ce faire, quatre aspects retiendront ici notre attention : la constitution des paroisses en relation avec les communes, les itinéraires de procession, la recharge symbolique de certains édifices et l'appropriation sonore du paysage.

2.1.1 Commune et division paroissiales

La commune d'Estavayer illustre parfaitement les liens entre centre et périphérie, et l'imbrication entre politique et religion, au cœur des enjeux de la lutte confessionnelle. La grande richesse des archives communales et paroissiales sur toute la période, leur disponibilité et leur accessibilité font d'Estavayer un choix de premier ordre pour étudier ces questions. Sa situation géographique explique la présence de logiques particulièrement enchevêtrées à démêler : il s'agit d'une enclave catholique sujette de Fribourg dans les terres protestantes sous souveraineté bernoise²⁸. En effet, suite à l'invasion du Pays de Vaud et au partage des terres entre Fribourg et Berne après 1536, la région de la Broye vaudoise passe sous domination du canton de Berne. Estavayer et les quelques communes voisines se placent sous protection et souveraineté fribourgeoises durant cette période de grands bouleversements²⁹. Le territoire est morcelé mais ce sont bien les affinités confessionnelles qui priment. Par ailleurs, la petite bourgade est passée en plusieurs dizaines d'années d'une domination par la bourgeoisie locale à la suzeraineté de la Savoie pour enfin devenir sujette de Fribourg – partiellement en 1536 et totalement

²⁸ Voir cartes de la région, annexe VII.

²⁹ Voir les articles de Jeanne Niquille sur le rattachement de communes au canton de Fribourg : J. Niquille, « Comment Bulle, Riaz, La Roche et Albeuve devinrent fribourgeois en 1537 », art cit ; J. Niquille, « Comment Surpierre devint fribourgeois le 1er mars 1536 », art cit ; J. Niquille, « Comment Romont devint fribourgeois le 25 février 1536 », art cit ; Jeanne Niquille, « Comment la Veveyse devint fribourgeoise », *La liberté. Fribourg*, 1936.

à la disparition des seigneurs d'Estavayer en 1632. La souveraineté savoyarde s'efface lors de la conquête du Pays de Vaud qui repousse la Maison de Savoie³⁰ et qui renforce la présence de Fribourg et de Berne dans toute la région de la Suisse romande actuelle. Les remparts de la bourgade, qui datent du Bas Moyen Âge, caractérisent son statut de cité et font écho à la vitalité des seigneurs locaux, les d'Estavayer. D'autres acquisitions, comme celle de quatre antiphonaires³¹ provenant du chapitre de Saint-Vincent de Berne en 1530, témoignent de la mainmise des bourgeois dans le domaine religieux et leur recherche de prestige. Enfin, la commune incorpore à son territoire les paroisses de Carignan en 1512 ainsi que celle de Lully en 1522, confirmant ainsi sa stabilité. Sa position de petit centre paroissial éloigné de Fribourg la rend donc bien plus proche de ces autres communes exclavées. Forel entre à son tour dans la paroisse d'Estavayer en 1537³², au moment de l'introduction de la Réforme dans les terres voisines et après la promesse de sujétion des Staviacois envers Fribourg, tous ces territoires étant profondément attachés à l'Église romaine. L'inquiétude de la population et des autorités locales liée à la propagation des idées réformées en Pays de Vaud explique ce besoin de former un territoire plus fort et plus solidaire dans la pratique confessionnelle. Toutes ces raisons font d'Estavayer une paroisse et une commune exemplaire quant à la construction d'une identité confessionnelle paroissiale, villageoise, territoriale éloignée des préoccupations d'une capitale, comme nous l'avons vu précédemment pour la ville de Fribourg.

Estavayer n'est certes pas un cas isolé. Car dans ce type de région – un espace rural, distant du centre politique, économique, religieux –, « la confessionnalisation procède du communalisme »³³, d'après Christophe Duhamelle : les autorités locales possèdent une marge de manœuvre plus grande, due à l'éloignement du pouvoir central et à une autonomie acquise de longue date dans les rouages politiques et paroissiaux de la commune. Elles s'approprient, dans les limites de leurs frontières et de leurs prérogatives, la résolution des questions d'ordre confessionnel et régissent celles-ci comme un bien

³⁰ J.-F. Poudret, *La Maison de Savoie évincée de Lausanne par Messieurs de Berne*, op. cit.

³¹ Il s'agit de recueil de chants liturgiques : *Antiphonarium lausannense : pars hiemalis* (vol. I), *pars aestiva, de Sanctis* (vol. II), *pars aestiva, de Tempore* (vol. III), *pars aestiva, de Tempore* (vol. IV), vers 1489-1490.

³² ACEL, Comptes du Gouverneur Servent, février 1537.

³³ C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit., p. 131 ; Marc Forster relève que cléricalisme et communalisme ont coexisté, suggérant ainsi qu'il n'y avait pas de division claire entre catholicisme officiel et catholicisme plus populaire : M.R. Forster, *Catholic revival in the age of the baroque*, op. cit., p. 184-207.

commun : à ce propos, Christophe Duhamelle parle de « ciment du lien social »³⁴, pour signifier le caractère essentiel des affaires spirituelles pour la communauté villageoise et de la force du sentiment d'appartenance communautaire des catholiques³⁵. La communauté se compose d'individus, de paroissiens, de membres du clergé local, d'acteurs politiques : tous ces protagonistes se retrouvent dans les sources staviacoises qui mettent en lumière les négociations entre ces différents acteurs dont les relations dévoilent des implications sur l'espace de la commune. On le verra plus en détail par la suite lorsqu'il sera question de la construction d'un mur autour du cimetière sur le terrain d'un habitant de la commune. Le paysage confessionnel s'harmonise autour de certaines pratiques comme les processions ou la fête du saint patron auxquelles s'identifient les fidèles et habitants du village ou du bourg. On comprend alors la nécessité pour ces autorités locales d'ancrer leur foi dans un territoire, le besoin de lien de la terre à un peuple n'ayant alors jamais été aussi important³⁶. Ici, le *cujus regio, ejus religio* change d'échelle pour s'adapter à des particularités locales. L'espace nécessite une communauté unie pour constituer le reflet identitaire de l'appartenance confessionnelle de cette même communauté ; les hommes recherchent et apposent à la spatialité des preuves, des éléments marquants, des rappels de la foi, de leur foi. Cette foi constitue bien le « ciment » de la communauté qui se rassemble autour de rites et de pratiques de la religion, cristallisant la catholicité autour d'éléments fondamentaux, visibles, marquants. Quant à savoir si ce ciment constituait un revêtement de façade ou acquit alors une force surmontant les antagonismes traditionnels propres à ces communautés, seule une longue enquête microhistorique, dans la lignée de Giovanni Levi³⁷, permettrait de l'établir. Mais quoi qu'il en soit, pour ce qui nous concerne ici, la façade est elle-même fondamentale.

Cet effort communal d'unité religieuse se heurte par ailleurs aux grandes questions confessionnelles de l'époque. Les acteurs de ces bourgs ruraux ont conscience des bouleversements et adaptent leur environnement à ceux-ci. En effet, ces paroisses rurales ne constituent pas des éléments immobiles et constants dans le temps. Le paysage d'une

³⁴ C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit., p. 139.

³⁵ J. Pollmann, « Catholics and Community in the Revolt of the Netherlands », art cit, p. 183.

³⁶ C.S. Dixon, « Introduction : Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe », art cit, p. 14-16.

³⁷ Giovanni Levi, *Le pouvoir au village : histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, traduit par Monique Aymard, Paris, Gallimard, 1989, 230 p.

paroisse, considéré comme un espace vécu et symbolique, est en perpétuelle mutation³⁸. L'une de ces transformations les plus flagrantes à observer est la dislocation d'une paroisse par la création de nouvelles paroisses, phénomène amorcé au XVI^e siècle et qui trouve son apogée au siècle suivant. Ce dernier point s'illustre particulièrement bien dans le canton de Fribourg³⁹, territoire où les catholiques se trouvent dans une situation d'encerclement, puisque le canton est complètement isolé des autres cantons catholiques par les terres protestantes qui l'entourent. Ce phénomène se traduit par la construction ou consécration d'églises, d'autels, de chapelles ou d'autres églises jusque-là filiales, en églises paroissiales, et par la séparation d'avec la paroisse mère⁴⁰. De façon générale, l'éloignement géographique de l'église principale et le désir d'être géographiquement plus proche d'un lieu de culte constituent le moteur principal de ces demandes⁴¹, qui émanent le plus souvent des communautés elles-mêmes. Patricia Subirade s'est intéressée aux chapelles de montagne et relève plusieurs arguments qui vont dans le sens d'une transformation progressive des chapelles en églises paroissiales : pallier la dispersion géographique, s'affranchir des problèmes de circulation en hiver ou lors de la fonte des neiges et du débordement des rivières au printemps ; finalement, ce phénomène témoigne également de la crainte de la proximité avec des « hérétiques » et le besoin de renforcer les communautés catholiques par le rapprochement⁴². Ce sentiment de nécessaire proximité, lié au besoin d'avoir Dieu chez soi, près de soi, caractérise la période et se manifeste dans certains documents, comme nous le verrons avec l'exemple de la paroisse de Promasens. La pratique de la religion se veut donc plus locale, voisine. On peut en prendre également pour preuve les nombreuses constructions au XVII^e siècle de chapelles rurales, ayant pour fonction de baliser et de renforcer le maillage de la catholicité en devenant autant de jalons et de rappels du catholicisme.

³⁸ E. Martinazzo, « Le diocèse de Toulouse, la Réforme catholique et les paysages sacrés au XVII^e siècle » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 229.

³⁹ Ulrich Pfister considère que la multiplication des paroisses est un phénomène propre à l'environnement montagneux, permettant de « combler un vide », celui de la grande dispersion géographique de la population, liée à un environnement compliqué. Nous estimons que cela vaut également pour d'autres environnements, comme celui d'un plateau vallonné : U. Pfister, « Croyance et espace dans le contexte alpin », art cit, p. 56 et ss.

⁴⁰ Bruno Restif remarque pour la Bretagne le lien évident entre démographie et densité des chapelles, avec comme objectif, de mieux desservir les paroissiens : B. Restif, *La révolution des paroisses*, op. cit., p. 194-196.

⁴¹ P. Subirade, « Espace, identité religieuse, identité provinciale dans la Franche-Comté à l'âge baroque (XVII^e-XVIII^e siècle) », art cit, p. 360-368.

⁴² *Ibid.*, p. 360.

Nous avons relevé quelques exemples de séparations au sein du canton de Fribourg : Nuvilly et Aumont se séparent de Cugy (1586), Onnens de Lentigny (1588), Neirivue de Gruyères (1609), Prasomens de Rue (1622), Montbovon d'Albeuve (1625), Porsel de St-Martin (1641), Crésuz de Broc (1643), Praroman d'Ependes (1644), etc. En tout, ce sont près de quinze paroisses qui se créent dans le canton de Fribourg durant la période 1580-1680⁴³. Les raisons sont plus ou moins les mêmes que celles énoncées plus haut : éviter de trop grandes distances à faire d'un hameau à l'église paroissiale du village voisin, ou faciliter le travail des membres du clergé en restreignant géographiquement et de façon numéraire la population paroissiale à instruire et à encadrer. Les archives font rarement mention de désaccord quant à la séparation des paroisses, ce qui pourrait signifier une approbation tacite du phénomène. Cependant, un exemple peut illustrer le cas contraire : Promasens refuse la séparation d'avec Vaux, Mossel et Corbeiry à la fin du XVII^e siècle. La paroisse rédige à ce sujet des remontrances adressées à l'évêque de Lausanne, réfutant le « prétendu éloignement » par rapport à l'église paroissiale, la « prétendue difficulté de chemins » et la « prétendue petitesse de l'Église de Promasens »⁴⁴ revendiqués par Vaux, Mossel et Corbeiry pour justifier leur demande de séparation. Ces raisons sont considérées par Promasens comme de « véritables chimères » et donc non recevables. Par ailleurs, le texte fait état de l'appartenance ancienne de ces communes à la paroisse et par conséquent de leur devoir, entre autres financier, envers elle. Ainsi, l'ancienneté justifie quasiment à elle seule l'obligation de se maintenir au sein de la paroisse et de continuer à participer à ses frais. La paroisse de Promasens s'inquiète du risque d'être « amoindrie et détériorée », « mutilée » par la séparation. Les justifications avancées par les villages de Vaux, Mossel et Corbeiry, formant une commune, sont celles que l'on a vues précédemment : éloignement, accès difficile, besoin de place, mais ces arguments ne semblent apparemment pas toujours entendus. Les questions financières que poserait une séparation de paroisse paraissent à première vue expliquer le refus de la requête : en effet, une paroisse amputée d'une partie de ses paroissiens voit sa population diminuer et par extension ses sources de revenu.

⁴³ Cette comptabilisation a été rendue possible grâce à A. Dellion, *Dictionnaire historique et statistique des paroisses catholiques du canton de Fribourg*, op. cit.

⁴⁴ Archives de l'évêché de Lausanne, Genève et Fribourg, archives paroissiales, Paroisse de Promasens : « Remontrance de l'honorable paroisse de Promasens à son Illustrissime et Révérendissime Grandeur Monseigneur l'Évêque... » document no 5, fin XVII^e siècle.

Ces bouleversements des frontières paroissiales modulent, voire dans le cas de séparation, morcellent encore davantage le territoire catholique. Il pourrait sembler alors à première vue que cela l'affaiblisse, dans l'idée qu'un territoire fractionné pèserait moins politiquement, financièrement et religieusement. Car, on l'a dit, le catholicisme nouveau mise sur le rassemblement et l'unité de toute sa communauté et la dispersion de ses paroissiens pourrait entraîner un amenuisement de la foi ou de l'identité confessionnelle. Mais c'est bien le contraire qui s'observe. En effet, les espaces ainsi créés et recréés façonnent un paysage catholique dans lequel les acteurs éprouvent le besoin de montrer leur appartenance et leur identité religieuse de façon plus forte, plus ostentatoire, plus symbolique. L'étroitesse du territoire revendiqué permet l'expression plus complète d'une identité catholique : l'appropriation de leur territoire par les individus est plus aisée. Ce qui apparaissait jusqu'alors comme normal, voire banal dans le paysage est réinvesti de significations et de symboles : l'espace joue un rôle encore plus important dans cette construction d'une identité confessionnelle.

2.1.2 Une spatialité adaptée à son territoire : les processions locales

Cette appropriation spatiale et identitaire à l'échelle de la commune et de la paroisse procède par étapes, par périodes, en particulier lors de jours du calendrier durant lesquels culmine le sentiment d'appartenance, grâce aux fêtes, aux jours saints, aux événements importants ou qui bouleversent le quotidien⁴⁵. C'est le cas aussi lors de phénomènes météorologiques : gelées de printemps, fortes pluies et mauvais temps sont assimilés à des punitions divines et exigent une réaction claire. À Châtel-Saint-Denis, le Conseil ordonne en mai 1698 que « Demain pour apaiser la colère de Dieu et être délivré du mauvais temps, on fera jusqu'après l'office ; on fera une procession à la chapelle et on priera M. le curé de continuer les processions à St-Claude et en Billière »⁴⁶. Le fait de lancer un mouvement que l'on veut faire poursuivre dans une paroisse adjacente montre que le morcellement permet la multiplication des initiatives, le fait de se rendre acteurs de l'action religieuse, mais nécessite également une coordination plus développée et plus étroite entre les groupe d'acteurs. Inconvénient peut-être, mais occasion aussi de

⁴⁵ C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit., p. 236.

⁴⁶ Cité dans A. Dellion, *Dictionnaire historique et statistique des paroisses catholiques du canton de Fribourg*, op. cit., p. 143, vol. 3.

renouveler et faire renouveler aux autres la manifestation d'une unité d'action et de foi. On sait également l'importance accordée à la nature comme espace d'intervention divine dans le concept du « Livre de la Nature » qui, après la Bible, serait le moyen pour Dieu de parler aux hommes. Elle devient en effet une expression particulière des voies divines auxquelles il faut prêter attention pour comprendre et saisir les messages divins⁴⁷. Les processions constituent donc des réponses à ce message : elles sont convoquées afin d'apaiser la colère divine, de montrer de façon claire et ostentatoire que la dévotion, la croyance envers Dieu sont intactes, et afin de se repentir des péchés de la communauté qui seraient à l'origine du mécontentement⁴⁸. Les processions jouent donc un rôle essentiel dans la construction, la reconstruction et la vigueur de l'identité catholique.

L'intérêt d'étudier des processions rurales réside entre autres dans le jeu d'échelle que cela permet d'effectuer entre la ville et la commune rurale : ce changement implique de revoir la dimension spatiale des pratiques religieuses, dont l'espace dans lequel elles prennent forme n'offre pas les mêmes possibilités. Il est logique que sur un territoire distinct, les parcours de processions le soient également. Cela produit forcément des *habitus* religieux différents, des appréciations individuelles de la foi – dans son caractère spatial – qui varient. Ces processions sont ancrées dans un parcours spécifique et si le principe de la procession reste universel, chacune a sa particularité, son chemin, qui la rendent unique. Cela interdit non seulement de la modifier, mais aussi d'en transposer ailleurs son parcours. Au sein du canton de Fribourg et parmi les paroisses rurales, les processions locales et rurales sont légion : la paroisse de Barberêche va plusieurs fois par an à Cormondes, une fois par an à Notre-Dame du Bourguillon, à Montorge, à St-Jospeh, à St-Nicolas et au Crucifix de Belfaux⁴⁹. Ces processions dites foraines – car aboutissant à un lieu de culte extérieur à la paroisse – seront interdites durant la seconde moitié du XVIII^e siècle car elles étaient trop souvent occasions de débordements⁵⁰. La dynamique

⁴⁷ Voir chapitre 2. Et aussi : S. Truchet, « Le paysage est-il un lieu d'épreuves pour les hommes lors des catastrophes naturelles ? », art cit ; G. Quenet, « Fléaux de Dieu ou catastrophes naturelles ? », art cit ; Lorraine Daston, « Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe », *Critical Inquiry*, 1991, vol. 18, n° 1, p. 93-124.

⁴⁸ Élise Hiram, « Les cérémonies religieuses face à la météorologie. Enjeux paléoclimatiques et rôle social. Le cas de Salamanque au XVII^e siècle », *Histoire urbaine*, 2011, vol. 3, n° 32, p. 31-52.

⁴⁹ A. Dellion, *Dictionnaire historique et statistique des paroisses catholiques du canton de Fribourg*, op. cit., p. 36, vol. 2.

⁵⁰ Au sujet des processions foraines au XVIII^e siècle, voir l'article de F. Yerly, « Quelques considérations sur la religion populaire à partir de l'étude d'un document épiscopal du XVII^e siècle », art cit.

des paroisses est celle de villages ruraux qui se rejoignent dans des rituels religieux, adaptés spécifiquement à leur territoire, à leurs coutumes. Comme les habitants d'Orbe qui font procession le jour de leur saint patron, saint Georges, à l'église paroissiale de Saint-Germain⁵¹. Ou lors de la fête de Sainte-Anne au début des années 1530, les Urbigènes, selon le récit de Pierrefleur,

« allèrent [...] à Romainmôtier, en une petite chapelle et église qui était hors du dit Romainmôtier, de la part du dit Orbe, laquelle était dédiée à l'honneur d'icelle sainte. Les dits compagnons, se voulant montrer, vont entrer au dit Romainmôtier en belle ordonnance, avec tambours et fifres, et après avoir bien bu et triomphé au dit lieu jusques environ vêpres, les dits compagnons se prindrent en noise et différend [...]. La cause de leur différend était que la plupart [des personnes rencontrées par les processionnaires] étaient tous luthériens, lesquels pour lors étaient haïs de tous nos circonvoisins. La dite église fut depuis brûlée par les luthériens l'an 1536 »⁵².

La procession se rend visible, sonore et apparemment festive. Elle répond à des règles de composition, d'ordre, de rituels. On retrouve cette composante dans l'expression « belle ordonnance » de Pierrefleur. L'itinéraire processionnel implique une organisation particulière où l'on retrouve les caractéristiques évoquées précédemment concernant la Fête-Dieu en ville de Fribourg ou l'Annonciation à Lucerne. Le paysage est bouleversé : l'espace de toute la cité, de tout le village et des terres aux alentours devient lieu de pratiques confessionnelles ostentatoires ; la musique, les tambours, les chants font écho à cette modification momentanée de l'espace et participe de cette mainmise spatiale de la catholicité sur un territoire. La procession prend ainsi toute son ampleur : il devient impossible d'éviter la rencontre avec l'identité catholique lorsqu'elle se présente sous cette forme processionnelle, envahissante, englobante. Les paroissiens d'Orbe, comme le précise Pierrefleur « se voulant montrer », se retrouvent autour de cette pratique dont les modalités sont celles de toutes les processions que l'on a vues et que l'on verra, mais pendant un court instant – celui du rite – l'identité catholique des Urbigènes est unique, car elle s'exprime d'une façon qui n'appartient qu'à eux, celle de cette procession de la fête Sainte-Anne qui les mène de leur centre paroissial, soit de l'église Saint-Germain à Romainmôtier, tracé qu'ils sont peu nombreux alors à parcourir et que les autres

⁵¹ *Mémoires de Pierrefleur*, Édition critique de Louis Junod., Lausanne, Éditions de la Concorde, 1933, p. 26.

⁵² *Ibid.*, p. 94.

Fribourgeois – sujets du canton ou habitants de la ville – ne connaissent pas en tant qu’itinéraire sacré et sacralisant. En effet, chaque paroisse possède ses rituels processionnels, adaptés aux pratiques des paroisses voisines, au territoire et à la topographie, à la présence de chapelles ou de chemins de croix.

Ces parcours sont habituels, coutumiers et traduisent une nécessité de construire une identité religieuse par l’espace, prise dans une dimension sacrée de l’espace, un espace politique investi d’une matérialité confessionnelle⁵³. La création de liens entre différents lieux est rendue possible par des itinéraires de processions, par des pèlerinages locaux, par des croix et chemins de croix qui sacralisent le parcours entre ceux-ci⁵⁴, comme le chemin de croix créé à Belfaux – commune et paroisse voisine de la ville de Fribourg⁵⁵ – en 1674 pour encourager les voyageurs à venir pèleriner au saint Crucifix⁵⁶. Datant du XIII^e siècle, le crucifix a été rendu célèbre par sa conservation miraculeuse lors d’un incendie ayant dévasté toute l’église vers 1470. L’évêque de Lausanne, Benoît de Montferrand, authentifia ce miracle le 2 juin 1478 par un acte qui se trouve aux archives paroissiales de Belfaux. Ce sanctuaire jouissait d’une notoriété importante dans le canton de Fribourg et a été le but de nombreux pèlerinages et de processions foraines à l’époque moderne⁵⁷. D’autres exemples de processions permettent de saisir la dimension spatiale unique de ces itinéraires, de ces rituels. La coutume dite du Ciernoz à Estavayer est mentionnée en 1579 dans le Manuel du Conseil de la ville⁵⁸ et fait référence à une pratique qui consiste à entourer l’église, voire parfois juste un autel ou une chapelle, de bougies et de tourner autour en procession. Cette coutume avait lieu lors de maladies, en particulier

⁵³ P. Subirade, « Espace, identité religieuse, identité provinciale dans la Franche-Comté à l’âge baroque (XVII^e-XVIII^e siècle) », art cit, p. 348-349.

⁵⁴ M.R. Forster, *Catholic revival in the age of the baroque*, op. cit., p. 74 et ss.

⁵⁵ Sur la paroisse de Belfaux et son incorporation au chapitre, voir l’article de Jacques Rime, « Le Chapitre Saint-Nicolas et la paroisse de Belfaux » dans Jean Steinauer et Hubertus von Gemmingen (eds.), *Le chapitre Saint-Nicolas de Fribourg*, op. cit., p. 349-362.

⁵⁶ A. Dellion, *Dictionnaire historique et statistique des paroisses catholiques du canton de Fribourg*, op. cit., p. 79, vol. 2.

⁵⁷ Voir les cartes des mesures physiques du rayonnement des lieux de dévotion comme points d’aboutissement des processions foraines chez F. Yerly, « Quelques considérations sur la religion populaire à partir de l’étude d’un document épiscopal du XVII^e siècle », art cit, p. 169.

⁵⁸ ACEL, Manuel du Conseil d’Estavayer, 1579, f^o 88v à 102r. Le conseil d’Estavayer semble très investi dans la question des processions. En effet, en 1562, il désapprouve que le curé Ducettas ait abandonné l’ancien usage des processions du lundi à la chapelle St-Claude pour les trépassés. Ce curé est un personnage méconnu, mais il a laissé un recueil, qui se trouve aux Archives de l’État de Fribourg (CH AEF, G.S. 1954), dans lequel il a consigné des discours, des pratiques, comme celles des trois jours de rogations qu’il faisait en campagne et au pied d’une croix ou des processions de Font et de Lully qui se rendaient le mardi avec Estavayer vers la croix du moulin Saint-Antoine.

lors d'épidémies de peste. Le rituel processionnel peut à la fois servir à prévenir l'apparition de la maladie ou remercier Dieu de son intercession en faveur de sa disparition. L'identité paroissiale ne porte pas uniquement sur l'universalité des rites ; au contraire, elle se construit et se renforce par le rattachement de ces pratiques à un territoire donné. La spatialité est donc essentielle. Elle rassemble toute la communauté villageoise : les processions resserrent des liens, non seulement de bon voisinage, mais surtout des liens confessionnels et identitaires, essentiels en ces temps troublés et dans des territoires morcelés comme le sont ceux de l'Ancienne Confédération et de cette région en particulier.

Revenons, avant de conclure, sur la question des processions dans le cas d'Estavayer, ici aussi très révélateur. Les magistrats de la ville semblent très investis quant aux rituels confessionnels. C'est bien le Conseil qui « ordonne à tout homme qui se [trouverait] sur le cimetière, sur le banc des Halles ou aux Halles, de suivre la procession »⁵⁹ hebdomadaire menant au couvent des religieuses, tout contrevenant étant d'ailleurs puni d'une amende. L'idée semble bien être d'interdire ceux dont la motivation serait plus faible à rester spectateurs de la procession : s'ils sont sur son chemin, ils doivent s'y joindre. À lire le document, *a priori*, un homme peut rester chez lui. Mais il ne peut se montrer visiblement hors de la communauté mise en représentation. Ce rituel, surveillé et contrôlé par les magistrats locaux, est bien ancré dans la vie paroissiale des Staviacois, autant que l'est la présence des religieuses dominicaines, qui sont à Estavayer en continu depuis 1316. Leur présence fixe au sein de la bourgade souligne l'importance et la vigueur de la vie pieuse de la ville d'Estavayer. Le passage par le couvent est régulier, il fait partie d'un calendrier et d'un parcours bien établis et regroupe la communauté dans un lieu consacré à la dévotion et à la prière. En 1628, la procession pour se garantir de la peste, ordonnée par le Conseil staviacois, passe à nouveau par le monastère des dominicaines et le programme doit respecter un ordre précis. Ainsi que l'enjoignent les membres du clergé local en accord avec les autorités civiles, il « a este determine de porter la procession jeudy a l'Eglise des R. peres minimes, vendredy aux dames Religieuses et sammedy a la chappelle st eyloy »⁶⁰. Fléau de Dieu, la maladie est redoutée à travers toute l'Europe et

⁵⁹ ACEL Manuel du Conseil d'Estavayer, année 1524, cité dans le *Grand Livre de l'Histoire d'Estavayer-le-Lac*, vol. 1, p. 129, conservé aux Archives paroissiales d'Estavayer-le-Lac.

⁶⁰ ACEL, Manuel du Conseil d'Estavayer, 14 mai 1628, f° 72v.

fait redoubler de dévotion les fidèles qui y voient une forme de punition divine⁶¹. Le rituel processionnel du vendredi est maintenu, resacralisé, rechargé d'une nouvelle charge symbolique : protection contre les épidémies, apaisement de la colère divine, rachat de fautes passées, demande d'aide, la procession reprend bien tous les éléments dénoncés par les réformateurs et en réaffirme la validité. Les processions, comme le remarque Jacques Rossiaud, font le lien entre présent et passé, entre pratiques actuelles et traditions, car elles « régénèrent la sacralité de tous ces lieux de mémoire et leur parcours cérémoniel contribue (comme celui des rogations) à entretenir le souvenir »⁶² ; souvenir de l'histoire de la cité, de ses limites, de sa souveraineté, des épreuves qu'elle a traversées, etc.

On trouve encore trace de cette procession à la fin du XVII^e siècle, même si le rituel doit s'adapter à certains changements, en particulier lorsque les finances sont en jeu : le clergé et le Conseil d'Estavayer s'accordent à

« faire un amiable accomodement [...] sur la procession qui porte tous les vendredys secutifs de chasque semaine annuelle advant la grande messe de la grande esglise parrochiale de saint laurent deditte ville en l'esglise des Reverendes dames religieuses de l'ordre de saint dominique ou il se dit une grand-messe le tout des long temps fondé par ladite noble bourgeoisie [...] de laquelle fondation neantmoins ledict venerable clergé s'en tenoit en quelque façon mescontent pour aultant quelle trop chestive pour semblable astriction de chasque vendredy pour laquelle le gouverneur deditte ville ne vouloit payer annuellement que quatre florins ce que aussy ledict noble et honorable conseil et fort de pres bien considéré le fondement de ceste pieuse devotion tendante pour le soulagement et maintient non seulement des ames mais pareillement du corps [...] le venerable clergé et leurs successeurs promettent de satisfaire et continuer tous les vendredys de chasque semaine de l'année a porter ladite procession en ladite Esglie des dames religieuses et illec dire grande messe tout ainsy ny plus ny moins qu'a esté déjà par cy devant usité sans changements quelconques »⁶³.

⁶¹ Mark Bailey et John Hatcher (eds.), *Town and countryside in the age of the Black Death : essays in honour of John Hatcher*, Turnhout, Brepols, 2012, 472 p ; William G. Naphy et Andrew Spicer, *La peste noire, 1345-1730 : grandes peurs et épidémies*, traduit par Arlette Sancery, Paris, Éd. Autrement, 2003, 187 p.

⁶² J. Rossiaud, « Processions de l'Ascension et paysage religieux à Lyon à l'aube des Temps Modernes », art cit, p. 74 ; concernant les Rogations, voir J. Rime, « Les rogations, la terre et le territoire : la paroisse dans son extension », art cit.

⁶³ ACEL, « Accord entre le clergé et le conseil pour un chant contre la peste », 10 novembre 1673, pap. XVII-68.

La pratique, ancrée dans une tradition ancienne⁶⁴, change au fond assez peu et, malgré les troubles de la Réforme, est conforme aux habitudes et aux besoins des habitants d'une petite cité comme Estavayer. Avec le temps, les communautés multiplient les lieux et les monuments protecteurs, ce qui transforme le paysage par un enrichissement de lieux sacrés, de lieux de mémoire et de dévotion – en particulier avec la création ou l'arrivée de confréries ou d'ordres religieux⁶⁵. D'autres pratiques rituelles catholiques viennent renforcer le rituel processionnel et participent de la construction et de l'affirmation de l'identité confessionnelle en s'appuyant les unes aux autres : les sacrements, les services hebdomadaires, les messes régulières, les prières, les fêtes liturgiques qui sont, d'après Marc Forster, autant de preuves d'enthousiasme de la population face aux initiatives du clergé local et de confréries récentes, telles que la confrérie du Rosaire⁶⁶. L'espace ainsi produit est celui d'un ensemble de rituels qui se répondent les uns aux autres et qui définissent une communauté dans une catholicité réaffirmée et spatiale, au niveau local, par la communauté, le clergé et les magistrats des bourgs et villages. Il s'agit bien d'une mise en place d'une synergie locale autour de la gestion du culte et des rituels, avec un dialogue constant sur les manifestations du religieux, entre le Conseil et le clergé. La ville de Fribourg ne participe pas à ces négociations : il s'agit de situations micro locales qui ne nécessitent pas son intervention et qui font partie de cette marge de manœuvre laissée aux communes sujettes.

2.1.3 Symboles

La procession, en reliant des points d'un itinéraire sur un plan horizontal, s'approprie l'espace en le traversant, en le parcourant. En contre-point, on observe des appropriations d'espace qui semblent uniquement ponctuelles, dans l'espace et dans le temps, comme l'érection d'une croix ou d'une statue, mais qui agissent en fait en tant qu'éléments de

⁶⁴ C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit., p. 65 qui note que « l'impossibilité de prouver qu'il fut un temps où [l'usage] n'existait pas suffit à en faire un droit ».

⁶⁵ J. Rossiaud, « Processions de l'Ascension et paysage religieux à Lyon à l'aube des Temps Modernes », art cit, p. 75.

⁶⁶ M.R. Forster, *Catholic revival in the age of the baroque*, op. cit., p. 106 ; Olivier Taxi parle même de « vitalité religieuse », en référence au nombre croissant de vocations cléricales, au succès du culte du Saint-Sacrement, à la densification des réseaux de confréries : Olivier Taxi, « La vitalité religieuse du Gévaudan catholique au Siècle des Lumières : le témoignage du paysage sacré de l'archiprêtre de Saugues » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 247-261.

repère, marquant une possession élargie, car au centre d'un territoire revendiqué par une autorité civile ou religieuse. Pourquoi ces points de repère sont-ils fondamentaux dans l'appropriation de l'espace et de la construction d'une identité confessionnelle ?

Il ne s'agit pas de s'intéresser uniquement à l'extension horizontale de l'appartenance confessionnelle, comme cela est le cas pour une procession qui parcourt un territoire et crée ainsi un espace confessionnalisé le temps du rituel. L'extension est en effet également verticale et l'érection de monuments est essentielle car elle est visuelle. Ainsi, planter une croix, construire une statue, entourer de murs le cimetière, ce n'est pas seulement implanter un signe ostentatoire et confessionnel, mais c'est aussi s'approprier un espace. D'un espace *a priori* plan, en deux dimensions, on passe à trois dimensions, car la croix est plus qu'un objet planté à un endroit précis, c'est un symbole dont la portée symbolique va au-delà de sa présence physique ; en témoignent les cérémonies d'érection de croix, permettant de démontrer le sens profond de l'identité communautaire et illustrant également la ferveur dévotionnelle⁶⁷. Ainsi, de façon à première vue ponctuelle, un point de repère unique, statique, fixe, élargit sa définition symbolique et religieuse à tout l'espace alentour et souligne la possession d'une autorité, civile ou religieuse, et locale, de ce même espace.

Le Conseil de la ville d'Estavayer décide en 1595 d'ajouter une croix au clocher de l'église Saint-Laurent, donnant au paysage confessionnel du bourg une recharge symbolique forte⁶⁸. Un autre cas, assez rare, voit un individu se présenter devant le Conseil pour des questions liées à ces problèmes d'appropriation physique et monumentale de l'espace. En effet, durant la seconde moitié du XVII^e siècle, les autorités d'Estavayer décident de construire un nouveau cimetière en dehors de la ville, pour y enterrer en premier lieu les victimes de la peste. Le cimetière d'Outre-Pont, ouvert, jouxte la propriété d'un certain François Devevey qui offre « de le fermer de murs de l haulteur dung homme a ses frais, et mission et y faire ung portail avecque la serrure et deux clefs lesquelles seront mises entre les mains des hospitaliers, [...] demande la jouissance perpetuelle du fond dudit cimitiere, sans aucung empeschement aux enterrements qui sy devront faire ». La requête est accordée « en tant qu'il permettra dy enterrer en tout temps, tant hors de contagion quaultrement, fesant a redifier ledit mur [...] en suite de sa

⁶⁷ K.P. Luria, *Territories of grace*, op. cit., p. 71.

⁶⁸ ACEL Manuel du Conseil d'Estavayer, 11 juin 1595, f° 26v.

representation, sauf qu'il ny pourra planter aulcun arbre et y laisserat perpetuellement la croix, et de ce que luy en donneraton acte et ung aultre que lon mette aux archives et maintendrat aussi perpetuellement lesdittes murailles »⁶⁹. Ainsi, la famille Devevey, à la condition de pas déroger au droit à la sépulture, institue, en 1660, une sorte de contrat avec le Conseil de la ville d'Estavayer concernant le cimetière, lieu sacré⁷⁰, espérant sans doute s'assurer à lui et à sa famille un lieu de sépulture ou, plus pragmatique, voulant mettre une barrière avec les victimes de la peste. Les règles sont clairement établies, car rien ne doit empêcher le repos des âmes, tout doit être fait pour éviter la profanation du lieu. L'importance de la pérennité de la croix peut ici être rappelée : elle doit rester plantée à son emplacement pour servir de symbole.

La sacralité du cimetière se trouve renforcée par la présence des murailles, par l'érection d'une croix⁷¹, par les interdits liés à la plantation d'arbres. On le sait, les cimetières étaient des lieux ouverts et avaient d'autres fonctions, plus profanes, jusqu'au XVII^e siècle au moins. Les activités les plus diverses y avaient cours : marchés, pâtures, foires, discours, danses, promenades, jeux, voire prostitution⁷². Au centre de la vie paroissiale, car directement attenant à l'église, le cimetière était un lieu de vie. Devant l'augmentation de la population de certaines cités et l'impossibilité d'agrandir l'espace autour des églises, certains cimetières sont déplacés en dehors des murs de la ville dès le XV^e siècle⁷³, non sans appréhension de la part des catholiques qui, rapidement, identifient cimetières *extra muros* et Réforme⁷⁴. Leur fermeture constitue une nouvelle étape dans le phénomène de sacralisation des lieux saints, dans l'isolement de ceux-ci par rapport aux lieux profanes. Faisant écho à la désacralisation des cimetières par les protestants qui les ferment, non pour valoriser les morts mais bien au contraire pour les éloigner

⁶⁹ ACEL Manuel du Conseil d'Estavayer, 27 avril 1660. L'acte complet de l'accord de la requête se trouve sous forme d'un parchemin (ACEL, Par. XVII-3).

⁷⁰ Michel Lauwers, *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005, 393 p.

⁷¹ B. Restif, *La révolution des paroisses*, op. cit., p. 65.

⁷² K.P. Luria, *Territories of grace*, op. cit., p. 70-71 ; Daniel Ligou, « L'Évolution des cimetières », *Archives des sciences sociales des religions*, 1975, vol. 39, n° 1, p. 64-65.

⁷³ Craig Koslofsky, *The Reformation of the dead : death and ritual in early modern Germany, 1450-1700*, Basingstoke, Palgrave, 2000, p. 3 ; Sarah Pflug, « Réforme et transformation du paysage urbain dans le Pays de Vaud », *Chrétiens et sociétés*, 2015, n° 22, p. 26 et ss.

⁷⁴ Naïma Ghermani, « Les conflits confessionnels autour des espaces urbains dans l'empire au XVI^e siècle » dans *Les affrontements religieux en Europe (1500-1650)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne (PUPS), 2009, p. 170.

définitivement du monde des vivants et leur refuser un statut sacré⁷⁵, la construction de murailles autour d'un cimetière catholique a pour but de réévaluer la sacralité des défunts et la place qui leur est accordée. Celle-ci est certes hors de la ville, détachée des lieux de culte, séparée de l'église paroissiale, isolée et emmurée, mais dans un objectif d'évitement de nouvelles souillures d'une part et de consécration du cimetière comme lieu de respect des morts dans l'attente de la résurrection de l'autre. Bien loin d'un objectif de relégation ou d'une mise à l'écart, la redéfinition de la place des morts pose de nouvelles questions concernant la frontière à instaurer entre les vivants et les défunts, et entre catholiques et protestants⁷⁶. Dans ce cas, comme pour le contrat signé avec Devevey, le cimetière et les symboles liés à ce lieu – croix et murs en particulier – participent d'une nouvelle affirmation de la sacralité de certains espaces.

Un dernier exemple tiré du bailliage d'Orbe et raconté par Pierrefleur permet de saisir l'importance du symbole de la croix pour les catholiques et la diffusion dans l'espace de cette symbolique. Ce dernier s'offusque du manque de respect des réformés envers différentes croix : « Le jeudi suivant furent dérochés par les luthériens deux croix de pierre, dont l'une était sur le cemetière de Saint-Germain, fort belle et qui avait été de grand costange [coût] à faire, l'autre qui n'était pas guère moindre et non guère distante de la porte de la ville, en une croisée de chemin tendant pour aller aux Clées et l'autre chemin pour aller à Rances »⁷⁷. Les destructions se poursuivent, car à nouveau, « environ des jours, le dit Hollard mit par terre une belle croix de pierre et la brisa ; la dite croix était près de la grange de Larquan, tendant le chemin contre Arnex »⁷⁸. La croix est en effet loin d'être un objet neutre. Elle implique et commande à la population vénération, sous forme de prière ou du signe de la croix⁷⁹ ; la croix, et les rituels qui y sont liés, renforcent ainsi la piété individuelle. En outre, elle sert d'intermédiaire à un message dévotionnel, à une piété accessible à tous, quel que soit l'âge, la classe, le genre⁸⁰ :

⁷⁵ Eamon Duffy, *The stripping of the altars : traditional religion in England, c.1400-c.1580*, 2nd ed., New Haven, London, Yale University Press, 2005, p. 475 ; N. Ghermani, « Les conflits confessionnels autour des espaces urbains dans l'empire au XVI^e siècle », art cit, p. 168-169.

⁷⁶ Keith Phillip Luria, « Separated by Death ? Burials, Cemeteries, and Confessional Boundaries in Seventeenth-Century France », *French Historical Studies*, 2001, vol. 24, n° 2, p. 185-222 et voir chapitre 7 ci-après.

⁷⁷ *Mémoires de Pierrefleur*, op. cit., p. 31.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁹ S. Laqua-O'Donnell, « Catholic Piety and Community », art cit, p. 827.

⁸⁰ S. Evangelisti, « Material Culture », art cit, p. 414-415.

reconnaissables et universelles, les croix matérialisent et enracinent la foi catholique, dans l'espace et dans l'esprit des fidèles. Tout comme les murs qui entourent les cimetières, les croix constituent donc autant de jalons qui délimitent un espace symbolique de catholicité en trois dimensions.

2.1.4 Paysage sonore

Lorsque l'on dit paysage sonore, l'on songe immédiatement aux cloches. Celles-ci résonnent encore régulièrement aujourd'hui, même si la charge sacrée s'en est amenuisée. Elles ont pourtant longtemps témoigné d'un autre rapport au temps et au sacré. Alain Corbin insiste bien sur le fait que l'environnement sonore a eu un rôle fondamental dans la construction des identités, individuelles et communautaires⁸¹. Les cloches servent autant à rythmer le calendrier, les jours, les heures des fidèles, à marquer les moments de prière et de dévotion – ce qu'Alphonse Dupront nommait le « temps cérémoniel »⁸² –, qu'à délimiter un territoire, protéger – lorsque la cloche sonne l'alarme – et défendre la foi, dans un espace sans limite matérielle. Les cloches régulent un espace-temps précis, sacré, défini, connu et reconnu par les paroissiens et par toute la communauté⁸³.

Au XVI^e siècle, le son, matérialisé par la présence des cloches et dématérialisé dans sa propagation⁸⁴, devient un signe confessionnel, voire un instrument d'intervention permettant de dicter aux paroissiens le rythme que doit suivre leur vie. La sonorisation participe donc de la sollicitation de tous les sens du paroissien pour créer son identité religieuse⁸⁵. On l'a vu avec l'inscription physique de la procession, à la vue des marqueurs confessionnels. Et l'ouïe n'est pas en reste : la création d'un paysage sonore est partie prenante de la conception d'une identité catholique. L'Église communique par la vue – les images, les reliques, les croix –, par l'odorat – à travers l'encens⁸⁶ – et de façon

⁸¹ Alain Corbin, *Les cloches de la terre : paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 13 et 98 et ss.

⁸² A. Dupront, *Du sacré*, op. cit., p. 530.

⁸³ Noel O'Reagan, « Music and the Counter-Reformation » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 338-339.

⁸⁴ Le son se propage sous forme d'onde et celle-ci est un champ, à savoir une zone de l'espace dont les propriétés sont modifiées et donc mesurables. Nous envisageons ici le son comme invisible à l'œil et n'intégrant donc pas une catégorie d'objet religieux matériel, comme le serait par exemple un encensoir.

⁸⁵ Ce que Bruno Restif appelle la « Magnificence et sollicitation des sens » : B. Restif, *La révolution des paroisses*, op. cit., p. 208-212.

⁸⁶ Dans le premier chapitre, intitulée « Defining the Holy : the Delineation of Sacred Space », les auteurs insistent sur l'odeur du divin, matérialisée par l'encens, qui doit être différente de celle du monde profane :

auditive, sonore, car les stimuli auditifs sont aussi importants que les visuels⁸⁷. Les sons relient la communauté dans sa totalité, car nul (ou presque) ne peut échapper au bruit des cloches, aux chants et à la musique⁸⁸.

La présence de clochers et de cloches est essentielle et mentionnée régulièrement dans les comptes de paroisse, des conseillers ou les procès-verbaux de conseils communaux. Les comptes du gouverneur d'Estavayer de 1524 relèvent l'achèvement de la construction du premier clocher de l'église paroissiale St-Laurent⁸⁹ : Alain Corbin rappelle que la cloche est « objet de fierté », témoignant également d'une forme de hiérarchie entre les paroisses par la puissance sonore de leurs cloches, et par extension de leurs églises⁹⁰. Cela explique que sur près de deux cents ans, ce sont des questions de fonte et de refonte de cloches, de réparations et d'autres frais qui jalonnent les documents d'archives et qui insistent sur la nécessité de posséder des cloches en bon état, servant par-là aussi bien des buts religieux que politiques, les deux étant étroitement liés. Leur mention dans le Manuel du Conseil et les comptes est, de ce point de vue-là, parfaitement éclairante. C'est d'ailleurs dans les comptes du gouverneur Rey en 1549 que l'on trouve la précision et l'injonction suivantes : les cloches doivent sonner le vendredi midi en l'honneur de la passion de Jésus Christ et non le jeudi soir après l'Angélus⁹¹. Le rôle des autorités locales en matière de paysage confessionnel est donc limpide : ce sont elles qui sont garantes du bon fonctionnement des cloches et des clochers. Le son des cloches est omniprésent dans la vie de la commune et de la paroisse, au niveau religieux comme politique, des magistrats et des paroissiens : il rassure, impose, rassemble et sert de repère identitaire et spatial. Les fonctions et les usages des cloches – qui sont loin d'être anecdotiques – ont en outre fait l'objet de réflexions théologiques comme dans le *Traité des cloches* de Jean-Baptiste Thiers (1636-1703), théologien, curé et abbé, publié à titre posthume. Dans cet ouvrage, Thiers explique que les cloches préservent les croyances des

Andrew Spicer et Sarah Hamilton (eds.), *Defining the holy : sacred space in medieval and early modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 7.

⁸⁷ N. O'Reagan, « Music and the Counter-Reformation », art cit, p. 337.

⁸⁸ Voir les études de Andrew Dell'Antonio, *Listening as spiritual practice in early modern Italy*, Berkeley, University of California Press, 2011, 218 p ; Alexander J. Fisher, *Music, Piety, and Propaganda : The Soundscape of Counter-Reformation Bavaria*, s.l., OUP USA, 2014, 385 p ; Jean-Pierre Gutton, *Bruits et sons dans notre histoire : essai sur la reconstitution du paysage sonore*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, 184 p.

⁸⁹ ACEL, Comptes du gouverneur Gonchon, 1524, mercredi avant l'Ascension.

⁹⁰ A. Corbin, *Les cloches de la terre*, op. cit., p. 79 et ss.

⁹¹ ACEL, Comptes du Gouverneur Rey, 1549.

superstitions ou encore qu'elles éloignent les démons, qui ont en horreur leur sonnerie⁹². Les problèmes soulevés par la possession de cloches en bon état de marche sont donc cruciaux, y compris dans la vie paroissiale de bourgs ruraux. Il semble parfois nécessaire de mettre en place un règlement interne à la sonnerie des cloches avec des applications locales. À Broc, les devoirs du nouveau curé sont recensés par un notaire dans un document officiel datant du 25 avril 1574 et dont une copie se trouve aux Archives de l'évêché. Ce document énumère les obligations du curé envers la paroisse, et « Premièrement de sonner les ave Maria du matin. Item plus de sonner tous les midy, Item plus de sonner les ave Maria du Soir, et generally de faire et rendre tous devoirs selon son pouvoir [...] »⁹³ ; demande émanant d'ailleurs directement des paroissiens de Broc. Les cloches servent à renforcer, sinon définir, la sphère du sacré : certaines heures, certaines pratiques, certains rituels nécessitent d'être clairement détachés – dans le temps comme dans l'espace – du monde profane et les cloches participent de cette définition du sacré, du temps et de l'espace sacrés⁹⁴. En 1661, c'est à Estavayer qu'un règlement sur la sonnerie des cloches apparaît pour la première fois ; celui-ci précise par exemple quelle cloche et de quelle manière elle doit être sonnée pour quelle fête, pour quelle procession, quel événement. Ainsi les nouveaux baptisés bénéficient du son de « toutes les cloches, hors des deux grandes ». Ce document est fait « par commandement mes honorables seigneurs du conseil », rédigé par le curé et cosigné par le seigneur Devevey⁹⁵. Ce sont les autorités qui contrôlent la sonnerie des cloches et ce rôle qu'endossent les magistrats renforce simultanément leur contrôle sur les pratiques et les affaires religieuses.

Cloches, musique et instruments accompagnent les processions, les pèlerinages, les prières, les enterrements, les mariages, les baptêmes, soit des moments-clés dans la vie du croyant. L'absence de sonorité est donc également révélatrice. En 1547, le gouverneur Servent fait défense d'utiliser des tambours ou d'autres instruments lors du cortège pour l'enterrement de Jean d'Estavayer ; l'interdiction est prolongée jusqu'après Pâques⁹⁶.

⁹² *Traité des Cloches, et de la sainteté de l'offrande du pain et du vin aux messes des morts, non confondu avec le pain et le vin qu'on offroit sur les Tombeaux. Par M. Jean-Baptiste Thiers*, A Paris, Chez Benoît Morin, 1781 voir surtout le chapitre VII qui liste les raisons pour lesquelles on sonne les cloches.

⁹³ Archives de l'évêché de Lausanne, Genève et Fribourg, archives paroissiales, Paroiss de Broc, Documents A', no 2, 25 avril 1574, copie de 1733.

⁹⁴ Andrew Spicer et Sarah Hamilton (eds.), *Defining the holy*, op. cit., chap. 1.

⁹⁵ ACEL, pap. XVII-116, 1661. Ce type de réglementation apparaît déjà de façon ponctuelle dans les sources, comme en 1575, lorsque le Conseil interdit de sonner la grande cloche pour quelque enterrement : ACEL, Manuel du Conseil d'Estavayer, 20 mai 1575, f° 22v-23.

⁹⁶ ACEL, Comptes du Gouverneur Servent, 11 février 1547, f° 14v-15r. Alain Corbin souligne d'ailleurs à ce propos que « le silence de la cloche est souffrance » : A. Corbin, *Les cloches de la terre*, op. cit., p. 81.

L'importance de la sonorité catholique se retrouve dans la pratique des chants religieux. La musicalité catholique est essentielle⁹⁷ et, dans le document recensant les devoirs et offices des clercs de Belfaux, le point 5 indique qu'ils « chanterons festes et dimanches tant à la grand Messe qu'au vespres et autres jours de processions »⁹⁸. Les chants et la musique en général servent autant à orner qu'à solenniser les offices. De plus, les chants de cantiques participent de l'enseignement religieux, en marquant les mémoires et en encourageant les dévotions⁹⁹, en permettant une expression de la foi différente, plus sensorielle, plus apprivoisée. C'est évidemment un outil pédagogique et didactique important dans l'édification des fidèles¹⁰⁰. Patrice Veit souligne enfin que « le cantique catholique n'a d'abord finalement d'autres choix que de combattre les hymnes protestants sur leur propre terrain » et insiste sur le rôle des jésuites dans l'édition de recueil de cantiques¹⁰¹. La catholicité se fait conquérante et utilise donc à cette fin tous les moyens à disposition : le chant et la musique en font évidemment partie. La proposition d'acheter un orgue pour l'église Saint-Laurent d'Estavayer en 1659¹⁰², sous l'impulsion du prêtre qui avait eu connaissance du fait que les autorités de Fribourg cherchaient à en vendre, marque un point culminant dans l'accession de la vie paroissiale à une religion musicalisée.

La musicalité marquée du catholicisme crée des confrontations, des désaccords, puisqu'elle révèle la profonde appartenance confessionnelle, le rattachement à une communauté de salut. Une femme de Fribourg, anciennement fervente catholique, puis luthérienne, décède en ayant, croit-on, abjuré les erreurs luthériennes. Mais selon Pierrefleur, les gens réalisent alors que « le tout était fait par fiction, 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

⁹⁷ Denise Launay, *La musique religieuse en France : du Concile de Trente à 1804*, Paris, Klincksieck, 1993, 583 p.

⁹⁸ Archives paroissiales de Belfaux dans DOCUMENTS, « Offices et devoirs des clercs », 14 mars 1701.

⁹⁹ Patrice Veit, « Le chant et la musique religieuse en Allemagne et en France : traditions et recherches » dans *Religion ou confession : un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 513.

¹⁰⁰ P. Burschel, « 'Schöne passionen'. Zur Konfessionalisierung des Leidens in der Frühen Neuzeit », art cit, p. 263-264.

¹⁰¹ P. Veit, « Le chant et la musique religieuse en Allemagne et en France : traditions et recherches », art cit, p. 529.

¹⁰² ACCEL, Manuel du conseil d'Estavayer, 3 juin 1659 repris dans le *Grand Livre de l'Histoire d'Estavayer-le-Lac*, vol. 1, p. 260.

se voulut confesser ni administrer »¹⁰³. Les volontés de la défunte ne furent pas respectées, puisque son frère « fit sonner toutes les cloches 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 septaine solennellement en l'église de Saint-Germain, où elle était enterrée, et y eut douze torches allumées »¹⁰⁴. Refusée par la défunte au moment de son décès et réinstaurée par son frère, la sonnerie des cloches révèle l'identité religieuse, l'attachement aux croyances et à certaines pratiques, et réintègre la brebis égarée au sein de la communauté. Elle n'est donc certainement pas anodine et indique que c'est de ces questions confessionnelles que naissent même certaines confrontations familiales.

Ces exemples, qui pourraient sembler à première vue anecdotiques, sont en fait représentatifs des enjeux qui ont lieu dans la perception d'un territoire et de son appartenance confessionnelle. L'identité religieuse n'est de loin pas qu'affaire de pratiques pieuses, privées, ou cantonnées au cadre de l'église, mais traverse tous les aspects du quotidien et du paysage.

Ce besoin et cette nécessité de marquages visuel et sonore font écho à la culture matérielle caractéristique de la Contre-Réforme et magnifiée au XVII^e siècle par l'art baroque¹⁰⁵. L'une des représentations les plus visibles et les plus explicites du nouveau catholicisme est en effet le mouvement baroque : « on connaît la sensualité propre au catholicisme baroque, qui s'exprime de façon évidente dans la vénération des saints (en particulier dans le cadre du culte marial), dans le plaisir des bâtisseurs, les processions, le théâtre religieux et bien d'autres moyens d'expression »¹⁰⁶. Notre-Dame du Scex en Valais, que l'on a mentionnée précédemment, est agencée sur ce modèle. Ajouté à l'élévation du lieu, le baroque est alors magnifié. Ainsi, l'expression baroque est un élément parmi d'autres qui tous soulignent l'émergence, l'éclosion de nouvelles manières de penser le monde, de s'y penser et dévoilent les stratégies mises en place pour produire un espace confessionnel et confessionnalisé. Les pratiques catholiques impliquent, par leur inscription éminemment communautaire, davantage de sons, de couleurs, de

¹⁰³ *Mémoires de Pierrefleur*, op. cit., p. 100.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ T. Johnson, *Magistrates, madonnas, and miracles*, op. cit., p. 10.

¹⁰⁶ K. von Greyerz, *Religion et culture*, op. cit., p. 69.

visibilité que les protestantes, qui s'opposent à l'ostentation et s'inscrivent au contraire dans une individualisation de la foi et du salut.

Il semble bien, à première vue, que la création et le renforcement d'une identité confessionnelle propre aux paroisses rurales se fassent sans heurt. Les habitants des petits bourgs entrent rarement en conflit avec leurs autorités locales ; ces différends, s'ils ont lieu, sont absents des archives ou portent sur des affaires économiques ou parcellaires. Les décisions prises par le Conseil de ville en matière de catholicité ne semblent pas rencontrer la désapprobation de la population, au moins d'après ce que les archives montrent. Lorsqu'il y a conflit, ceux-ci portent plutôt sur les rapports entre les membres de la communauté – pour des raisons économiques ou financières principalement –, ou la communauté et le clergé, voire avec le curé en particulier¹⁰⁷. Certains conflits proviennent enfin de la rupture confessionnelle au sein d'une communauté, comme dans le cas des bailliages communs. Après le passage du Plus à Orbe en 1554¹⁰⁸, la désolation semble grande parmi les citoyens catholiques qui se voient refuser et interdire leurs anciennes pratiques. Pierrefleur relate un événement marquant du calendrier catholique, celui de la célébration du saint patron de la ville, mais qui n'est pas du goût des protestants : « Et fut le tout en celle sorte jusques à trois heures après midi, que l'on voulut sonner solennellement vêpres, à cause de la solennité du patron [Saint-Germain] ; lors les dits seigneurs ambassadeurs de Berne allèrent vers les sonneurs et leur firent défense de non plus sonner, et aux prêtres leur fut défendu de chanter »¹⁰⁹. Le jour d'après, le 31 juillet 1554, jour de Saint-Germain, patron de la ville, l'interdiction de sonner les cloches, de chanter ou de fêter le saint est renouvelée. En tant que bailliage commun, la bourgade urbigène est soumise aux Bernois et à Fribourg qui ne peut imposer quoi que ce soit sans consulter Berne. Ainsi, les divisions ont lieu entre les membres d'une même communauté sur fond de tensions religieuses exacerbées par une domination biconfessionnelle mais où la Réforme a triomphé suite au Plus.

Ces désaccords tendent généralement – à part dans le cas particulier des bailliages communs justement – à se résoudre grâce à des compromis locaux, qui font fi de

¹⁰⁷ C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit., p. 50.

¹⁰⁸ Emmanuel-Stanislas Dupraz, *Introduction de la Réforme par le « Plus » dans le bailliage d'Orbe-Échallens*, Fribourg, Imprimerie Saint-Paul, 1916.

¹⁰⁹ *Mémoires de Pierrefleur*, op. cit., p. 211.

prescriptions plus générales et globales et parfois difficilement applicables aux situations locales, ainsi que nous l'avons vu pour les paroissiens de Broc qui font la demande expresse de voir noter les devoirs du curé. Un document similaire issu de la paroisse de Belfaux, s'intitulant « offices et charges des jurés de la paroisse de Belfaux », constitue un autre exemple de règlement interne et n'implique pas d'aval ou d'approbation de la part des autorités fribourgeoises. En effet, ce document de 1669, qui s'accompagne des obligations et des devoirs du maître de fabrique, actualise et définit des pratiques qui avaient coutume de longue date ou au contraire qui avaient été relativement oubliées et qu'il fallait donc mettre par écrit¹¹⁰. Pour autant, il ne s'agit pas clairement d'un conflit mais plus simplement d'une solution locale à de probables malentendus ou confusions quant au rôle et aux devoirs de certains membres du clergé et des laïcs.

Les espaces ainsi créés façonnent un paysage catholique dans lequel les acteurs éprouvent le besoin, la possibilité de montrer leur appartenance et leur identité religieuse et cela de façon plus forte, plus ostentatoire, plus symbolique, voire plus sonore. Ce qui semblait jusqu'alors normal est réinvesti de significations et de symboles : les nouveaux questionnements liés au territoire, à l'espace caractérisent le XVI^e siècle. On l'a dit, les bouleversements liés à la Réforme provoquent de profondes mutations dans l'appréciation de la sacralité des lieux, en perte pour les protestants et revalorisée chez les catholiques. Ainsi, l'espace joue un rôle encore plus important qu'auparavant dans cette construction d'une identité confessionnelle. Par ailleurs, la relation entre l'Église et les fidèles se caractérise par des compromis et de la coopération d'une part, mais également par des conflits et de la résistance de l'autre¹¹¹. La vitalité de la religion rurale, avec ce que cela implique – rituels, traditions et coutumes ancrés de longue date – explique l'autonomie des magistrats locaux dans la mise en place de mesures confessionnelles et confessionnalisées. La résistance à Fribourg – car il est probable qu'il y en ait eu – n'est jamais clairement illustrée, contrairement à la coopération, voire la soumission qui, elle, est explicite.

¹¹⁰ Archives paroissiales de Belfaux dans DOCUMENTS : « Offices et charges des jurés de la paroisse de Belfaux », 1669. L'un de ces devoirs consiste à prendre « soin des escripts de l'honorable paroisse et particulièrement de la lettre du St. Crucifix, qu'elle ne ce monstre a persone [...] et que tous les quatres jurer soyent presents, a teneur de leur sacrement ».

¹¹¹ M.R. Forster, *The Counter-Reformation in the villages*, op. cit., p. 6.

2.2 Contrôle, influence et soutien de Fribourg

Il s'agit de proposer une autre histoire, exigeant une autre approche : les sources, tirées d'archives paroissiales et communales, donnent peut-être l'impression de collecter des anecdotes, des cas minuscules, des faits anodins. Mais l'intérêt réside justement dans l'appréciation de cette prétendue pesanteur des sociétés traditionnelles, dans lesquelles on retrouve des habitudes, des déclinaisons multiples du vivre-ensemble, des rituels à première vue ancestraux, que les folkloristes du XIX^e siècle ont souvent célébrés comme éternels ou immuables¹¹². Ces sociétés rurales ont alors été décrites comme des villages immobiles, des sociétés structurées sur un principe communautaire, dans lequel l'individu compte peu, voire pas du tout¹¹³, et donc que cet aspect aurait été incompatible avec la Réforme, où l'accent est mis sur la subjectivité, l'intériorisation, l'appropriation personnelle. Pourtant, l'historien doit étudier ces sociétés rurales, ces cas particuliers de l'Ancienne Confédération qui reposent d'une part sur l'émiettement des structures du pouvoir et d'autre part sur des centres urbains qui ne sont jamais très éloignés les uns des autres, en rivalité, alliés, combourgeois, etc. Enfin, ces campagnes suisses ont été touchées au cours des XIV^e et XV^e siècles par un profond mouvement de communalisation et de renforcement des droits paysans et des communautés ; celles-ci se sont emparées de nouveaux pouvoirs, de nouvelles libertés, de nouvelles juridictions¹¹⁴.

L'influence de Fribourg sur ses sujets prouve qu'un certain contrôle, même lointain, même ponctuel, s'exerce. On peut formuler l'hypothèse suivante : ce contrôle s'exerce lorsque Fribourg se sent mise en danger, contestée dans son autorité, désavouée et se doit donc d'intervenir. En effet, les interventions des autorités fribourgeoises dans les affaires religieuses rurales se multiplient au cours du XVI^e siècle, se poursuivent au XVII^e siècle et démontrent une intervention intermittente mais régulière dans le domaine confessionnel de leurs sujets. Car la ville et les autorités de Fribourg, avec toutes les

¹¹² Dominique Julia, « À propos des sources écrites de la religion populaire : questions de méthode » dans *Réforme catholique, religion des prêtres et « foi des simples » : études d'anthropologie religieuse (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Genève, Librairie Droz, 2014, p. 78-82.

¹¹³ Dominique Iogna-Prat et Brigitte Bedos-Rezak, *L'individu au Moyen Âge : individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005, 380 p ; les auteurs soulignent le rôle essentiel du christianisme ecclésial dans la constitution du sujet moderne. Pour autant, la conception moderne de l'individu ne date, elle, que du XVII^e siècle avec les réflexions des philosophes tels que Descartes et Locke.

¹¹⁴ P. Blickle, *Gemeindereformation*, op. cit. ; B. Stettler, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert*, op. cit.

prérogatives acquises en matière d'affaires spirituelles, interviennent dans cette redéfinition et cette construction de la nouvelle catholicité. Une fidélité rigoureuse aux rites et pratiques de l'Église est alors imposée par les autorités civiles, par leurs actions qui répriment tout manquement envers le sacré, créant ainsi un espace sacralisé, unifié, où le salut de chacun est en jeu.

On observe également des situations dans lesquelles les magistrats fribourgeois sont appelés à l'aide, ce qui permet de montrer que des autorités locales ont certaines attentes vis-à-vis de Fribourg qui est alors reconnue comme autorité souveraine, mais se voit aussi sommée d'agir en tant que telle et de remplir ses devoirs envers ses sujets. Ces situations sont souvent de l'ordre de l'arbitrage.

2.2.1 Le contrôle souverain

Le contrôle des autorités urbaines s'exerce à plusieurs niveaux. Il peut être, de manière évidente, centré sur les pratiques religieuses : Fribourg s'érige en ville pontife, comme centre des décisions concernant les pratiques religieuses et leur bonne observation. Si ses décrets ne sont pas des bulles papales, ils sont irrévocables et doivent être appliqués sous peine de perdre la protection souveraine. Ensuite, de manière plus sous-jacente, Fribourg tente de régler les bonnes mœurs de ses sujets, impliquant d'observer un comportement qui correspond en tous points à la confession choisie. Ainsi, les autorités fribourgeoises ordonnent une cohérence confessionnelle au sein des foyers en interdisant à tous leurs sujets en 1598 l'emploi de serviteurs réformés. Le mesure permettrait également de surveiller et d'empêcher une invasion discrète des idées protestantes. Enfin, le pouvoir du canton s'étend même au-delà de sa juridiction territoriale : son pouvoir s'applique aussi aux alliances politiques et commerciales de ses communes sujettes. En exerçant son contrôle à toutes ces échelles (individu, communauté et Conseil de ville), Fribourg joue pleinement son rôle de souverain catholique.

Ainsi, malgré une autonomie régionale, due à un gouvernement local qui fonctionne, à une politique bien rodée, à des institutions communales en ordre, à des finances plutôt saines permettant d'embaucher des prédicateurs, mais aussi des paysans temporaires si

besoin¹¹⁵, bref, à un pouvoir relativement important pour une petite bourgade, Estavayer, comme d'autres communes, sont bien sujettes de Fribourg et ne peuvent donc ignorer les pouvoirs de leur souverain. Dans la vie quotidienne, ce pouvoir est plutôt absent, et surtout lointain, mais périodiquement, les magistrats de Fribourg rappellent leurs sujets à l'ordre ou font simplement passer des directives qui ont valeur de loi alors imposée à tous, sans discussion et sans exception. Contrairement à l'exemple de Spire développé par Marc Forster, les communes et paroisses rurales fribourgeoises ne sont pas complètement désengagées vis-à-vis de leur souverain. Cela explique alors que leur autonomie soit parfois limitée et que le pouvoir cantonal ait un droit de regard sur les activités, en particulier religieuses, de ses sujets. Il ne s'agit donc pas d'un pouvoir théorique sur des communes auto-administrées, indépendantes, et faisant face à une administration faible¹¹⁶. Au contraire, l'on sait que les autorités de Fribourg gardaient un œil sévère sur les pratiques confessionnelles en jeu sur son territoire. Nous n'avons pas affaire à une confessionnalisation par le haut à proprement parler puisque la mise au pas est fluctuante, déséquilibrée, conjoncturelle, aléatoire. Plus que de contrôle, il s'agit d'un encadrement, d'une surveillance épisodique afin d'entraîner dans sa compréhension de la catholicité les campagnes qui lui sont soumises. Bruno Restif remarque par ailleurs que la période est propice à la multiplication et au renforcement de réglementations, de la nécessité de dresser des inventaires, de diffuser des prescriptions sur les bonnes manières de faire¹¹⁷. En cela, le mouvement est conforme à la Réforme tridentine qui souhaite mettre au point des textes standardisés et contrôler la production écrite religieuse¹¹⁸. *A priori*, ce serait à l'évêque de vérifier et de contrôler le respect de ces règles, mais ce dernier étant lointain, ce sont les magistrats qui prennent en charge ce rôle. L'idée serait alors que les autorités de Fribourg sont détentrices de la vraie foi et qu'ainsi définie, exprimée en milieu urbain, il faudrait la diffuser et l'appliquer dans les campagnes. Ces régions, moins denses, peut-être moins structurées que la cité, moins encadrées par les institutions politiques et ecclésiastiques, manquent d'informations, de règlements. Ceux-ci ne leur sont pas spécifiques, dans la mesure où ces édits valent pour tout le territoire sujet, y compris la

¹¹⁵ Tous ces aspects expliquent, pour le cas de Spire, la résistance à une autorité extérieure : M.R. Forster, *The Counter-Reformation in the villages*, op. cit., p. 17.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ B. Restif, *La révolution des paroisses*, op. cit., p. 203.

¹¹⁸ Dominique Julia, « Lectures et contre-réforme » dans *Réforme catholique, religion des prêtres et « foi des simples » : études d'anthropologie religieuse (XVIe-XVIIIe siècles)*, Genève, Librairie Droz, 2014, p. 232-240.

ville, et qui ont valeur de rappel du statut des autorités de Fribourg et de leur rôle dans la conscience de la catholicité fribourgeoise. Dans cette mesure, et en se gardant bien de réhabiliter la thèse de la confessionnalisation, nous utiliserons le terme de « confessionnalisation » pour souligner le rôle de guide que s’octroie périodiquement le Conseil de la ville de Fribourg.

La surveillance des rituels confessionnels passe par des décrets, des mandements, des requêtes qui doivent être suivis et observés et qui conditionnent la bonne pratique de la religion catholique. Prenons un premier exemple : une requête de Fribourg envers ses sujets dans le but de défendre la religion catholique romaine ; ce document apparaît dans les Archives communales d’Estavayer et est daté du 11 octobre 1570. Ce type de texte amène plusieurs questions sur les façons dont les autorités souhaitent affirmer ou réaffirmer l’appartenance catholique, sur la bonne manière d’être catholique, sur la catholicité telle qu’elle était appréciée à ce moment. Car il est, entre autres, question de faire procession, c’est-à-dire, on l’a vu, de montrer ostensiblement l’appartenance catholique et de regrouper la communauté autour d’une pratique visible et spatiale. Ainsi l’on trouve dans le texte l’injonction suivante :

« [...] Nous avons advisé et ordonné que la septmaine prochaine se devront faire processions generalles en toutes nos parroisses aux lieux qui seront convenables sur ung jour de ladite septaimne qui sera choisi par le curé ou vicaire et que celui qui sera d’aage competent, principalement les maistres et maistresses d’hostel et doivent se reunnir et jeuner le mercredi, vendredi et samedi devotionnement et puis le dimanche apres ou le jour de Noel, sestant premierement decentement confesse [...] »¹¹⁹.

La lecture de ce document montre clairement que les autorités attendent de leurs fidèles qu’ils agissent pour répondre aux défis quotidiens que posent les antagonismes confessionnels. Précédant ce passage, le document mentionne les graves dangers d’une chrétienté « batue par guerre abjecte mortalité et par la tyrannie ». Face à ceux-ci, il faut donc agir, réagir, par des pratiques que les hommes et les femmes du XVI^e siècle connaissent bien, comme la procession. Mais ce sont les autorités qui expliquent quelles sont, selon elles, les bonnes manières de faire, quel jour, de quelle façon, dans quel ordre. Ces processions servent donc à marquer l’unité, le rassemblement, et pourraient

¹¹⁹ ACCEL, « Mandement religieux de Fribourg envers ses sujets pour la défense de la religion catholique romaine », 11 octobre 1570, papier XVI-43.

également être interprétées comme forme de provocation envers la Réforme ou comme pression sur les quelques indécis. La réponse à la révolution religieuse protestante est inédite : réaction à des enjeux plus vastes, ceux qui prennent en compte les nouvelles façons de penser l'espace urbain, la nature, la place de l'homme dans la nature. Ainsi la réplique n'est pas que judiciaire et ne s'exprime pas qu'en termes de répression. Il y a une justification judiciaire théologique mais surtout esthétique et symbolique : le défi est immense de réinventer une sacralité catholique, voire de réenchanter le monde¹²⁰. Ces pratiques visent ainsi à souder la communauté et à en exclure l'autre. En effet, Craig Koslofsky remarque que la multiplication des pratiques et des protecteurs contre l'hérésie prend des formes qui ressemblent aux mesures prises contre la peste : tout comme la maladie, la procession, ainsi que d'autres formes de marquage territorial, permettent de contrer la contagion et de conjurer l'hérésie¹²¹. C'est une nouvelle manière de dire que la communauté est un corps chrétien, rassemblé, soudé sur le chemin du salut¹²². Fribourg exhorte d'ailleurs Estavayer, en 1628 et 1638, à prendre des mesures contre la peste par des processions, par la pratique des bonnes œuvres et par la fermeture des portes de la ville¹²³, pratiques qui ne sont pas sans rappeler celles évoquées pour renforcer le sentiment d'appartenance catholique.

Il s'agit bien de mettre en place certaines pratiques, dont l'expérimentation se fait de façon lente et dans une forme de continuité par rapport à d'anciennes coutumes. Ces processions ne sont pas neuves, dans le sens où elles existaient déjà dans les pratiques communales, mais elles sont réinvesties d'une nouvelle sacralité, d'un nouveau devoir moral, spirituel, imposé par l'autorité souveraine. Elles sont réveillées, réactivées, réincarnées en périodes de troubles confessionnels. Il est donc nécessaire de garder à l'esprit la polysémie des processions¹²⁴ : elles sont à la foi confessionnalisées et non confessionnalisées, c'est-à-dire que l'idée de procession elle-même est non confessionnalisée, mais qu'elle est par la suite réinvestie par des autorités catholiques comme démonstration de catholicité. Selon les circonstances, les processions prennent une charge hautement symbolique, alors que certaines n'étaient, jusque-là, que rituels, pratiques, habitudes. Ce sont donc bien les autorités qui confessionnalisent cette pratique

¹²⁰ B. Maes, « Le réenchantement du monde au XVII^e siècle : les pèlerinages du père Laudun ou la reconstruction d'un paysage catholique », art cit.

¹²¹ C. Koslofsky, *The Reformation of the dead*, op. cit., p. 123.

¹²² C.S. Dixon, « Introduction : Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe », art cit, p. 14-15.

¹²³ ACEL, Manuel du Conseil d'Estavayer, 3 et 25 août 1628, f° 81r à 82v ; et 28 mai 1638.

¹²⁴ J. Chiffolleau, « Les processions parisiennes de 1412. Analyse d'un rituel flamboyant », art cit, p. 53.

en l'insérant dans un programme de défense du catholicisme. D'après Marc Venard, les autorités reconnaissent justement le rôle prépondérant de certaines pratiques, comme la procession, dans la pratique religieuse dite populaire, celle des « simples gens » : elles s'emploient donc à « canaliser » cet engouement « pour [le] faire servir à victoire de l'Église romaine »¹²⁵. Le nouveau rôle attribué par les magistrats à ces pratiques est essentiel et participe d'une redéfinition, temporaire, de l'espace sacré et de la communauté, et représente par ailleurs un moyen de contrôler des pratiques qui pourraient mener à des superstitions ou des rituels biaisés¹²⁶. La circulation, la mobilité des personnes et les pratiques religieuses associées à cette mobilité couvrent et délimitent un territoire, participent d'une cohérence spatiale, d'un investissement du paysage dans sa composante mobile. Ces processions impriment à la ville, aux villages, aux paroisses rurales, une aura confessionnelle, qui rassemble et regroupe les communautés autour d'une pratique à la fois exclusive – elle distingue les vrais croyants des « hérétiques » – et inclusive – elle rassemble autour de la foi, dans l'ostentation, toute la population catholique. La nécessité d'observer cette requête souligne la prédominance catholique et conquérante des magistrats fribourgeois.

Le devoir des autorités est aussi de veiller à éviter les débordements que pourraient causer des pratiques religieuses en désaccord avec les règles fixées par le concile de Trente. Il leur apparaît nécessaire de rétablir la distinction entre des pratiques locales, liées à certaines coutumes ou fêtes, mais non reconnues, et des pratiques confirmées par le magistère de l'Église. L'Église tridentine ne cesse de rappeler alors la valeur et l'importance à donner aux sacrements tels qu'ils sont définis par le Concile de Trente, aux miracles – mais uniquement ceux admis par une autorité ecclésiale – et aux cultes des saints – et pas n'importe lesquels¹²⁷. Ainsi, l'abus de certaines fêtes et de dévotions amène l'évêque de Lausanne à interdire au clergé staviacois certains rituels et certains saints, comme en 1694 : selon le Manuel du Conseil, l'interdiction porte sur la vénération excessive des saints que sont Sébastien et Roch ainsi que sur la présentation de Notre-Dame, mais elle n'empêche pas d'en faire l'office tant que ces fêtes ne sont chômées que

¹²⁵ M. Venard, « Piété populaire et confessionnalisation », art cit, p. 211.

¹²⁶ Sur les tentatives des autorités de contrôler les croyances et les pratiques dites populaires ou « superstitieuses », voir K.P. Luria, « “Popular Catholicism” and the Catholic Reformation », art cit.

¹²⁷ T. Johnson, « “Everyone Should Be Like the People” : Elite and Popular Religion and the Counter Reformation », art cit, p. 211.

par ceux qui le souhaitent sans y être obligés. Le Conseil et le curé désapprouvent cette interdiction et demandent le rétablissement des fêtes, qui leur est refusé¹²⁸. Des tensions existent donc entre pouvoir ecclésial et population, qui évoquent la distinction souvent faite entre religion des élites et religion populaire¹²⁹. Dans ce type de cas, les magistrats ne cherchent pas à négocier ou à accommoder la doctrine selon les coutumes et les traditions locales, bien au contraire puisqu'il s'agit d'imposer des règles de dévotion strictes¹³⁰, afin de rendre la frontière entre religion et superstition plus nette, sans confusion. Mais dans le cas présent, le Conseil s'unit avec la population contre cette interdiction et s'oppose à une élite ecclésiale, celle de l'évêché. Selon Keith P. Luria, certains saints sont méconnus des élites ou de la population urbaine, mais leur valeur, directement liée à leur identification avec une région rend leur culte populaire et difficile à abroger¹³¹. D'autres figures saintes, comme Anthony, protecteur du bétail et de l'agriculture, ou justement Sébastien et Roch, qui ont pour fonction de préserver les populations des maladies et de la peste, sont surtout répandues dans les campagnes et semblent bien indélogeables. La catholicité est en ce sens universelle et locale à la fois, car ces cultes sont adaptés à chaque région et font intervenir la notion de catholicisme spatial et d'identité catholique rurale.

Ainsi, ce sont des autorités externes à la vie locale qui régissent certaines dévotions et s'opposent à certaines supposées déviances de celles-ci. Les paroissiens, le clergé et le Conseil d'Estavayer doivent se soumettre à ces décisions qui viennent de hautes instances ecclésiales, malgré leur désaccord. Les pouvoirs politiques et ecclésiastiques coïncident donc dans la recherche de discipline de la part de leurs sujets¹³². Le diocèse de Lausanne et son évêque, par l'intermédiaire de Fribourg qui s'en fait temporairement le porte-parole, s'attaquent à quelques pratiques dévotionnelles des individus, des paroissiens, en

¹²⁸ ACEL, Manuel du Conseil d'Estavayer, 15 janvier 1694, f° 195-196.

¹²⁹ Dominique Julia préfère parler de dévotion populaire ou rurale plutôt que de religion populaire : Dominique Julia, « Discipline ecclésiastique et culture paysanne aux XVIIe et XVIIIe siècles » dans *Réforme catholique, religion des prêtres et « foi des simples » : études d'anthropologie religieuse (XVIe-XVIIIe siècles)*, Genève, Librairie Droz, 2014, p. 283 et 303.

¹³⁰ Trevor Johnson insiste sur le fait que l'hégémonie des élites n'est pas inévitable mais qu'on ne peut pourtant pas parler de « négociation », dans le sens d'un dialogue entre centre et périphérie, dans le cas de certaines pratiques ou croyances : T. Johnson, « "Everyone Should Be Like the People" : Elite and Popular Religion and the Counter Reformation », art cit, p. 208.

¹³¹ K.P. Luria, *Territories of grace*, op. cit., p. 95-115.

¹³² Ute Lotz-Heumann y voit les prémices de la naissance de l'état moderne où la possibilité de construire une identité territoriale, voire « nationale » repose sur une discipline sociale : U. Lotz-Heumann, « Confessionalization », art cit, p. 34-35.

interdisant certains rites, certaines fêtes, voire la vénération de certains saints, désapprouvés par l'Église tridentine¹³³. La surveillance des modes de vie et de la pratique religieuse de la part des autorités fribourgeoises et ecclésiastiques agit de telle sorte que la conduite des sujets doit être en tous points conforme à la nouvelle définition et construction de la catholicité. Ce qui explique que Fribourg interdise en 1598 l'emploi de serviteurs réformés dans ses territoires : en effet, le mandat du mois d'avril sur la question interdit d'avoir des domestiques ou des fermiers protestants, à moins que ceux-ci ne soient prêts à changer de confession. Le Manuel du Conseil d'Estavayer reprend les termes de cette interdiction qui précisent que

« [...] nous avons este contrainct adviser [...] que tous ceux soyent grangiers serviteurs ou autre fesant redsidence entre nous, qui ne voudroyent promettre [...] constance et fermeté en la religion catholique romaine, ou qui estant en doute de se voudroyent laisser instruire et catequiser [...] et faire serment selon la forme et profession de foy [...] que nous mesmes lavons juré, quiceux soient renvoyes et soy retirez bord de nos terres [...] »¹³⁴.

Les autorités de Fribourg explicitent clairement l'impossible coexistence entre catholiques et réformés dans les demeures et que ces derniers ne peuvent continuer de travailler sans se convertir à la foi catholique. Le cas échéant, ils sont reconduits à la frontière du territoire, ce qui rappelle les tentatives d'harmonisation confessionnelle de l'espace fribourgeois par les mesures d'exil imposées dès les années 1520¹³⁵. Les sujets sont avertis de la mise en vigueur de cette réglementation et doivent bien entendu y souscrire et s'y conformer, sous peine de châtement, ainsi que le laissent entendre les magistrats de Fribourg au début dudit mandement.

Le canton de Fribourg étend son contrôle sur tous les aspects de la vie de ses sujets : que cela soit au niveau des pratiques religieuses qui doivent être en conformité avec l'acceptation du nouveau catholicisme – tel qu'il est défendu et convoqué au sein même de la ville de Fribourg – ou qu'il s'agisse d'imposer une unicité confessionnelle parmi la population, les bourgeois, les artisans, en évitant toute intrusion du protestantisme par le

¹³³ Rappelons que le concile de Trente se penche sur la vénération des saints, des reliques et des images dans la session XXV de 1563, qui aboutit aux « Décrets sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints, et sur les saintes images » : G. Alberigo et al. (eds.), *Les conciles oecuméniques. T. 2, 2, Les décrets. Trente à Vatican II, op. cit.*

¹³⁴ ACEL, Manuel du Conseil d'Estavayer, avril 1598, f° 52v-53.

¹³⁵ Voir chapitre 3 et les articles de L. Waeber, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », art cit.

biais de serviteurs réformés, les autorités fribourgeoises exercent leur pouvoir de référence confessionnelle avec zèle et sérieux. La confessionnalisation passe par des règles établies, ce qui encourage une forme de « rationalisation bureaucratique » dans la définition de la confession, rationalisation qui se retrouverait dans le catholicisme comme dans le protestantisme selon Ute Lotz-Heumann¹³⁶.

Il semble même que Fribourg élargisse son pouvoir, en l'exerçant au niveau des relations locales, entre communes, en intervenant dans les affaires politiques de ses communes sujettes. Un exemple parlant permettant d'illustrer cet aspect nous est fourni par le renouvellement de l'alliance entre Grandson et Estavayer, interdite par leurs souverains respectifs : en effet, Grandson est un bailliage commun entre Fribourg et Berne créé dans la seconde moitié du XV^e siècle. Suite au Plus voté en 1554, la commune devient protestante et est administrée par Berne. En 1666, Grandson initie le renouvellement de la combourgeoisie avec Estavayer¹³⁷ en s'adressant aux « nobles, sages, prudents et vertueux seigneurs, les Advoyers, Conseillers, Gouverneurs et Banderets de la ville d'Estavayé », et en se définissant en tant que « combourgeois »¹³⁸. Dans ce document, il est fait mention d'une « bonne amitié » qui perdure depuis longtemps, raison pour laquelle les conseillers de Grandson attendent une « favorable réponse » d'Estavayer. Une première chose à remarquer : dans les missives échangées entre Grandson et Estavayer apparaissent deux dates. En effet, la deuxième lettre envoyée par Grandson est datée du 12 et du 22 août 1666. S'agit-il de la différence due à l'introduction du calendrier grégorien dans certaines régions, refusée par les cantons protestants parce qu'initée par Rome et que nous aborderons dans un prochain chapitre ? Dans cette lettre, Grandson informe Estavayer des réserves émises par les cantons de Berne et Fribourg face à ce renouvellement de combourgeoisie : « Ainsi c'est avecq nostre desplaisir que [...] de telle action de bienveillance reciproque, nous ne pouvons contrevenir au bon vouloir de leurs Exc de Berne »¹³⁹. Les autorités de Berne, ayant eu connaissance de ces tractations, écrivent simultanément à celles de Fribourg : « cette

¹³⁶ U. Lotz-Heumann, « Confessionalization », art cit, p. 35 et ss.

¹³⁷ Une première combourgeoisie entre Grandson et Estavayer est attestée à la fin du XVe siècle (vers 1475), mais nous n'avons trouvé aucune source qui mentionne un renouvellement avant celui-ci. Par ailleurs, les raisons de ce renouvellement nous échappent car il ne se trouve pas, dans la correspondance, d'autres explications qu'un « nécessaire » rappel d'une vieille amitié.

¹³⁸ ACEL, Missive du 18 juin 1666 de Grandson à Estavayer, papier XVII-125a.,

¹³⁹ ACEL, Lettre du 12-22 août 1666 de Grandson à Estavayer, papier XVII-126b.

affaire nous semble pas peu étrange, d'autant que telles et semblables rénovations de combourgeoisie [...] sont par exprès défendues aux sujets de même que semblables entreprises ne visent que d'engendrer une très grande altération et infraction des droits des souverainetés et là-dessus plusieurs mauvaises et pernicieuses conséquences s'en pourraient engendrer »¹⁴⁰. Ce à quoi Fribourg répond par l'affirmative et interdit donc la ratification d'un traité de combourgeoisie entre sa ville sujette et Grandson¹⁴¹. Cette interdiction court pendant plus d'une dizaine d'années puis, les tensions s'étant visiblement apaisées, la combourgeoisie est signée entre Grandson et Estavayer en 1683¹⁴².

Les magistrats de Fribourg surveillent certaines des relations diplomatiques de leurs sujets et agissent visiblement dans l'espace par ce contrôle-là. Le rapprochement des deux villes ne semble ainsi pas souhaitable et Fribourg, en tant que souverain, fait opposition. Ce type d'intervention montre que les liens de voisinage des communes rurales, éloignées des centres urbains sont surveillés et contrôlés par les autorités qui marquent ainsi leur pouvoir dans les affaires politiques, économiques voire diplomatiques de leurs bourgs sujets. Tant que ces rapprochements, comme nous le verrons par la suite, n'ont pas de conséquence sur le respect des frontières confessionnelles, Fribourg s'abstient de toute intervention. Mais lorsque les combourgeoisies leur déplaisent, les magistrats s'imposent et dictent la conduite à avoir, par un encadrement des pratiques et de la politique. La création de liens entre les territoires n'est donc pas encouragée. L'autonomisation, politique et économique, des périphéries est contrôlée, voire interdite, par les centres et ce, sans considération religieuse. Il s'agit en fait de la délimitation stricte d'un espace de souveraineté, de Fribourg ou de Berne, sur un espace aux marges.

Les amitiés des sujets avec d'autres territoires, en particulier ceux de l'autre confession, sont donc observées de près. On le remarque aussi lors de certains événements, tels que les jours chômés, les fêtes patronales et les vogues villageoises. Ces dernières jouent en effet un rôle essentiel dans l'appartenance religieuse et dans l'appropriation confessionnelle du territoire. Elles sont difficiles à déraciner car elles font

¹⁴⁰ Reproduit dans les *Annales d'Estavayer*, d'après le manuscrit de D. Jac. Philippe Grangier, Chanoine d'Estavayer (1743-1817), éditées par E. Grangier, rédigées et annotées par l'abbé F. Brülhart, op. cit., p. 496.

¹⁴¹ ACEL, Manuel du Conseil d'Estavayer, 18 et 20 juin 1666, f° 61-62.

¹⁴² ACEL, Lettre de combourgeoisie avec Grandson du 24 septembre 1683, papier XVII-245.

partie intégrante de la vie villageoise et sont même parfois nécessaires à la vie économique de certains bourgs, car elles occasionnent des possibilités de marchés, de foires qui sont, en temps normaux, interdits lors de jours fériés¹⁴³. De plus, les fêtes sont des lieux de rendez-vous des communautés, des moments de partage et de renforcement de l'identité¹⁴⁴. Les saints protecteurs ou les saints patrons sont mis en avant, choisis, revalorisés, voire repensés, pour représenter les villes ou les villages et leur offrir protection. En effet, la Saint Laurent à Estavayer est un jour chômé, fêté, marqué par des jeux, des danses, des tirs à l'arquebuse et des concours, des banquets, et parfois même par la présence des seigneurs de Fribourg, comme en août 1537¹⁴⁵. La présence des magistrats urbains pourrait-elle être perçue comme une forme de supervision ? Comme un contrôle du souverain sur ses sujets ? Nous l'avons vu, Fribourg souhaite encadrer et contrôler certaines pratiques qui semblent trop indépendantes et trop libres. L'encadrement des fêtes chômées et patronales, des « vogues », voire leur interdiction dans certains cas, participe du processus de contrôle et d'épuration de pratiques anciennes, dans lesquelles les institutions ecclésiastiques et civiles y voient une excuse pour encourager la mixité entre les deux sexes, les banquets, et l'oisiveté, mère de tous les vices¹⁴⁶. Ainsi la présence des magistrats viendrait amplifier ce discours et y transposer la légitimité de leur pouvoir et de leur implication dans les affaires spirituelles. L'on sait également que les autorités redoutent aussi ces rassemblements comme autant de prétextes aux rixes¹⁴⁷. Mais dans le cadre staviacois, lors de la fête patronale de 1559¹⁴⁸, ce sont des voisins, et amis, venant de Neuchâtel, Yverdon, Payerne, Romont, Avenches et Cudrefin, majoritairement réformés, qui sont invités et accueillis par le Conseil d'Estavayer. Malgré des relations de bon voisinage, ces hôtes pourraient potentiellement constituer un danger pour la foi. En plus de manifester leur pouvoir et rappeler leur position hégémonique, on peut émettre l'hypothèse qu'outre le fait que Fribourg en tant que souverain est forcément invitée, sa

¹⁴³ Nicole El Hajjé-Kervéan, « Une réforme du calendrier liturgique : l'exemple des fêtes chômées dans le diocèse de Lyon (vers 1650-1878) », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 1987, vol. 94, n° 4, p. 389-405.

¹⁴⁴ K.P. Luria, *Territories of grace*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁴⁵ ACEL, Comptes du Gouverneur Servent, 10 août 1537.

¹⁴⁶ K.P. Luria, *Territories of grace*, *op. cit.*, p. 42-43 ; K.P. Luria, « "Popular Catholicism" and the Catholic Reformation », *art cit.*, p. 116.

¹⁴⁷ N. El Hajjé-Kervéan, « Une réforme du calendrier liturgique : l'exemple des fêtes chômées dans le diocèse de Lyon (vers 1650-1878) », *art cit.*, p. 298-299.

¹⁴⁸ ACEL, Comptes du Gouverneur Gallamel, 10 août 1559, f° 26r.

présence serait celle d'une supervision, afin de vérifier que les invités ne profitent pas des festivités pour propager les idées réformatrices.

Les autorités fribourgeoises exercent donc leur contrôle et leur pouvoir à toutes les échelles, que cela soit au niveau des individus et de l'observance des bonnes pratiques du catholicisme, à celui des communautés, en interdisant l'emploi de serviteurs réformés. Enfin, leur pouvoir s'applique également aux échanges et aux alliances entre leurs communes sujettes, représentées par les conseils de ville et magistrats locaux, et d'autres acteurs extérieurs. Il est clair que leurs Excellences rappellent ainsi le rôle de souverain de Fribourg, de souverain catholique qui plus est, et de la loyauté totale qui leur est due.

2.2.2 Arbitrage

Mais si les territoires sujets sont contraints de se plier aux injonctions de leur souverain, ils n'en exigent pas moins de Fribourg qu'elle remplisse ses devoirs envers eux. C'est particulièrement le cas d'une commune comme Estavayer, qui s'est placée elle-même sous la protection du canton, formule qui n'est pas sans importance. L'un des services que les sujets attendent est l'arbitrage en cas de conflit¹⁴⁹. La pratique de l'arbitrage est alors bien ancrée dans la tradition helvétique et ses modalités entre les cantons figurent en bonne place dans les pactes fédéraux, comme celui de 1291, et plus proche de notre étude le covenant de Stans. Les alliances prévoient un arbitrage par des cantons – par le terme de *Schiedsorte* – qui deviennent des médiateurs lorsque des conflits ou des différends apparaissent entre les alliés. Cette position d'arbitre permet de souder la Confédération en créant des liens entre cantons.

Un des premiers cas d'arbitrage causés par les tensions religieuses dans la Confédération est celui du Landeron, qui devient objet de discussion à la diète en cristallisant les antagonismes confessionnels durant la première moitié du XVI^e siècle¹⁵⁰. Le cas met en branle tout le fonctionnement politique de l'Ancienne Confédération, fait de compromis, d'alliés, de garanties et d'arbitrage. Pour protéger la foi catholique, il devient nécessaire, pour un petit territoire, de compter sur un protecteur puissant.

¹⁴⁹ Concernant les procédures d'arbitrage, voir Hans Conrad Peyer, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Unveränderter Nachdr., Zürich, Schulthess Polygraphischer Verlag, 1980, 160 p.

¹⁵⁰ Pierre-Olivier Lécho, *De l'intolérance au compromis : la gestion d'une coexistence confessionnelle : Le Landeron XVI^e-XVIII^e siècle*, Sierre, Éd. à la Carte, 2003.

Des pratiques semblables s'observent au sein des territoires sujets, où les communes et villages en appellent à leur souverain pour trancher les différends et obtenir justice. Les jurés de Belfaux se plaignent au début de l'année 1660 que des forains de Romont et d'Estavayer – tous sujets de Fribourg – viennent vendre des chandelles et des figures de cire en courant après les gens et commercent dans les cimetières. Les suppliques sont formulées ainsi :

« Magnifiques puissans et souverains Seigneurs, Vos tres humbles suiets, les Jurés de Belfaux ayant remarqué depuis peu la grande confusion qui arrive aud. lieu sur et environ les cemetieres par des forains de Romont et Estavayé et d'autres, qui viennent vendre des chandelles et figures de cire de petite valeur en courant devers des personnes aux autres avec non seulement grand scandale mais aussy a la perte et prejudices de leur Eglise et fabrique, et des enfans de ville, qui tiennent leur bancs formes sans courir apres les personnes qui ainsy pour eviter toutes pertes et confusion supplient tres humblement LL. EE. y vouloir paternellement pourveoir ainsy comme il en a esté usité cy devant et qu'il leur soit fait deffence de ne plus vendre, car mesme ils changent l'argent sur les autels qu'est une chose tres dangereuse, a que ceux de la ville tiennent aussy leurs bancs sans courir après les personnes. Tres humblement se recommandent [...] »¹⁵¹.

La crainte semble grande de voir ce « scandale » porter « prejudice » (peut-être plus financier que spirituel) à l'église, à la paroisse, aux paroissiens. L'importance prise par le cimetière dans la redéfinition des lieux sacrés exige de replacer les activités profanes dans un cadre qui leur convient. La gravité apparente de cette inquiétude exige une réponse et une réaction d'importance, qui aient valeur d'exemple, de loi et Fribourg peut offrir cette garantie. En effet, le souverain « paternel » est placé dans un rôle de médiateur entre les communes sujettes afin de faire cesser ces actions. L'appel aux magistrats fribourgeois est justifié par une tradition de protection, de décrets et de lois délimitant les prérogatives des uns et des autres et punissant les délits qui concernent la population sujette dans son ensemble. Ce rôle d'arbitre se concrétise ici par la publication d'un décret :

« Leurs Excellences du conseil privé de la ville et canton de fribourg ont accordé la tres humble requeste des suppliants voullant que tous forains se depostent de la vente des chandelles et figures susd. a la reserve touttefois des bourgeois de ceste ville, et que ceux

¹⁵¹ Archives paroissiales de Belfaux dans DOCUMENTS : « Suppliques », 1660. Toutes les citations suivantes proviennent de ce même document.

ou celles qu'y voudront exposer telles marchandises se tiennent en leur places, sans courrir apres les passans comme on cy devant fait surquoy lesdits jurés auront diligentes inspections affin que le Decret soit duement executé, fait le 19eme d'avril mil six cents soixante ».

La réponse de Fribourg – envoyée *a priori* dans les semaines qui suivent la réception des suppliques – témoigne d'une certaine efficacité du souverain qui endosse ici son rôle d'arbitre et de juge. La paix est imposée par en haut, par le magistrat donc les arbitrages ont valeur de loi¹⁵². Le recours au Conseil fribourgeois se justifie alors par la mise en danger de la paix par des cas limites, des situations qui viennent perturber le bon déroulement de fêtes, d'événements, de pratiques, et davantage lorsque ceux-ci sont d'ordre spirituel et devraient donc favoriser et consolider la foi catholique. Les magistrats doivent ainsi arbitrer entre diverses revendications : en effet, ils avaient été déjà sollicités à plusieurs reprises. En 1578 par exemple, à la requête des paroissiens de Belfaux, c'est au Conseil de Fribourg de nommer le prochain curé et de lui rappeler ses devoirs envers la paroisse. Les souverains indiquent que :

« nous avons établi, confirmons et établissons, par la presente, pour leur Curé, et Ministre de nostre Eglise parroissiale de Belfaulx, nommément Domp Christian [...] de Mattran, sa vie durant, et si long temps qu'il fera bien, et s'acquittera [...] de son devoir [...] aultrement faisant nous reservons de le pouvoir deposer et conferer les Benefices à un aultre plus capable sans toutesfois entendre ou vouldoir desroger aux Droits du venerable Clergé ou Chappitre de notre Eglise Collegiale de St Nicolas qui y pretend le droit pattronal »¹⁵³.

La présence de Fribourg comme arbitre est nécessaire pour régler des problèmes internes aux paroisses et les paroissiens souhaitent que la décision du souverain fasse autorité. Les questions relatives au clergé local ne peuvent être traitées de façon superficielle. Ce sont des enjeux de salut de la communauté entière qui sont concernés par les prévarications, par les places laissées vacantes, par une gestion peu convenable du clergé local et rural. Ainsi, la nouvelle catholicité se définit également par un encadrement nécessaire qui doit conférer au bourg rural une identité catholique claire.

¹⁵² P.-O. Léchoy distingue les paix imposées par un arbitre souverain des contrats locaux : P.-O. Léchoy, *De l'intolérance au compromis : la gestion d'une coexistence confessionnelle : Le Landeron XVIe-XVIIIe siècle*, op. cit., p. 48.

¹⁵³ Archives paroissiales de Belfaux dans DOCUMENTS : « Institution ou nomination du curé par le souverain », 15 avril 1578.

Les magistrats de Fribourg n'exercent pas un pouvoir uniforme et unilatéral sur leurs sujets. Les mailles du pouvoir leur laissent une marge de manœuvre, ce que l'on peut voir dans des situations où Fribourg est utilisée par les conseils communaux ou par les paroissiens eux-mêmes pour gérer des problèmes micro locaux qu'ils veulent voir régler rapidement et sans contestation possible.

Conclusion

C'est donc une emprise, un investissement et des actions multiformes que nous avons observés sur le paysage rural. Une cartographie de la prédication, si les sources permettent d'en dresser une, serait dans l'idéal un outil précieux pour prolonger, préciser et nuancer notre propos, et dans une certaine mesure de dépasser la difficulté de la disparité des territoires étudiés. Il n'en reste pas moins que deux façons, non catégorique et non exclusives, de penser l'identité confessionnelle – toutes deux laissant des traces dans le paysage – se démarquent : une catholicité montagnard, reposant sur un environnement propice à l'élaboration d'une appartenance territoriale catholique et l'autre influencée par sa situation rurale et par des politiques, locales et souveraines. Soit que l'espace s'y prête avec aisance, soit qu'il soit le résultat de décisions politiques concrètes, et le plus souvent les deux, le paysage est confessionnalisé, mis à profit pour témoigner de sa foi, illustrer le catholicisme et combattre, visiblement et dans l'espace, le protestantisme.

Le Pays du Valais, abordé brièvement, permet d'entrevoir la richesse d'une interprétation qui insiste sur les spécificités et l'importance de la topographie de montagne pour l'enracinement du sentiment catholique. Certes, cet aspect n'explique de loin pas à lui seul le refus de la Réforme et la conquête catholique du paysage, mais une fois cette donnée acquise, il permet de saisir l'exploitation de cet espace par les hommes et les femmes des XVI^e et XVII^e siècles pour affirmer leur appartenance religieuse.

À Fribourg, la dynamique est différente, notamment en raison de la topographie de plaine qui caractérise la région de la Broye, certes vallonnée mais dont les dénivelés ne peuvent être comparés au Valais et par sa composante rurale. Ainsi, cette situation permet de rendre compte de l'enracinement de la catholicité sur ce territoire. Elle découle

principalement de décisions politiques : autonomie d'une part, contrôle de l'autre, les paroisses construisent leur identité confessionnelle avec les autorités de Fribourg en observateurs éloignés. Ces paroisses rurales comme Estavayer, à l'instar du souverain, deviennent catholiques selon différentes configurations. Parfois, elle se distancient des magistrats fribourgeois lorsque les autorités locales ont les moyens de mettre en place une spatialité confessionnelle singularisée et directement liée aux réalités locales. Dans d'autres cas, elles doivent se soumettre aux autorités de Fribourg, lorsque ces dernières estiment que certaines affaires sont de leur ressort et dépendent de leur juridiction. Bastion catholique, la ville de Fribourg représente ainsi un modèle, par moment lointain mais néanmoins exemplaire. Ses autorités indiquent ainsi clairement la direction à suivre et les pratiques à observer pour mettre la campagne en accord avec la catholicité nouvelle. Enfin, les cas d'arbitrage démontrent bien, malgré leur lien discret mais existant avec les questions de confession spatiale, que le souverain est aussi appelé dans des cas de litiges locaux qui nécessitent l'intervention d'une instance supérieure. L'identité catholique se définit aussi par cette injonction faite aux magistrats urbains – garants de la foi – de prendre position et de régler des affaires rurales et locales, en particulier lorsque c'est la catholicité qui est en jeu.

On ne peut donc pas évoquer à l'encontre des images plus récentes une frontière établie et immuable entre ville et campagne. Les relations de sujétion et d'autorité construisent des espaces très liés et interdépendants. Cela n'empêche pas les frontières de se créer entre d'autres espaces où elles rejouent la fracture confessionnelle. Avec l'installation plus aboutie de la Réforme, nous pouvons nous demander si les différences confessionnelles entre les espaces instaurent des frontières vécues.

TROISIÈME PARTIE. DÉPASSER LES FRONTIÈRES ?

Chapitre 6. Une impression de rigidification des frontières : villes catholiques et villes protestantes de l'Ancienne Confédération

L'appropriation et le marquage du paysage participent à l'organisation des sociétés, à la configuration d'une cité, à la définition d'une identité. Le déchiffrement de la structuration du paysage, par les contemporains des XVI^e et XVII^e siècles, et par l'historien, donne une image particulière des espaces considérés. Deux choses nous intéressent donc ici : la première, ce sont les interventions humaines directes sur le paysage, qui introduisent des transformations d'un lieu pour le mettre en conformité avec les croyances religieuses. La seconde, c'est le regard porté sur ces lieux qui ont subi des modifications notables et remarquées par les observateurs, voyageurs et chroniqueurs. Ceux-ci prennent alors parfois la peine d'expliquer ces changements et d'en raconter l'histoire et l'historique. Il y a d'un côté le marquage du territoire, l'appropriation de ce dernier par les religions et les confessions en lutte, faisant du paysage un terrain de confrontation, de distinction. De l'autre, il y a la façon dont les contemporains voient le paysage, le comprennent et le perçoivent. Ces deux aspects nous importent car ils sont complémentaires et permettent de saisir tous les enjeux liés à la création d'un paysage urbain¹ spécifiquement catholique ou protestant.

Il est donc impossible d'aborder le paysage, comme on l'a vu pour Fribourg, sans l'un ou l'autre, et le paysage devient alors objet d'anthropologie religieuse, objet de récit. Ainsi, toute perception, toute description, même produites à des fins *a priori* neutres, sont soumises à un regard influencé par l'appartenance confessionnelle. Ces modifications sont à la fois un repoussoir pour la confession ennemie, et aussi surtout une manière pour chaque communauté de se représenter elle-même. La recharge symbolique des catholiques et la désacralisation prononcée des protestants visent ainsi le même objectif : faire de la cité un socle et un miroir de l'identité religieuse.

¹ D'après F. Chenet-Faugeras, le paysage urbain est inventé au XIX^e siècle seulement, tel qu'il est défini comme « le spectacle de la ville au quotidien, vu par le promeneur qui, sans hiérarchiser, prend en charge le réel non plus d'un regard circulaire et englobant dans une volonté de totalisation immédiate, mais au rythme de la marche, en intégrant le temps de sa perception », définition qui ne peut s'appliquer à notre sujet : F. Chenet-Faugeras, « L'invention du paysage urbain », art cit, p. 34.

La question implique, au-delà de l'exemple fribourgeois, de comprendre comment les différences entre un paysage catholique et un paysage protestant se creusent, quels antagonismes spatiaux apparaissent en lien avec la fracture confessionnelle qui vient séparer les fidèles, les opposer sur ce bien commun qu'est leur cité. Afin de poursuivre sur l'impulsion de Fribourg, nous commencerons par l'Église catholique romaine et son imaginaire. Puis, d'un paysage rechargé d'une sacralité nouvelle et repensée, nous basculerons au territoire fortement désacralisé que devient le paysage des cités réformées.

Ainsi, il n'y plus un seul paysage, mais une multitude de paysages qui se mettent en place aux XVI^e et XVII^e siècles : du point de vue religieux, il n'existe plus de paysage commun, neutre. Il s'agit alors d'approcher le marquage spatial, c'est-à-dire les manières de voir, de dire et de (faire) vivre un paysage, de le construire, et par là d'en faire le moyen d'être rassuré et de rassurer, de continuer – ou non – à faire d'un lieu un intermédiaire religieux, une mémoire du passé et de quel passé : celui de la continuité pour les catholiques, ou celui d'une rupture avec l'Église romaine mais dans une continuité avec les débuts du christianisme ? La question mérite alors d'être posée : qu'est-ce qui, aux yeux des contemporains, caractérisent un paysage spécifiquement catholique et un paysage protestant ?

1. Existe-t-il un paysage urbain spécifiquement catholique ?

Longtemps, la religion romaine a travaillé à marquer de sa présence les paysages et à délimiter un territoire² : elle a multiplié les signes visibles de son triomphe, de sa conquête des villes, puis des campagnes et des zones les plus inhospitalières, en érigeant églises³, chapelles, oratoires, calvaires, statues aux portes des villes ou croix sur les chemins et à la croisée de routes, délimitant ainsi des espaces protégés et soumis à l'autorité ecclésiale, des « aires sacrées » pour reprendre les mots de Florian Mazel⁴. On connaît la formule frappante de Raoul Glaber (985 – v. 1047), le moine chroniqueur des attentes millénaristes de l'an Mil :

² Sur la définition du territoire comme projection d'un pouvoir institutionnel, qui se dote de limites et l'organise de façon à le maîtriser ou le dominer, voir F. Mazel, *L'évêque et le territoire*, op. cit.

³ A propos de l'église comme composante matérielle et nécessaire du christianisme, voir Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Éd. du Seuil, 2006, 683 p.

⁴ F. Mazel, *L'évêque et le territoire*, op. cit., p. 287.

« Trois années n'étaient pas écoulées dans le millénaire que, à travers le monde entier, et plus particulièrement en Italie et en Gaule, on commença à reconstruire les églises, bien que pour la plus grande part celles qui existaient aient été bien construites et tout à fait convenables. Il semblait que chaque communauté chrétienne cherchait à surpasser les autres par la splendeur de ses constructions. C'était comme si le monde entier se libérait, rejetant le poids du passé et se revêtait d'un blanc manteau d'églises. Presque toutes les églises épiscopales et celles de monastères, dédiées aux divers saints, mais aussi les petits oratoires des villages étaient rebâtis mieux qu'avant par les fidèles »⁵.

Cette christianisation de longue haleine des territoires n'est pas seulement affaire de bâti et de bâtiments ; elle ne se résume pas à l'érection des églises de villages et des monuments religieux de l'espace urbain. Elle tire une grande part de son efficacité symbolique, liturgique et sociologique des multiples rites et rituels qui l'accompagnent : des consécration et bénédiction d'édifices, de lieux, d'objets comme les cloches, des cortèges, des pèlerinages à courte ou longue distance, des processions. Ces dernières constituent bel et bien un système « de représentation et de communication »⁶ selon Jacques Chiffolleau qui voit une évolution du rituel au XV^e siècle sous une nouvelle forme plus spectaculaire, plus esthétique, plus théâtrale et qui sort du cadre très fermé du clergé pour s'ouvrir à la population entière et par extension à toute la cité. En témoigne par exemple l'instauration des processions de la Fête-Dieu que nous avons évoquée. La christianisation des paysages est en cela bel et bien construction d'une nouvelle société, d'une société chrétienne, irriguée et organisée par ces innombrables marqueurs.

La fracture confessionnelle ne met évidemment pas fin à cet espace christianisé depuis des siècles ; elle ne renverse pas tout, y compris dans les territoires protestants, on le verra. Mais elle vient transformer les conditions et les enjeux de ce travail des chrétiens sur le monde qui les entoure et la manière dont ils le formulent et le conduisent. Car aux partisans de Rome, elle jette un double défi, d'une difficulté considérable : d'abord préserver cet héritage matériel catholique, cette présence manifeste de l'Église dans le monde, qui atteste de manière indiscutable de l'ancienneté de l'Église romaine, de sa longévité, de sa constance. Ces marqueurs jouent un rôle fondamental dans la

⁵ Raoul Glaber, *Histoires (texte trad. et présenté par Mathieu Arnoux)*, Turnhout, Brepols, 1996, liv. II, chap. 4.

⁶ J. Chiffolleau, « Les processions parisiennes de 1412. Analyse d'un rituel flamboyant », art cit, p. 40.

confrontation avec les jeunes Églises issues de la Réforme qui ne peuvent pas exciper d'une telle histoire. Second défi, combattre l'iconoclasme⁷. Et pour cela, il s'agit bien d'inventer et de promouvoir de nouvelles traces et de nouvelles manières de marquer religieusement le paysage car, par endroits, paraissent se mettre en place de véritables stratégies d'appropriation confessionnelle, dans l'idée que celle-ci ne soit plus chrétienne mais catholique ou protestante. Il faut donc se demander comment les partisans de l'Église catholique vont chercher à renouveler cette emprise sur le paysage, à l'utiliser comme nouvelle manière de se consolider, de s'isoler, de se protéger des menaces de la Réforme.

De ce point de vue-là, l'histoire de l'Ancienne Confédération est riche d'exemples : sa carte est morcelée et les nombreuses enclaves, les possessions complexes entrelacées multiplient les situations de confrontations, d'isolement, d'encerclement. Ces contraintes ont-elles entraîné le développement d'un paysage confessionnel catholique proprement helvétique ? On en suivra ici deux exemples, les villes de Lucerne et de Soleure, choisis justement pour leur complémentarité ainsi que pour leurs similitudes avec Fribourg, son paysage urbain et sa situation géographique (isolement confessionnel, voisins protestants limitrophes et / ou très proches). Nous nous demanderons si ces deux villes suivent le modèle établi avec Fribourg comme citadelle catholique, si elles présentent des variations de ce schéma ou si elles en développent un tout autre.

1.1 Soleure

Canton de la Confédération depuis 1481⁸, Soleure est demeurée fidèle à l'ancienne foi : l'échec de la Réforme⁹ constitue le point de départ d'un vigoureux processus de reconquête catholique et d'implantation de la Réforme catholique. Celle-ci est notamment marquée par le bannissement de tous les prédicants réformés, le suivi assidu de toute la

⁷ O. Christin, *Une révolution symbolique*, op. cit., p. 249-250.

⁸ Hellmut Gutzwiller, « Freiburg und Solothurn im Kampf um die Gleichstellung mit den VIII alten Orten, 1481-1512 » dans *Festschrift 500 Jahre Solothurn im Bund: Beiträge solothurnischer Juristen und Historiker*, Solothurn, Justiz-Departement des Kantons Solothurn, 1981, p. 478 ; voir également les tomes 2 et 3 de Bruno Amiet, *Solothurnische Geschichte*, Solothurn, Regierungsrat des Kantons Solothurn, 1952.

⁹ Markus Angst liste près de 12 raisons qui expliqueraient l'échec de la Réforme à Soleure. Parmi celles-ci, il mentionne les hésitations du gouvernement, le nombre peu élevé de protestants convaincus en ville, l'indécision des campagnes, l'absence d'une personnalité charismatique et fédératrice chez les protestants, l'importance de l'ambassade de France, etc. M. Angst, « Warum Solothurn nicht reformiert wurde ? », art cit.

population à la messe et à la confession, et finalement par l'arrivée des ordres issus de la Contre-Réforme impliquant une série de nouveautés urbaines : implantation de couvents, religieux circulant plus massivement et visiblement dans les rues en habits. Les Soleurois voient en effet s'établir en 1588 les capucins, dont le couvent est terminé en 1592, l'église dédiée à Marie consacrée en 1593¹⁰ et dont l'école ouvre en 1603. Ils devancent ainsi l'arrivée des franciscaines (1644) et les visitandines (1645), et enfin les jésuites, sur lesquels nous reviendrons. La situation de Soleure du point de vue institutionnel est complexe : le territoire du canton se répartit entre les diocèses de Bâle, de Lausanne et de Constance. La ville de Soleure concentre alors les principaux centres de la vie religieuse du canton par l'importance du chapitre collégial de Saint-Ours, établi à la fin du XII^e siècle et placé sous l'autorité du diocèse de Lausanne, et également par la présence des franciscains – installés depuis 1280. Détenant le patronage de nombreuses paroisses, les autorités soleuroises possédaient alors, de façon analogue à Fribourg, un contrôle certain sur les affaires spirituelles de la cité, phénomène accentué par l'éloignement de l'autorité ecclésiale – leur octroyant ainsi une plus grande marge de manœuvre dans la prise en charge des affaires religieuses – et l'affaiblissement du diocèse de Lausanne par l'exil de son évêque. Les autorités politiques prennent alors volontairement en main l'affirmation catholique de la cité. Ce sont elles qui initient par exemple la construction d'un sanctuaire dédié à Notre-Dame de Lorette dont la consécration par l'évêque de Lausanne a lieu en mai 1654, soit six années après la chapelle de Fribourg¹¹. La ville est aussi siège de l'ambassadeur de France depuis 1530¹², ce qui l'insère dans un réseau catholique « international » et sort Soleure de son isolement géographique. L'importance du canton et son attachement à la foi catholique romaine s'expriment enfin dans le soutien sans faille qu'il offre au Landeron, enclave dans les terres neuchâteloises et qui cristallise les tensions confessionnelles de la région durant la première moitié du XVI^e siècle. Dès 1528, Soleure exhorte le Landeron à rester catholique et organise même en ce sens en 1541 une votation, sous forme de Plus, pour déterminer l'appartenance confessionnelle¹³. Le résultat en faveur du catholicisme est alors suivi d'un renouvellement de la

¹⁰ K. Arnold et A.T. Bruckner, *Helvetia sacra. Der Franziskusorden. Bd. 2: Die Kapuziner und Kapuzinerinnen in der Schweiz*, op. cit., p. 625-650.

¹¹ B. Forclaz, « La Suisse frontière de catholicité ? Contre-Réforme et Réforme catholique dans le Corps helvétique », art cit, p. 575.

¹² Edouard Rott, *Histoire de la représentation diplomatique de la France auprès des cantons suisses, de leurs alliés et de leurs confédérés : tome 1-10 : 1430 - 1704*, Berne, Impr. A. Benteli & Co, 1900, 1935.

¹³ Jacques Bujard et al. (eds.), *Le Landeron : histoires d'une ville*, Hauterive, G. Attinger, 2001, p. 129-132.

combourgeoisie entre les deux parties, dans laquelle Soleure réaffirme son soutien et sa protection envers les Landeronnais dans la défense de la « vraie » foi. Cet attachement, cette identité religieuse du canton et, à une autre échelle, de la cité soleuroise, ne semblent pas faire de doute pour les Seigneurs Reboulet et Labrune, protestants originaires du Vivarais, qui décrivent la ville ainsi :

« L'Eglise de S. Urse est une tres belle Eglise. On y void des Chapelles tres riches, & quelques Tombeaux. On dit que ce S. Urse dont cette Eglise porte le nom, estoit du nombre de ces Chretiens qui composoient la Legion Thebaine, & qui aprez avoir échapé à la fureur de Maximien, souffrirent le martire à Soleurre. La Superstition luy esleva ce Temple vers le dixieme siecle »¹⁴.

Les voyageurs livrent ici une description idéale-typique, qui illustre très bien les formes narratives propres aux nouvelles cultures confessionnelles en train de s'imposer. Elle conjugue souci historique et dénonciation polémique, attestant ainsi le caractère clivant des questions relatives au paysage urbain et à ses aménagements. D'un côté, ils reprennent la légende de la légion thébaine, inséparable alors des histoires des débuts du christianisme en Suisse, comme on le verra à propos de Saint-Maurice en Valais ; de l'autre, ils ne peuvent s'empêcher de rappeler que le culte des saints, y compris des saints évangélistes, est inséparable de la superstition de l'Eglise romaine et des pratiques « idolâtres » de la papauté médiévale et moderne. Critique, mépris et parfois fascination pour les pratiques religieuses de l'autre confession alternent dans les récits¹⁵, témoignant par-là de l'éloignement croissant des manières de penser l'inscription des identités confessionnelles dans le paysage. Reboulet et Labrune, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, perçoivent-ils ainsi le rôle décisif de l'église Saint-Ours et de son histoire dans la formation d'une identité catholique triomphante à Soleure ? En effet, le temps des réformes et de la confrontation entre confessions s'y était ouvert avec la restauration de l'autel du chœur de l'église en 1519, à l'occasion de laquelle on avait redécouvert les reliques des martyrs Ours et Victor¹⁶, offrant de nouvelles bases pour construire une identité religieuse. Et cet élan, qui devient par la suite catholique, comme à Fribourg, profite également de la venue des ordres religieux issus de la Contre-Réforme comme les jésuites, qui s'établissent à Soleure dès 1646, d'abord provisoirement, ce qui explique que

¹⁴ P. Reboulet et J. de Labrune, *Voyage de Suisse*, op. cit., p. 129.

¹⁵ C. Nebgen, *Konfessionelle Differenzenerfahrungen*, op. cit., voir surtout chap. 3.

¹⁶ B. Schubiger, « Der heilige Ursus von Solothurn », *Revue suisse d'art et d'archéologie*, 1992, n° 49, p. 19-38.

le collège n'ait été construit qu'en 1679 et l'église consacrée en 1689¹⁷. Selon les mêmes personnages Reboulet et Labrune, « Le Couvent des Jesuites sera une Maison magnifique, lors qu'on aura achevé de le bâtir. Ces Peres ne sont dans cete ville que depuis l'an 1646. On les reçeut à condition qu'ils ne seroient pas plus de huit »¹⁸. On note l'adjectif qualificatif utilisé par Reboulet et Labrune pour décrire le bâtiment en construction : un couvent qui s'annonce « magnifique » et qui retient sinon l'admiration, du moins l'attention des voyageurs – ou encore, s'agit-il d'une allusion à la richesse de l'Église, pompe de Rome ? En tous les cas, l'emprise immobilière de l'édifice est perçue comme majeure et ostentatoire. Les moyens financiers mis en œuvre semblent conséquents et vont de pair avec l'importance accrue de cet ordre en milieu urbain. Leur présence influence donc directement les pratiques sociales et religieuses, mais aussi l'espace : la construction d'un collège en est le témoin le plus visible. Ainsi « facteurs de cohésion » et « ferments d'une société nouvelle »¹⁹, présents principalement en ville, les jésuites entretiennent des liens serrés avec les communautés laïques et avec le pouvoir local. Par ailleurs, on se souvient que l'impulsion de la construction d'une chapelle dédiée à Notre-Dame de Lorette avait préalablement été donnée à Fribourg par le jésuite Gummpenberg. L'importance de la Compagnie ne cesse de croître depuis la fin du XVI^e siècle dans l'Ancienne Confédération et la construction du collège à Soleure en est évidemment une illustration. Modérant leurs élans d'innovations et d'ingérence dans le domaine des pratiques religieuses, en particulier pour les pèlerinages, les jésuites doivent composer avec les autorités urbaines et avancer prudemment comme le souligne très justement Christophe Duhamelle²⁰. Ils tâtonnent, s'adaptant sans cesse aux spécificités locales, comme leur participation requise à la procession de la Fête-Dieu à Fribourg. Cependant, la construction du collège traduit une stratégie universelle de leur part : miser sur l'éducation pour marquer le renouveau catholique n'est pas propre à Soleure. Ce renouveau s'exprime par un enseignement pédagogique ou encore par l'intermédiaire du

¹⁷ Brigitte Degler-Spengler, Elsanne Gilomen-Schenkel et Cécile Sommer-Ramer, *Helvetia sacra. Der Regularklerus. Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz*, Bern, Francke, 1976, p. 307-331 ; voir aussi Benno Schubiger, *Die Jesuitenkirche in Solothurn : Geschichte, Bau und Ausstattung der ehemaligen Kollegkirche und des Jesuitenkollegiums*, Solothurn, Vogt-Schild Verlag, 1987, 104 p.

¹⁸ P. Reboulet et J. de Labrune, *Voyage de Suisse*, op. cit., p. 130.

¹⁹ L. Châtellier, *L'Europe des dévots*, op. cit., p. 123.

²⁰ C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit., p. 48.

théâtre²¹ ou dans d'autres domaines culturels, ce qui justifie une présence considérable en ville et la construction d'un bâtiment adapté à ces buts. Après l'élan donné en ce sens par Fribourg et, comme on le verra par Lucerne, les jésuites étendent leur influence et participent de la reconfiguration du paysage urbain dans une compréhension neuve de la catholicité. En effet, cette nouveauté s'exprime par une publicité ostentatoire des spécificités catholiques – bâtiment imposant des ordres religieux, congrégations mariales visibles et unifiant les hommes autour d'une même pratique de la foi²². À Soleure, les jésuites poursuivent donc un programme déjà connu et bien établi dans l'Ancienne Confédération et qui paraît avoir fait ses preuves.

La ville de Soleure s'impose comme un remarquable exemple de territoire visiblement catholique par la présence des ordres religieux en ville, par la construction d'édifices promouvant la nouvelle catholicité et par extension, par la mise en place de pratiques encouragées par ces ordres-ci. Ces changements témoignent de la catholicité réinvestie, traduite dans une forme triomphante, d'une nouvelle compréhension de l'identité catholique. À la veille des conflits confessionnels, l'identité de Soleure vient donc s'adosser au corps de ses saints martyrs et à une histoire providentielle dans laquelle les protestants ne peuvent prendre place. S'affirmant ainsi dans une légende ancrée et enracinée en territoire urbain, Soleure propose le paysage d'une cité ostensiblement catholique qui n'est pas sans rappeler Fribourg, citadelle catholique. Les deux villes constituent des bastions de catholicité excentrés, détachés du centre catholique de l'Ancienne Confédération que sont les cinq cantons primitifs.

1.2 Lucerne

Autre bastion catholique de la Confédération, autre ville dont la catholicité est souvent mise en avant ainsi que la ferveur religieuse de ses habitants, Lucerne²³, soumise à l'autorité du diocèse de Constance. Représentative de la catholicité conservée des cantons centraux de l'Ancienne Confédération²⁴, la ville se construit, d'après le chapitre

²¹ Trevor Johnson précise en effet que « *the Jesuits elevated school drama into a key propagandistic device, one which assisted the indoctrination of their pupils whilst simultaneously conveying a powerful religious message to a wider audience* » T. Johnson, *Magistrates, madonnas, and miracles*, op. cit., p. 141.

²² L. Châtellier, *L'Europe des dévots*, op. cit., p. 105-122.

²³ Concernant Lucerne, voir l'ouvrage complet de H. Wicki, *Staat, Kirche, Religiosität*, op. cit.

²⁴ P. Blickle, « Warum blieb die Innerschweiz katholisch ? », art cit.

que lui consacre la *Cosmographie* de Münster, autour d'un centre religieux, cristallisé par le couvent des cordeliers Notre-Dame-in-der-Au, fondé avant le milieu du XIII^e siècle, par le prieuré bénédictin Im Hof de Saint-Léger et transformé en chapitre collégial en 1456. La description commence ainsi : « Le monastère ou église collégiale de Lucerne joignant le lac des Helvétiens, qui est aujourd'hui appelé le lac de Lucerne, fût jadis édifié par un prêtre nommé Vighard »²⁵ durant la première moitié du IX^e siècle. Le bâtiment est assez important pour que l'auteur y revienne quelques lignes plus loin :

« Et quant à la ville, elle a été bâtie auprès le monastère, et en partie à cause du monastère, ce qu'on peut voir aussi en plusieurs villes, lesquelles ont été agrandies par succession de temps joignant les monastères, et principalement juxta les abbayes de St Benoît [...]. Ledit monastère a été appelé Lucerne du lieu auquel il a été bâti, [...] et il y en a aucuns de cette opinion que ce nom lui a été donné à raison d'une grande & ancienne tour, qui est aujourd'hui joignant le pont au bout du lac, en laquelle on allumait anciennement des feux pour éclairer à ceux qui naviguaient de nuit »²⁶.

Ainsi le centre lucernois est composé d'un bâti religieux, qui mêle histoire spirituelle et identité territoriale. Les liens entre les hommes et leur terre sont essentiels pour rappeler et valoriser l'unité d'un peuple²⁷. Mêlant histoire et géographie, Münster propose un paysage urbain cohérent, compréhensible, dont les marqueurs religieux sont enracinés, non seulement physiquement mais qui constituent autant de lieux de mémoire et d'identification. La description n'est pas sèche et purement sélective, elle se nourrit de repères historiques. Ceux-ci donnent davantage d'enracinement à la foi catholique qui se justifie par cette ancienneté.

Élément central selon Münster, car la ville s'est construite autour de cet édifice qui est devenu le cœur de l'identité confessionnelle et urbaine, le monastère fait partie des édifices principaux mentionnés dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, deux siècles plus tard, à l'article « SUISSE »²⁸, dans lequel sont décrits les différents cantons, villes et alliés de la Confédération. Malgré l'écart temporel et la différence de genre entre ces deux écrits, c'est toujours le bâti confessionnel qui est mis en avant lorsqu'il s'agit de décrire un lieu et de faire voir un paysage urbain. Comme à Fribourg et Soleure dont les

²⁵ *La cosmographie universelle*, op. cit., p. 403.

²⁶ *Ibid.*, p. 404.

²⁷ C.S. Dixon, « Introduction : Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe », art cit, p. 14-15.

²⁸ Article « SUISSE, la, (Géog. mod.) » in Denis Diderot et al. (eds.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Genève, Chez Pellet Imprimeur-Libraire, 1779, vol.32, p. 15-31.

édifices religieux sont au cœur du paysage de la cité, l'identité confessionnelle lucernoise est spatiale, remarquée et visible. Les auteurs portent leur attention sur l'expression et la présence du sacré en milieu urbain qui s'incarne ici dans une hiérarchie visuelle différente. En effet, on lit dans l'*Encyclopédie* : « *Lucerne*, sur le Ruff, à l'endroit où cette rivière sort du lac de Lucerne. Cette ville est grande, peuplée & riche par le commerce des marchandises qu'on y apporte d'Italie. Les jésuites y ont un beau collège. On y trouve une église collégiale célèbre, nommée *Saint Léger*, un couvent de cordeliers & un autre d'ursulines »²⁹. L'importance des monastères et des collèges est donc confirmée, comme l'avait montré Münster dans son œuvre et cela souligne à nouveau la force des repères confessionnels : établis à différents endroits de la ville³⁰, ces bâtiments dessinent une carte urbaine où la présence du sacré sert de point de repère, et dont le centre est un lieu consacré à l'origine de la ville. Participant ainsi à une légende de fondation sacrée, le monastère achève, par sa consécration, de définir la cité³¹. Lucerne, sans son monastère, n'est plus Lucerne. Par ailleurs, d'après Marc Forster, les couvents et les monastères remplissent différentes fonctions, en particulier en milieu urbain. Lieu de pouvoir et d'autorité d'une part, mais aussi lieu de sacralité de l'autre (par la présence des reliques)³², ces édifices abritent des communautés qui ont permis de forger une identité catholique locale, en résistant en quelque sorte à une centralisation tridentine et en soutenant parfois certains particularismes régionaux ou traditionnels, car ils préexistent le Concile³³. Ainsi, monastères et couvents ne sont pas simplement des édifices religieux, visibles et remarquables, mais ce sont également des instruments de l'ancrage catholique et de la définition d'une identité confessionnelle. En effet, leurs fonctions sont dédiées aux activités spirituelles : lieux de culte, de transmission, de célébration catholique. Ce sont ces fonctions qui ont pour effet de donner au paysage sa couleur confessionnelle. Sa perception est induite par le bâti et par l'usage qui en est fait.

²⁹ Article « SUISSE, la, (Géog. mod.) » in *Ibid.*, p. 20-21.

³⁰ L. Châtellier, *L'Europe des dévots*, op. cit., p. 67-68 précise : « Les spécialistes de l'architecture du XVII^e siècle ne se sont peut-être pas assez préoccupés du site du collège jésuite et de ses bâtiments annexes. Pourtant, lorsqu'on observe le collège de Lucerne et son église majestueuse planté à l'autre bout de la ville, presque vis-à-vis de l'ancienne église collégiale Saint-Léger et relié à elle comme au centre par ce pont [...] antique et fragile, [...] il est difficile de ne pas penser qu'une intention précise est à l'origine de ces diverses localisations », et de remarquer la proximité de l'eau, le rapprochement entre vieille et nouvelle ville, la situation en périphérie comme ouverture sur les faubourgs avoisinants.

³¹ D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu*, op. cit., p. 188-196.

³² M.R. Forster, *Catholic revival in the age of the baroque*, op. cit., p. 72 et ss.

³³ *Ibid.*, p. 209 et ss.

À Lucerne, ce sont d'ailleurs les jésuites et les capucins qui ont remodelé le catholicisme urbain en s'implantant précocement et durablement en ville. Les premiers sont convoqués directement par le Conseil et s'installent dans la cité entre 1574 et 1577, s'attelant à l'instruction du clergé et de la population : les premières classes s'ouvrent l'année même de leur installation³⁴. Arrivés peu de temps après, en 1583 – mais déjà présents à Altdorf (Uri) depuis 1581 et à Stans (Nidwald) depuis 1582 –, les capucins prennent en charge la prédication de façon active, en accord avec les décisions tridentines, et s'occupent également d'œuvres de charité. Les capucins s'installent durablement à Wesemlin dès 1589³⁵. La ville devient par la suite le siège de la province suisse (1589), incluant l'Alsace et le sud de l'Allemagne, avant d'être séparée en deux formations à la fin du XVII^e siècle. Jésuites et capucins participent de cette redéfinition de la catholicité et de cette restructuration de la confession en milieu urbain. Leurs pratiques catholiques conquérantes, l'assiduité qu'ils mettent à relayer l'action des autorités spirituelles et / ou politiques, l'impulsion donnée à la réactualisation de certaines pratiques, ou encore la création de congrégations mariales par exemple, en font des acteurs de premier ordre dans le renouvellement de la catholicité.

Le paysage de la cité offre plus d'emprise aux stratégies d'affichage catholique. Comme le dit Olivier Chaline, avec la reconquête catholique, l'Église « s'impose enfin par sa capacité à saisir l'espace, tant rural qu'urbain, à lui imposer une marque, à créer un paysage qui demeure largement en place de nos jours »³⁶. Les édifices, mais aussi les clochers, les façades, les statues, les oratoires et les croix, signalent visiblement l'appartenance religieuse, « tout indique que la ville est dévote : nombre et variétés des habits ecclésiastiques, son des cloches, processions et chants, prêtre se rendant auprès d'un moribond, convois mortuaires... »³⁷. Par rapport à un Moyen Âge plus homogène, ces aspects prennent une nouvelle dimension avec la fracture confessionnelle engendrée

³⁴ B. Degler-Spengler, E. Gilomen-Schenkel et C. Sommer-Ramer, *Helvetia sacra. Der Regularklerus. Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz*, op. cit., p. 114-160 ; voir aussi l'ouvrage plutôt daté de Franz Dula, *Zur Geschichte der Jesuiten in Luzern*, Luzern, X. Meyer, 1842.

³⁵ K. Arnold et A.T. Bruckner, *Helvetia sacra. Der Franziskusorden. Bd. 2 : Die Kapuziner und Kapuzinerinnen in der Schweiz*, op. cit., p. 353-381.

³⁶ Olivier Chaline, *La reconquête catholique de l'Europe centrale : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Les Éd. du Cerf, 1998, p. 98.

³⁷ *Ibid.*, p. 99.

par la Réforme : la nouveauté des habits – ceux des jésuites par exemple –, la consécration de nouveaux édifices dédiés au sacré, la réévaluation de pratiques processionnelles ou pèlerines, autant de signes qui marquent de la catholicité une cité. Chroniques et récits de voyage, au détour d'un coup d'œil jeté hâtivement sur une ville, mentionnent clairement ces aspects, fournissant des données qui permettent d'appréhender l'appartenance confessionnelle d'une ville dans sa dimension spatiale. Lucerne et Soleure entrent parfaitement dans ce schéma d'un paysage urbain confessionnel et confessionnalisé, vu et compris comme l'expression ostentatoire d'une nouvelle catholicité affirmée. Ces deux exemples montrent également combien les similitudes sont nombreuses entre le paysage d'une ville comme Fribourg et celui d'autres bourgades de l'Ancienne Confédération restées fidèles au catholicisme. Il se met donc clairement en place une catholicité triomphante helvétique en milieu urbain. Ces trois cités ont construit et, *a posteriori*, ont défini une nouvelle identité catholique, profondément enracinée matériellement comme par des légendes de fondation anciennes et qui ont valeur de légitimité³⁸. La sacralité d'un territoire urbain se manifeste par des signes, des marqueurs confessionnels que les acteurs monopolisent et instrumentalisent comme vecteurs de l'appartenance confessionnelle. Celle-ci est d'autant plus visible et forte que la période est à la tourmente de la Réforme et que le voisin protestant est géographiquement assez proche. Les valorisation et revalorisation des cultes et rituels participent au renouvellement de la vigueur du catholicisme et engagent les fidèles à renforcer leur sentiment d'appartenance à une communauté confessionnelle distincte. Fortifiée par la majesté des édifices dédiés au culte et à la prière, par l'accueil d'ordres religieux consolidant cette nouvelle identité, par la mise en exergue d'éléments ostentatoires de la catholicité comme les fêtes et les processions, cette identité tranche ainsi spatialement et ostensiblement avec le paysage d'une ville protestante. Tous ces aspects créent un paysage familier, protecteur et rassurant, celui qui permet l'unification de toute la communauté catholique urbaine de l'Ancienne Confédération. L'espace est rechargé d'une sacralité nouvelle, qui se distingue nettement des lieux profanes et surtout de l'espace protestant.

³⁸ C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit., p. 61.

2. Paysage urbain protestant

Les bouleversements religieux du XVI^e siècle ont également fait réagir les acteurs protestants. Ainsi, l'évolution du paysage touche aussi les territoires passés à la Réforme : une évolution de la charge sacrale et symbolique qui y est investie est sensible et va plutôt dans le sens d'une redéfinition de la place du sacré dans le paysage. Comme pour les images, certains espaces ne possèdent plus la charge de sacralité qui leur était conférée³⁹, ce qui explique les nombreux changements au sein des villes et bourgades passées à la Réforme. Le milieu urbain, de par la densité de ses monuments et édifices consacrés, offre alors plus d'emprise à la Réforme⁴⁰ et donc à l'iconoclasme. C'est là que les transformations sont les plus visibles : le territoire est radicalement modifié, soumis aux appréciations nouvelles de la place de la religion. L'iconoclasme et la transformation des villes, des églises et du paysage au moment de la Réforme sont des thématiques bien abordées par l'historiographie. Eamon Duffy s'intéresse dans son livre *The stripping of the altars* à l'évolution des sensibilités, des croyances et des pratiques religieuses de l'Angleterre au XVI^e siècle : les changements touchent alors autant à des problématiques d'aménagements liturgiques qu'aux pratiques religieuses communautaires, comme la question de la place, du culte et de la sacralité des défunts ou celle épineuse des idoles⁴¹. La question des images et de leur culte a été traitée par Olivier Christin dans *Une révolution symbolique*. Dans ce livre, l'historien démontre que l'attitude envers les images devient un enjeu majeur de l'identité confessionnelle. Ce ne sont pas les images en tant que telles qui posent problème mais leur représentation qui divise profondément catholiques et protestants⁴². Ces aspects, liés à la frontière entre sacré et profane et son impact dans l'espace, ne se révèlent pas uniquement dans un milieu urbain. Alexandra Walsham montre bien que c'est le territoire entier qui subit ces transformations : le monde rural, abritant de nombreux lieux sacrés, passe à son tour par une désacralisation qui cherche à effacer toute trace de dévotions anciennes et contraires aux principes de la Réforme⁴³. En effet, Dieu partout présent, il devenait illusoire de préserver des

³⁹ O. Christin, *Une révolution symbolique*, op. cit., p. 130-145.

⁴⁰ Voir l'introduction du chap. 4 sur le débat du caractère exclusivement urbain du phénomène de la Réforme.

⁴¹ E. Duffy, *The stripping of the altars*, op. cit. ; voir également les études régionales de Yves Krumenacker (ed.), *Lyon 1562, capitale protestante : une histoire religieuse de Lyon à la Renaissance*, Lyon, Éd. Olivétan, 2009, 335 p ; ou A. Spicer, « (Re)building the sacred landscape », art cit.

⁴² O. Christin, *Une révolution symbolique*, op. cit.

⁴³ A. Walsham, *The reformation of the landscape*, op. cit.

sanctuaires et inutile et coûteux d'entretenir des bâtiments consacrés alors que ceux-ci pouvaient avoir d'autres buts bien plus utiles à la communauté⁴⁴. L'espace confessionnel protestant prend une allure complètement nouvelle au moment de l'introduction de la Réforme. Les actions liées aux nouvelles croyances ne tardent pas à avoir des effets visibles et définitifs sur le paysage. La question des images et de l'iconoclasme est bien entendu liée à ces transformations, qu'elles aient lieu à l'intérieur de monuments ou qu'elles concernent l'édifice entier, qu'elles s'attachent à la destruction et à l'incinération d'objets, images, statues, gravures ou à la désacralisation d'espaces consacrés. Le paysage urbain est donc profondément affecté par la Réforme : les transformations, les destructions, les réhabilitations d'édifices dédiés à d'anciens cultes bouleversent l'aspect des villes. Les sources que nous avons déjà employées sur le regard porté, les chroniques et les récits de voyage principalement, mettent également l'accent sur ces transformations. Le trait principal du paysage protestant est la désacralisation des référents visuels qui sont soit réinvestis, soit dans de rares cas supprimés. Différentes réutilisations de ces bâtiments sont à distinguer qui méritent notre attention : comment fonctionne la redéfinition confessionnelle de ces lieux ? Comment des lieux dé-catholicisés peuvent-ils répondre aux nouvelles réalités confessionnelles ?

En contre-point de la vision catholique de la ville, nous pouvons alors nous demander si un paysage urbain spécifiquement protestant se met en place, parallèlement à ce qui se fait en territoire catholique ? Est-il suisse ou s'agit-il d'un modèle protestant plus général ?

Nous prendrons l'exemple de trois villes : Berne, Lausanne – ville soumise aux Bernois et donc à sa politique réformatrice – et Zurich. Existe-t-il des spécificités à chacune de ces villes ? Il semble, *a priori*, qu'il s'agisse d'un modèle helvétique, mais que toutes ces villes s'inscrivent dans une historicité locale qui pourrait influencer le marquage confessionnel et identitaire.

⁴⁴ En effet, pour Luther, un bâtiment n'a d'intérêt que pratique, sans considération pour son enracinement historique et encore moins symbolique. Il valorise au contraire les lieux polyvalents et utiles : Susanne Rau, « Raum und Religion. Eine Forschungsskizze » dans *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, p. 15 ; voir aussi Vera Isaiasz, « Lutherische Kirchweihen um 1600. Die Weihe des Raumes und die Grenzen des Sakralen » dans *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, p. 103-109.

2.1 Berne

« Vaste entreprise de sécularisation »⁴⁵, selon les termes d'Olivier Christin, l'iconoclasme protestant du XVI^e siècle est loin de l'image de destruction et de pillages désordonnés que le terme connote. En effet, la ville de Berne organise elle-même sa politique iconoclaste après la conclusion de la dispute (6 au 26 janvier 1528) et l'adoption de la Réforme⁴⁶. Ces modifications sont perceptibles et définissent la nouvelle appartenance confessionnelle de la cité et de sa population. Le mouvement iconoclaste se caractérise par la sécularisation active et poussée des monastères, couvents et abbayes⁴⁷, par la confiscation des biens de l'Église, par l'idée de réutiliser ce qui était déjà construit et de profiter de bâtiments vastes, édifiés avec de bons matériaux, au centre de la vie urbaine comme c'est le cas pour les églises qui sont au cœur de la vie paroissiale et sociale. Celles-ci ont l'avantage d'être facilement convertibles en temples⁴⁸ de par leur volume et leur centralité qui conviennent parfaitement au besoin de rassembler les fidèles pour le culte de manière aisée et assidue. C'est justement ce dont témoigne la description de Berne par l'*Encyclopédie* :

« [...] une grande ville, riche, très-peuplée, & la plus belle de la Suisse : on y voit un temple magnifique, & un arsenal bien fourni. A côté de ce temple, est une superbe terrasse, revêtue de trois côtés d'épaisses murailles de plus de cent piés de hauteur. C'est une des plus belles places de Berne : elle est plantée de plusieurs rangs d'arbres qui forment une agréable promenade. Près de ce même temple, est le college où l'on enseigne la jeunesse : c'étoit autrefois un couvent de cordeliers. Il est enrichi d'une belle bibliotheque, qui a de beaux & anciens manuscrits sur toutes sortes de matieres, [...] »⁴⁹.

⁴⁵ O. Christin, *Une révolution symbolique*, op. cit., p. 112.

⁴⁶ F.-J. Sladeczek, « Entre destruction et conservation, l'iconoclasme de la Réforme bernoise (1528) », art cit, p. 99 et ss.

⁴⁷ À Bâle, Reboulet et Labrune remarquent que « Le Temple ou s'assemble l'Eglise de ces Mrs. étoit autrefois l'Eglise des Dominicains. On y void les Tombeaux de quelques Evêques, de quelques Patriarches & de quelques Cardinaux qui moururent à Basle du tems du Concile. La basse cour de ce Temple est grande. C'est proprement un Cimetiere » : P. Reboulet et J. de Labrune, *Voyage de Suisse*, op. cit., p. 153.

⁴⁸ Olivier Christin, « Le temple disputé : les Réformes et l'espace liturgique au XVI^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, 2005, n° 4, p. 491-508.

⁴⁹ Article « SUISSE, la, (Géog. mod.) », in Denis Diderot et al. (eds.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, op. cit., p. 23 ; les voyageurs Reboulet et Labrune remarquaient la même chose : « Le grand Temple qui avant la Reformation étoit une Eglise dédiée à S. Vincent, [...] est un Edifice des plus magnifique. Son dehors, son Clocher, & sa Structure que tous les connoisseurs admirent, n'ont rien qui n'arrête les yeux » : P. Reboulet et J. de Labrune, *Voyage de Suisse*, op. cit., p. 51.

Le temple, placé à l'endroit le plus élevé de la ville et venant ainsi confirmer les grilles de lecture bibliques des contemporains, représente l'autorité spirituelle et peut presque définir à lui seul l'identité confessionnelle de la cité. Ancienne église dédiée à saint Vincent, le temple a donc repris cet emplacement surélevé, choisi alors comme symbole de l'élévation de l'âme. Ce qu'il faut plutôt noter, c'est sa nouvelle utilité, son nouveau rôle pour la cité, comme ce fut le cas pour le couvent des cordeliers, devenu un collège, un lieu d'enseignement, de transmission, un lieu somme toute « utile » aux yeux des réformés⁵⁰. Ces transformations soulignent par ailleurs le souhait des autorités de diminuer, voire de faire disparaître, l'emprise des membres du clergé régulier sur la cité, puisque l'une des critiques les plus fortes de la Réforme fut dirigée contre les vœux monastiques, notamment chez Luther⁵¹.

Ces adaptations d'un édifice ou d'un lieu aux nouvelles définitions confessionnelles, s'observent également à une échelle plus fine, celle des objets et des statues en particulier⁵². On peut à ce propos mentionner la statue de saint Christophe de Berne : cette sculpture haute de neuf mètres survit à la Réforme au prix de quelques transformations⁵³. Une statue de cette taille serait en effet difficile à faire disparaître, d'autant plus qu'il s'agit d'un élément d'identité de la ville auquel les habitants tenaient. Ainsi, les autorités consentent à la garder à condition qu'elle soit « protestantisée ». La statue et ses attributs, bâton et poignard, sont remodelés afin de donner à la sculpture une allure de Goliath, avec hallebarde et épée. Il s'agit donc bien d'ôter toute signification catholique et symbolique à la statue et de lui pourvoir un nouveau statut et une nouvelle fonction de gardien de la ville, protégeant le voyageur lors de son entrée dans la cité. Les images du saint étaient jusque-là réputées protéger le fidèle de la mort subite, crainte issue de croyances et de traditions héritées du Moyen Âge. Attaqué par les humanistes et les réformés, le culte est décrié par Érasme d'abord, en 1511 : « Il y en a qui honorent certains saints par de certaines cérémonies particulières. Tel courtise Christophe chaque jour, et cela non sans avoir contemplé son image. À quoi enfin vise-t-il ? Évidemment à se convaincre lui-même que, ce jour-là, il sera protégé contre la malemort »⁵⁴ ; et par Zwingli ensuite lors

⁵⁰ O. Christin, « Le temple disputé », art cit, p. 496.

⁵¹ M. Luther, « Jugements sur les vœux monastiques », art cit, p. 893.

⁵² Le dépouillement, « qui fait même renoncer à la simple croix », est davantage poussé chez les calvinistes : O. Christin, « Le temple disputé », art cit, p. 500-501.

⁵³ Lucas Marco von Gisi, « “Darumb vast hinus mit, doch mit gschickte!” Ikonoklastisches Handel während der Reformation in Bern 1528 », *Zwingliana*, 2003, XXX, p. 59-60.

⁵⁴ Érasme, *Enchiridion militis christiani*, Paris, J. Vrin, 1971, p. 139.

de son premier prêche dans l'église bernoise⁵⁵. Ces interprétations semblent avoir persisté après l'introduction de la Réforme : en effet, la statue conserve son aura auprès de la population, malgré son apparence de Goliath. Les critiques réformées envers les images, leurs cultes, et leur sacralité intrinsèque s'expriment donc à différentes échelles et de différentes manières : renier d'anciennes croyances ne veut pas dire ôter toute signification religieuse à une statue – Goliath étant un personnage de l'Ancien Testament⁵⁶. Ce sont les interprétations et les coutumes issues de ces croyances qui sont réajustées aux principes réformés. Il semble qu'il ait été impossible de détruire totalement la sculpture de saint Christophe et d'en retirer toute charge symbolique et sacrée – même protestants, les habitants restent attachés à des figures tutélaires. La désacralisation s'accompagne de transformations, de modifications, d'ajustements nécessaires pour parvenir à ce but et pour redessiner un paysage en accord avec les principes de la Réforme, encouragés par les théologiens réformés et avec le soutien indispensable des autorités civiles bernoises.

La ville de Berne témoigne de cette nouvelle architecture du religieux qui tend justement à faire diminuer la place du sacré en milieu urbain. Les modifications et les transformations visent ce but-là et donnent à la ville cet aspect plus sobre, moins ostentatoire que les villes catholiques, mais surtout plus uniforme quant à la place (ou l'absence de place) accordée au sacré, en imposant des limites – dans l'espace et dans le temps – au caractère sacré des lieux et des objets⁵⁷. La matérialité de la confession ne se traduit pas par la multiplication des monuments, rites, lieux consacrés comme en terre catholique, mais vise plutôt la discrétion, le retrait, la mesure. Ces objectifs ne sont pas seulement appliqués à la ville de Berne. En tant que république souveraine, Berne soumet, ainsi que nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, le Pays de Vaud lors de la conquête de 1536 contre la Savoie. Nous pouvons alors nous demander si l'instauration de la

⁵⁵ « Eine Antwort, Valentin Compar gegeben » : « Wes bildnus ist das ? (ich zeig dir sant Christoffels bildnus). Sprichst : Sant Christoffels. Warum gedar der im tempel ston ? o ! Er ist ein grosser nothelffer, vorus in armuot und wassersnot. So hör ich wol, er ist ouch ein abgott ? Sprichst : Nein ! [...] Du machst sant Christoffel zuo eim abgott. Ich mein's nit, das er ein abgott sye, sunder dass du imm zuolegst, das allein gottes ist. [...] Hastu sant Christoffels götzen imm tempel darumb, das er dir helfff, so hast inn da, so vil an dir ligt, als ein götzen eines abgottes, nit das er's sye, aber dir ist er's », (in Z IV 99f), cité par L.M. von Gisi, « "Darumb vast hinus mit, doch mit geschickte!" Ikonoklastisches Handel während der Reformation in Bern 1528 », art cit, p. 59.

⁵⁶ Samuel, premier livre, chapitre 17.

⁵⁷ N. Zemon Davis, « The sacred and the body social in sixteenth-century Lyon », art cit, p. 59.

Réforme dans ces territoires a été calquée sur le modèle urbain bernois, en prenant pour exemple la ville de Lausanne⁵⁸.

2.2 Lausanne

Lausanne, siège du diocèse du même nom, passe à la Réforme suite à la sujétion à Berne et à la dispute de Lausanne en novembre 1536⁵⁹. Cette ville constitue un autre exemple pour comprendre comment la Réforme a eu un impact visible et durable sur l'espace urbain, tant par le bâti et les faits, que du point de vue de la description littéraire et cartographique, éléments qui permettent de mesurer si les principes appliqués à Berne sont réemployés dans les territoires sous sa domination.

La cartographie plutôt abondante de la ville permet de faire voir la cité ; les cartes rendent compte des transformations et des ajustements urbains qui sont provoqués par la mise en place de la Réforme⁶⁰. Sur les vues et plans de ville et dans un laps de temps assez long – plusieurs dizaines voire centaines d'années, de la première moitié du XVI^e siècle au milieu du XVIII^e siècle –, il est possible de suivre les transformations et les évolutions quant au marquage confessionnel urbain. Axelle Chassagnette l'a parfaitement montré dans son analyse de la carte du comté de Mansfeld par Johannes Mellinger (1571) qui constitue à ce propos un exemple presque unique mais flagrant ; ce territoire devient, dans cette représentation, « l'expression d'une géographie luthérienne », par l'ajout d'éléments originaux : le paratexte et les éléments iconographiques « évoquent très clairement le lien historique entre le territoire de Mansfeld et la Réforme luthérienne », où s'incarne un pouvoir politique ayant soutenu la réformation⁶¹. Le cartographe peut avoir une démarche explicite d'affirmation du pouvoir municipal en même temps que de l'orientation confessionnelle de la cité représentée, rappelant avec force le principe du *cujus regio, ejus religio*. Ainsi, les cartes jouent les rôles qu'on leur attribue et les filtres

⁵⁸ Voir également l'article, certes daté, de Charles Gilliard, « Les premières mesures du Gouvernement bernois en matière de religion », *Revue historique vaudoise*, 1931, n° 39, p. 321-337.

⁵⁹ Fabrice Flückiger, « Annexion, conversion, légitimation. La dispute de Lausanne et l'introduction de la Réforme en Pays de Vaud (1536) », *Revue historique vaudoise*, 2011, n° 119, p. 59-74.

⁶⁰ S. Pflug, « Réforme et transformation du paysage urbain dans le Pays de Vaud », art cit, p. 7-8.

⁶¹ A. Chassagnette, « Histoire et territoire : la confessionnalisation au miroir de la carte du comté de Mansfeld de Johannes Mellinger (1571) », art cit, qui précise qu'il « est cependant exceptionnel que cette littérature militante confessionnelle soit intégrée à un document cartographique », p. 155.

sociaux, politiques ou religieux, rendent celles-ci bien plus riches qu'elles n'y paraissent en leur faisant dépasser le stade de la simple représentation, au sens d'un calque neutre du réel. La carte de Mellinger associe pouvoir politique et historique religieux, ce qui fait de ce territoire un accord parfait entre l'un et l'autre. Les plans et cartes de Lausanne qui nous sont parvenus ne constituent pas des documents aussi exceptionnels mais ils peuvent être utilisés comme sources pour décrire les changements intervenus après l'instauration de la Réforme. Nous prendrons pour illustrations la carte « *LAVSANNA* » de Merian en 1642, devenue la référence mais qui s'inspire d'une vue cavalière peinte par David Buttet en 1638, *Lausanna Civitas Equestris* – peu connue et peu diffusée car destinée à rester dans les salles du Conseil de ville – et le *Plan de la Ville de Lausanne et de ses faubourgs* de 1723⁶².

⁶² Pour un historique des portraits de la ville de Lausanne, voir les analyses de Frédéric Sardet dans Bernd Roeck et al. (eds.), *Schweizer Städtebilder: urbane Ikonographien (15.-20. Jahrhundert)*, op. cit., p. 365-372.

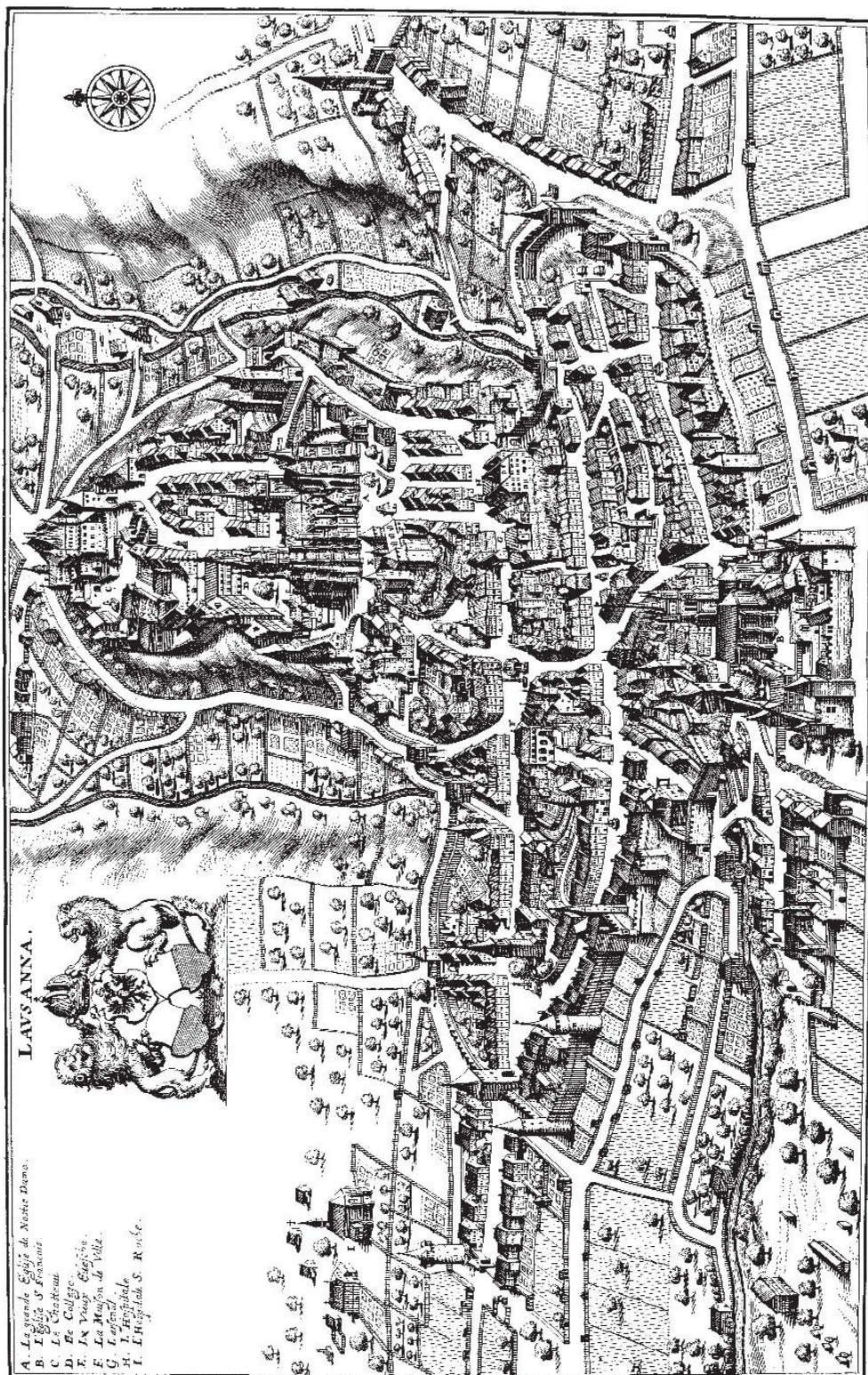


Fig. XVI : Merian, LAVSANNA, *Topographia Helvetiae, Rhaetiae et Valesiae*, 1648.

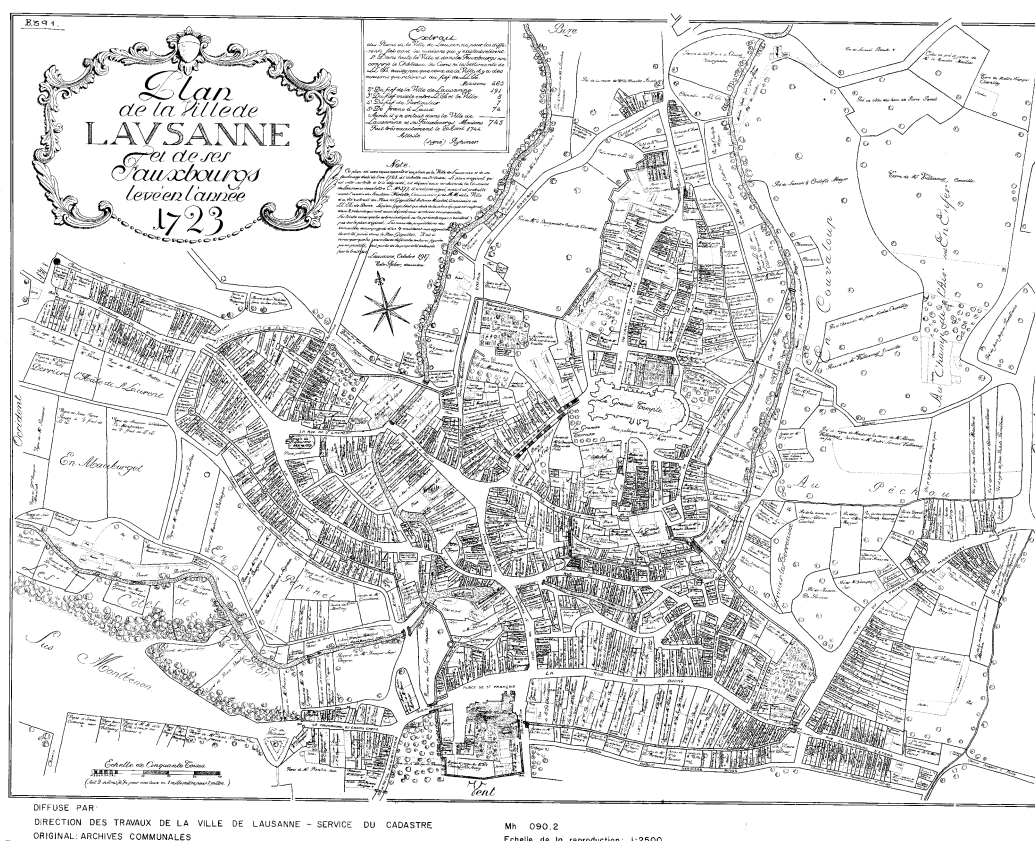


Fig. XVII : *Plan de la Ville de Lausanne et de ses Faubourgs levé en l'année 1723*,
© Service de la coordination et du cadastre de la Commune de Lausanne⁶³.

La différence entre ces deux documents – plan en trois dimensions pour l'un, plan de type cadastral pour l'autre –, l'écart chronologique ainsi que des buts de production divers nécessitent de les aborder avec prudence. Cependant, il est possible d'en tirer certains enseignements : une appréciation des nouvelles pratiques religieuses ressort de l'étude de ces documents. Ceux-ci permettent d'observer les transformations spatiales, matérielles et visuelles de la cité : le démantèlement du couvent des cordeliers par exemple dont les bâtiments abritent au début du XVIII^e siècle un magasin et une écurie ou encore le prieuré de Saint-Maire qui devient un grenier au XVII^e siècle – ainsi noté sur le plan de 1723⁶⁴. Les édifices restent mais ce sont leurs fonctions et leurs utilités qui sont fondamentalement différentes : ils servent dès lors aux besoins de toute la

⁶³ www.lausanne.ch/lausanne-officielle/administration/travaux/coordination-cadastre/plans-et-donnees/plans-historiques.html (22 octobre 2014)

⁶⁴ Marcel Grandjean, *La ville de Lausanne : introduction, extension urbaine, ponts, fontaines, édifices religieux (sans la cathédrale), hospitaliers, édifices publics (I)*, Bâle, Birkhäuser, 1965, p. 154.

communauté, plus seulement à ceux de quelques-uns et ils perdent alors ce caractère identitaire. Enfin, le chapitre des chanoines est reconverti en lieu d'études⁶⁵, où les fidèles ont accès à la « vraie » Parole de Dieu et où le clergé ne sert plus d'intermédiaire. Ainsi, l'emprise religieuse diminue au profit de la communauté : les autorités veillent à réutiliser les bâtiments à des fins civiques et publiques, traduisant le souci du salut de la population. La part du religieux diminue, les frontières entre sacré et profane sont redéfinies et marquent profondément le paysage urbain⁶⁶. Les villes où la Réforme a été introduite, comme à Lausanne, subissent des évolutions spatiales radicales et ces changements sont visibles dans les documents cartographiques.

Les descriptions viennent alors appuyer cette démonstration. C'est le relief surprenant de la cité lausannoise qui retient en premier lieu l'attention des voyageurs et des cosmographes. C'est ainsi que Münster, surpris par cette disposition, décrit Lausanne : « Cette ville a une assiette merveilleuse, car elle occupe deux petites montagnes, et une vallée entre deux. L'église cathédrale et les maisons des chanoines sont en la montagne qui est du côté de septentrion »⁶⁷. Lausanne repose en effet sur deux collines, séparées par un val, ce qui implique de monter ou de descendre en permanence. La *Topographia* de Merian et Zeiller⁶⁸ ainsi que les récits de voyage d'Elie Brackenhoffer relèvent le même étonnement quant au paysage lausannois ; pour ce dernier, « Lausanne est une assez grande ville ; elle est située sur une hauteur ; à côté, se creuse une profonde vallée. La ville est inégale et montueuse, on descend, on monte ; elle a en majeure partie de belles maisons de pierre, L'église est sur le point le plus élevé de la ville ; de son parvis, on peut embrasser du regard toute la ville »⁶⁹. De façon parfaitement similaire aux remarques précédentes, la description mentionne les hauteurs du territoire urbain qui attirent le regard. Or, cette topographie est en même temps immédiatement chargée de

⁶⁵ « *Die von Bern habend an statt des Chorgesangs und der Thummherren alda ein Schuel aufgericht / ein geleert jugend zeplanzen. Da werden erhalten etlich geleerten / die dem volckpredigeng / und der jugend in Herbraischen / Griechischen und Latinischen geschrifften laesend* » : Gemeiner loblicher Eydgnoschaft... durch Stumpf, op. cit. f° 271v.

⁶⁶ S. Pflug, « Réforme et transformation du paysage urbain dans le Pays de Vaud », art cit, p. 20-21.

⁶⁷ *La cosmographie universelle*, op. cit., p. 385.

⁶⁸ Lausanne « *Hat herzliche kirchen / sonderlich ein schoenes Münster / vorhin Bischoffliche Haup-kirchen / darauss die Bilder und Altaer gethan worden sein. Ligt oben in der Hoehe / oder Obern Statt / ist sehr gross / mit grossen hohen Saeulen / die theils von einem Stück auffgeführt sein / darinn noch etliche Bischoeffe ihre Marmolsteinerne Begraebnussen behalten haben. Das Collegium der Hohen-Schul / so schoen erbawt ist / ligt auch in der Obern Statt* » : M. Zeiller et M. Merian, *Topographia Helvetiae, Rhaetiae, et Valesiae*, op. cit., p. 30.

⁶⁹ E. Brackenhoffer, *Voyages en Suisse*, op. cit., p. 62.

symboles par une analogie entre élévation topographique et élévation spirituelle. Ainsi le marquage des lignes de crêtes par les édifices religieux permet de mettre en valeur la dimension religieuse de l'espace urbain, ce qui lui confère une empreinte symbolique et sacrale. Mais avec le passage à la Réforme et le désaveu de cette sacralité, la charge symbolique du lieu est modifiée : son emplacement géographique est moins identifié comme sacré et donc peu accessible, en référence aux collines bibliques auxquelles ont accès les chrétiens, comme ici le voyageur Elie Brackenhoffer. On peut relever aussi que l'église et son parvis servent de point d'observation, permettant, semble-t-il, d'embrasser du regard toute la ville. Il est rare qu'apparaissent dans les textes des références à la position des observateurs pour décrire un lieu. Les descriptions que nous exploitons ne font en effet pas mention de l'endroit d'où il est possible de voir le paysage tel qu'il est décrit. Il semblerait qu'il s'agisse plutôt d'observations compilées, que d'une réelle volonté de s'installer à un endroit pour décrire. Le paysage proposé ici est ainsi plus complet, voire plus vraisemblable. C'est un paysage qui réaffirme la position de l'ancienne église et son aura sur la ville entière.

Assez curieusement, la grande église est toujours appelée cathédrale, bien qu'elle n'héberge plus d'évêque, exilé depuis l'introduction de la Réforme. La situation est en fait assez complexe, car Lausanne continue d'être le siège du diocèse du même nom jusqu'en 1821⁷⁰. On l'a vu, l'évêque s'exile d'abord en Savoie puis à Besançon avant son installation à Fribourg au début du XVII^e siècle qui devient à ce moment officieusement le nouvel évêché. C'est donc un moment d'entre-deux pour Lausanne : bien que la ville tende vers un idéal protestant, elle ne peut faire table rase du passé et nous observons un effet d'héritage du passé urbain catholique qui tend à interférer avec le présent protestant. Les prismes de réactions diffèrent. D'un côté, le pouvoir politique cherche à effacer les traces du passé avec l'iconoclasme, ou le détournement avec la désacralisation des lieux et des objets. De l'autre, on observe une résistance, une rugosité des habitudes – qu'elles soient pensées ou non –, et à des *habitus*, au pragmatisme du vécu. Les descriptions rendent compte de la superposition des identités religieuses des Lausannois à travers le temps. On se retrouve alors avec des formes mixtes, car pour situer un temple, on rappelle ce qu'il a été. Ainsi, il ne s'agit pas forcément de faire totale abstraction du passé ; il est

⁷⁰ Patrick Braun (ed.), *Helvetia Sacra. Tome 4 : Archidiocèses et diocèses III. Le diocèse de Lausanne (VI^e siècle-1821), de Lausanne et Genève (1821-1925), et de Lausanne, Genève et Fribourg (depuis 1925)*, Bâle, Francfort-sur-le-Main, Helbing & Lichtenhahn, 1988, 525 p.

possible de rendre compte de la transformation du paysage, dans l'idée peut-être d'apprécier davantage le passage à la nouvelle foi ou de simplement perpétuer une mémoire du lieu et de souligner son enracinement dans la cité. Un paysage ne se comprend pas comme une donnée fixe, hors du temps et de l'action des hommes. Au contraire, il s'agit bien de porter un regard sur un espace vu, compris et façonné par eux. De même, cette première description peut être complétée par celle du voyageur M. de Blainville. Il s'explique à peine sur Lausanne, selon lui, sans grand intérêt, mis à part son église. En effet, d'après ses termes, la grande église, qui était anciennement la cathédrale et qui était dédiée à la Vierge Marie, est le plus important, voire simplement le seul bâtiment qui mérite la moindre attention. Elle se dresse sur une haute colline dans la plus vieille partie de la ville⁷¹. À nouveau, l'église apparaît sous le terme de cathédrale, rappelant ainsi l'historique du monument dont la symbolique perdure malgré la passage d'une confession à une autre. L'église était également connue comme but de pèlerinage à Notre-Dame⁷². Malgré sa suppression officielle, le souvenir du pèlerinage et de son culte discret participent de la persistance de la sacralité du lieu. La nécessité de replacer l'histoire de l'édifice dans son contexte et d'en expliquer l'origine ressort aussi dans les écrits de Reboulet et Labrune. Mentionnant la grande église de Lausanne, ils rappellent que le bâtiment a résisté à un tremblement de terre assez récent. Ce qui fait dire aux narrateurs :

« C'eust été autrefois un miracle qu'on eût pas manqué de faire valoir. Le lieu étoit propre pour cela. On croyait que tout ce quartier n'avoit été qu'une affreuse forêt, que la sainte Vierge y étoit apparue à un Solitaire, que quelque temps après, on y avoit élevé une chapelle, qu'il se fit là plusieurs miracles, & qu'à cause de ces miracles ce lieu étoit devenu si renommé, qu'on y bâtit ce superbe Temple. Le peuple est grossiers & superstitieux. Il ne falloit que ce préjugé pour le faire donner dans le piège. Cette Eglise étoit appelée nôtre Dame. On l'appelle encore ainsy aujourd'huy »⁷³.

⁷¹ « The great Church, anciently the Cathedral, and dedicated to the Virgin Mary, is the chief, if not the only public Building that deserves any Notice. It stands a pretty high Hill, and in the most ancient Part of Lausanne called the City » : *Travels through Holland, Germany, Switzerland... by Monsieur de Blainville, op. cit.*, p. 361.

⁷² J. Rime, *Lieux de pèlerinage en Suisse, op. cit.*, p. 18-20 ; et Edouard Diserens, *Cathédrale de Lausanne : le guide du pèlerin*, Yens s./Morges, St-Gingolph, Éd. Cabédita, 1998, 89 p.

⁷³ P. Reboulet et J. de Labrune, *Voyage de Suisse, op. cit.*, p. 12-14 ; un récit similaire se trouve chez Plantin : « on tient comme par tradition », nous dit-il, que le lieu était situé dans la forêt, où la Vierge Marie apparut à un homme, « à l'occasion de quoi, comme la superstition est inventrice de tout, on y bâtit une chapelle, & par succession de temps, on extirpa tout le bois des environs, & y bâtit on des maisons [...] ». Mais comme les miracles supposés en ces temps de profonde ignorance, rendissent ce lieu fameux, la ville

Quels qu'ils soient, les bâtiments ont une histoire et ces remarques, même critiques, marquent le besoin de rappeler les mythes et légendes qui ont présidé à la fondation de ces bâtiments, le passage de la Réforme, la permanence des édifices malgré les changements confessionnels. L'attachement catholique aux légendes de fondation miraculeuses et remontant à des temps quasi immémoriaux est occasion de critique, voire de moquerie. Mais malgré celle-ci, la présence même de cette anecdote prouve à elle seule que l'histoire de l'édifice se transmet. Celle-ci est certes de l'ordre de la fable, à en croire les auteurs, mais elle est narrée et continue ainsi de vivre et d'être transmise, et de renforcer cet ancrage, cet enracinement du sacré historicisé dans la cité.

Les descriptions de la cité lausannoise illustrent comment un récit ou une chronique, certes faisant la part belle à la nouvelle identité confessionnelle de la ville, n'occulte pas toute référence historique, fondatrice ou légendaire liée à son histoire même. Car du catholicisme au protestantisme, la sacralité et la symbolique catholiques de certains lieux persistent. On peut prendre pour preuve certaines appellations qui perdurent, comme celle de cathédrale pour l'église, ou encore celles des portes de la ville qui affichent, encore après le passage à la Réforme, le nom de saints⁷⁴. Il semblerait que ces noms illustrent la présence de « vestiges » catholiques dans la dénomination. L'abolition du culte des saints n'exige visiblement pas un changement dans l'appellation⁷⁵. Pour comprendre cet aspect essentiel dans la construction d'une identité urbaine, et d'une identité confessionnelle qui plus est, il nous faut revenir sur un dernier exemple tiré de l'histoire de Lausanne. L'*Encyclopédie* définit cette ville, comme étant

« au sud-ouest, dans le pays de *Vaud*, & assez près du lac de Genève. C'est une belle ville, qui est assez grande, & dont la principale église est magnifique. Le Bailli demeure dans le château où l'évêque résidoit autrefois. Outre la cathédrale, il y avait à Lausanne huit églises ; savoir, celles des dominicaines & des cordeliers, une collégiale, & cinq paroisses. Les calvinistes ont détruit la plupart de ces églises, & ont conservé celle des

s'agrandit d'un côté & la Chapelle de la Vierge fut convertie en un Temple magnifique » : J.-B. Plantin, *Abregé de l'histoire générale de Suisse*, op. cit., p. 492-493.

⁷⁴ « Les principales portes sont celles de St Pierre, de Rive, de St François, de St Laurent, & de St Maire. Il y en a encore cinq autres moins considérables » : J.-B. Plantin, *Abregé de l'histoire générale de Suisse*, op. cit., p. 488.

⁷⁵ On peut rappeler que Calvin, à Genève, convainc le Petit Conseil en 1546 de n'autoriser les prénoms pour les enfants que s'ils sont tirés de la Bible et que les saints, quels qu'ils soient – en particulier Claude, saint régional vénéré à l'époque dans la région genevoise – n'ont plus leur place au sein de la cité et encore moins comme modèle de prénom : Isabella M. Watt et Jeffrey R. Watt, « L'édition des recueils de délibérations : les registres du consistoire de Genève » dans *Bulletins de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, Genève, Droz, 2007, vol.153, p. 601-612.

cordeliers qui est vaste & belle. L'évêque de Lausanne, comme on l'a déjà dit, s'est retiré à Fribourg. On établit une *université* à Lausanne »⁷⁶.

L'intérêt pour des églises qui ont disparu montre qu'elles ne sont pas pour autant sorties des mémoires et constituent autant de références à un passé, certes de plus en plus lointain, mais non oublié ou effacé. Un paysage se vit et se comprend par son histoire : celle-ci permet alors de saisir les enjeux confessionnels dans la construction d'un espace. L'identité confessionnelle exige une prise de conscience de ce passé et une distanciation par rapport à celui-ci. Les hommes et les femmes du XVI^e siècle font alors la transition entre un passé révolu mais néanmoins connu et un présent fait de transformations, de désacralisations. Le passé confessionnel est omniprésent dans les textes et sous les yeux du spectateur, des chroniqueurs, auteurs et voyageurs.

À l'aune de l'exemple lausannois, il semble clair qu'il est impossible de décrire une ville et ce jusqu'au XVIII^e siècle, sans mentionner les principales réalisations architecturales et confessionnelles, son histoire religieuse, ses cultes et rituels, qu'ils soient actuels ou passés.

Le dernier exemple issu des territoires conquis par la Réforme est celui d'Orbe, intéressant pour les cas de destructions de bâtiments religieux, alors que dans la majorité des occurrences, les bâtiments sont réutilisés. Ainsi, la dernière possibilité de débarrasser la ville d'édifices consacrés est leur destruction et la réutilisation de leurs matériaux ; ceux-ci constituent alors des matières premières de bonne qualité et servent à la construction d'autres bâtiments. À Orbe, ce sont Notre-Dame des Vignes, l'église Saint-Thiébaud et la chapelle de l'hôpital Saint-Jean de Jérusalem qui sont démolis ; l'acte de démolition, raconte Pierrefleur (1513 – 1579/80) – notaire et gouverneur –, dans ses mémoires, « fut ordonnée par le bailli d'Yverdon, Georg Zum Bach, qui avait besoin de matériaux pour réparer le château d'Yverdon ; les pierres fournies par ces démolitions furent transportées par eau à Yverdon »⁷⁷. Bénéficiant parfois à certains particuliers et d'autres fois à la communauté entière, les pierres ou les autres matériaux sont dans la plupart des cas récupérées, réutilisées par les magistrats ou par des membres des classes dirigeantes pour construire ou restaurer. L'espace protestant est construit et reconstruit,

⁷⁶ Article « SUISSE, la, (Géog. mod.) », in Denis Diderot et al. (eds.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, op. cit., p. 15-31.

⁷⁷ *Mémoires de Pierrefleur*, op. cit., p. 130 note 2. La même anecdote est à nouveau narrée p. 139.

voire restauré grâce aux matériaux récupérés sur les ruines d'anciens édifices religieux qu'il n'était plus question de sacraliser ou de conserver.

Lausanne devient protestante et suit les traces de son souverain bernois. La politique de Berne en matière de désacralisation, de reconfiguration et de réinvestissement d'anciens référents visuels catholiques en lieux de culte protestant, d'éducation et d'instruction – tous utiles à la société civile dans son ensemble – s'applique à Lausanne et à tout le Pays de Vaud de manière évidente.

Ces exemples montrent bien que Berne propose un modèle de paysage urbain protestant uniforme, conventionnel et appliqué sur tout son territoire. Mais, lorsqu'il s'agit d'une autre souveraineté, comme celle de Zurich, observe-t-on une autre traduction spatiale de la Réforme ?

2.3 Zurich

La ville de Zurich a organisé et contrôlé la politique iconoclaste de façon précoce et en tous points analogue à la ville de Berne : les églises sont fermées sur ordre du Conseil entre juin et juillet 1525 afin de procéder à l'enlèvement des images⁷⁸ et transformées en temple. De façon similaire, les édifices consacrés sont mis à disposition de la communauté civile, débarrassés de leurs images, de leur charge sacrale, mais non dénués d'histoire. Ainsi, la bibliothèque de Zurich renferme des trésors et des histoires inédites, selon Reboulet et Labrune :

« La maison où est cette Biblioteque étoit autrefois une Eglise, dans laquelle on a fait un plancher. On a voulu avoir deux Salles, une seule n'eut pas suffy. L'endroit est fameux, pour avoir été le lieu où furent martyrisez Felix & Regula, & par une fontaine miraculeuse, dont l'eau avoit la vertu de guerir de toute sorte de maladies ; Avant la Reformation, s'entend, car la Reformation a été aux Miracles du Papisme, ce que la venue de Jes. Christ a été aux Oracles du Paganisme »⁷⁹.

⁷⁸ Voir L.P. Wandel, *Voracious idols and violent hands*, op. cit., p. 2 ; Peter Jezler (ed.), *Bilderstreit : Kulturwandel in Zwinglis Reformation*, Zürich, Theologischer Verlag, 1984, 159 p ; également Peter Jezler, « L'iconoclasme à Zurich 1523-1530 » dans *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale*, Paris, Somogy, 2001, p. 79.

⁷⁹ P. Reboulet et J. de Labrune, *Voyage de Suisse*, op. cit., p. 130-131.

Cet exemple illustre bien la sécularisation instaurée par les autorités issues de la Réforme mais également la coexistence entre un passé catholique persistant et un présent réformé. Car l'édifice a bel et bien été sécularisé, dépouillé de sa sacralité, utile à la communauté – et donc digne représentant de l'éthique protestante fondée sur le savoir, le travail et l'étude⁸⁰. Il n'en demeure pas moins héritier de légendes de fondation qui font revivre, par le récit, l'histoire du bâtiment et le rend unique, sacré aurait-on envie d'ajouter. Mentionnant à nouveau Zurich, Reboulet et Labrune évoquent l'histoire du temple principal de la ville. Il faut souligner la curiosité persistante de ces protestants pour la piété catholique : « Le grand Temple est un Edifice remarquable par deux grandes tours couvertes de cuivre, & faites toutes deux, de la même manière. C'étoit l'Eglise des Chanoines dont nous avons déjà parlé. Elle étoit consacrée à Felix & à Regula, qui souffrirent le martyre à Zurich vers le commencement du 4. Siecle, au rapport de quelques Historiens »⁸¹. Impossible encore une fois de faire table rase du passé et de passer sous silence l'histoire qui a mené à la construction et à la sacralité du lieu. Cette ancienne sacralité est systématiquement rappelée pour démontrer, soit sa perversion, soit pour dénoncer des erreurs. Cela n'empêche pas que certains saints soient respectés, mais non vénérés, comme Félix et Regula, car ils sont témoins de la foi, morts en martyrs et dignes de respect – peu importe s'ils accomplissent ou non des miracles. Enfin, il s'agit aussi d'inscrire les bâtiments dans une histoire, de souligner la conscience d'une période de reconfiguration dans le rapport homme – espace. Par le souvenir, les hommes et les femmes restaurent la maison de Dieu qui a été dévoyée et qui doit n'être que le lieu où l'on écoute la parole de Dieu. Certaines disputes se déroulent par ailleurs dans les églises dans ce but-là. Le paysage se comprend par cette histoire, certes parfois moquée, réengagée sous forme de légende, de mythe – à raconter sans y accorder de crédit mais à raconter tout de même.

Berne et Zurich présentent, on le voit, une politique semblable d'aménagements du territoire urbain. Ainsi, les acteurs du XVI^e siècle semblent avoir mis en place un paysage urbain protestant qui paraît être repris comme modèle dans l'Ancienne Confédération.

⁸⁰ Voir l'article « Ethik » dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, dritte Auflage, vol. 3, p. 899-934.

⁸¹ P. Reboulet et J. de Labrune, *Voyage de Suisse*, op. cit., p. 121.

Entre réassignation de nouvelles fonctions à des statues ou encore sécularisation d'édifices servant désormais d'autres buts, le paysage urbain protestant de l'Ancienne Confédération révèle le degré de désacralisation lié à la Réforme de façon flagrante en réaffectant de nouvelles attributions à un large éventail de bâtiments : prieuré converti en maison de maître d'école et collège pour la jeunesse de la cité⁸² ; monastère renouvelé en hôpital⁸³ ou en collège⁸⁴ ; église muée en magasin de sel ou en grenier⁸⁵. La désacralisation et l'éviction des lieux religieux constituent plus qu'une nécessité pour les autorités, qu'elles soient bernoises ou zurichoises ou même d'ailleurs, comme des villes du Saint-Empire. Car ce changement d'affectation d'anciens lieux consacrés ne concerne pas que les cités helvétiques, mais d'autres villes, comme par exemple Strasbourg, où les couvents et les monastères deviennent aussi des lieux d'éducation⁸⁶. Ces enjeux sont liés au salut de la population tout entière. Ces villes entrent alors parfaitement dans cette optique d'un paysage investi, décrit et reconnu selon des références livresques, bibliques, qui façonnent un regard orienté et intéressé par la présence de traces et de marqueurs confessionnels, en lien parfois avec la topographie. L'intérêt pour cette donnée géographique, pour l'architecture, pour l'historicité d'un édifice et d'un lieu, s'inscrit dans une tendance longue qui se poursuit durant l'époque moderne. La sensibilité confessionnelle du spectateur, même différente de celle du territoire observé, renforce la nécessité de décrire un lieu dans son caractère identitaire et religieux, tel qu'il était perçu

⁸² Exemple de Grandson par J.-B. Plantin, *Abregé de l'histoire générale de Suisse, op. cit.*, p. 761 : « Proche ce temple est l'ancien prieuré, c'est un assez grand bâtiment, mais antique & mal commode, il sert aujourd'hui de retraite au Maître d'Ecole & de collège pour la jeunesse de la ville ».

⁸³ *Mémoires de Pierrefleur, op. cit.*, p. 101-102 qui mentionnent l'anecdote suivante : un homme se retrouve sans argent en avril 1544, soit 10 ans après la mort de sa femme, et « s'en alla prosterner devant la bonne grâce des seigneurs de Berne, lesquels, ayant pitié de son infortune, le commirent d'aller en un hôpital qui paravant était un riche monastère, mais depuis que les seigneurs de Berne ont pris le pays et réduit en la loi luthérienne, ils en ont fait un hôpital, et était le dit lieu appelé Ripaille, assez près de la ville de Thonon ».

⁸⁴ P. Reboulet et J. de Labruno, *Voyage de Suisse, op. cit.*, p. 176 à Bâle : « Ce College étoit autrefois le Couvent des Augustins. Les Cellules de ces Moines sont aujourd'hui les chambres de quinze ou seize Ecoliers en Philosophie ou en Theologie de diverses Nations [...]. Un Etranger, de quelque Religion qu'il soit, peut loger trois jours dans cette maison, pourveu que ce soit un homme d'étude, c'est-à-dire qu'il sache parler Latin ».

⁸⁵ J.-B. Plantin, *Abregé de l'histoire générale de Suisse, op. cit.*, p. 760. Au bailliage de Grandson se trouvent deux églises : celle des Cordeliers « au bas de la ville, en l'une des extrémités proche du lac, de laquelle on a fait un magasin de sel, et un grenier, on voit encore dans une muraille, la statue de Ottho de Granson. L'autre Eglise est au dessus de la ville, elle n'est pas grande, mais marque bien d'être antique, & semble avoir été du temps du Paganisme. Il y a de belles colonnes de pierres rondes & d'une pièce qui soutiennent les voûtes ».

⁸⁶ Voir René Bornert, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVIe siècle : 1523-1598 : approche et interprétation théologique*, Leiden, E.J. Brill, 1981, p. 486 ; et Anne-Marie Heitz-Muller, *Femmes et Réformation à Strasbourg : 1521-1549*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 85-86.

et compris par ce même spectateur⁸⁷. La coexistence entre passé et présent est omniprésente dans les récits où les histoires et les légendes urbaines perdurent. La résurgence régulière de ces légendes témoigne de l'identité complexe de la cité et de son appartenance confessionnelle cherchant à se distinguer d'un passé – raillé et empreint de « superstitions » – tout en le convoquant.

Conclusion

Le paysage urbain sert de miroir à l'identité confessionnelle d'une ville, matérialisée par les marqueurs ou leur absence que les acteurs des XVI^e et XVII^e siècles produisent. Soit qu'ils y transposent une recharge de symbole et de sacralité, soit qu'ils tentent au contraire d'en effacer toutes les traces, les hommes se donnent pour mission de faire de la cité un vecteur de l'appartenance confessionnelle de ses membres. Les modifications apportées dans le cadre d'une conquête catholique ou par l'introduction de la Réforme sont autant de marqueurs confessionnels : les signes ostentatoire d'un côté ou la désacralisation du paysage de l'autre redéfinissent l'identité religieuse d'un lieu et de sa population. Le paysage urbain se transforme et interprète les principes de la foi. Les observateurs, spectateurs, voyageurs perçoivent ces changements et leurs conséquences sur l'aspect ou la physionomie de la cité. De façon générale, on l'a vu, ils ne verbalisent pas ainsi leurs appréciations, mais les descriptions qui en découlent font bel et bien état d'une sacralité renouvelée du paysage catholique ou d'un nouveau paysage protestant.

En somme, le modèle fribourgeois est ainsi repris et adapté par d'autres cantons, comme Soleure et Lucerne qui proposent des variations de ce modèle. Un paysage urbain catholique est établi et ses caractéristiques dominantes sont un bâti religieux ostentatoire, la présence de divers ordres religieux, des pratiques visibles et inédites, le tout enraciné, matérialisé, ancré dans une tradition qui justifie presque à elle seule la sacralité du rite et

⁸⁷ Il aurait été heureux ici de proposer une comparaison, à savoir des descriptions par des catholiques de villes protestantes. Elles sont malheureusement moins nombreuses ou accessibles. Une explication peut-être. Le prêtre bolonais Sébastien Locatelli, remarquant que les hôtelleries dans lesquelles il séjourne ne possèdent aucun tableau de dévotion, de la Vierge ou des saints, en conclut : « Peut-être aussi, car partout en France j'ai remarqué la même chose dans les hôtelleries, ne veut-on point exposer au public des tableaux de dévotion de peur qu'ils ne soient insultés par les hérétiques. Ceux-ci, en effet, courent le monde plus que les catholiques et sont toujours par les auberges. J'avoue que je ne m'informai point du motif de cet usage, mais je crois n'être pas loin de la vérité » : S. Locatelli, *Voyage de France : mœurs et coutumes françaises (1664-1665)*, op. cit., p. 255-256.

des rituels. En miroir, un paysage urbain protestant se dessine également. Délestée de la plupart des traces du sacré catholique, la cité reflète les nouvelles valeurs et les nouveaux principes adoptés par la Réforme. Elle ne fait pour autant pas l'économie d'une historicité qui, sans s'appuyer sur des pratiques abandonnées, tend à montrer au contraire la longévité de ces valeurs et leur perversion par les « superstitions » catholiques ; une sorte de retour à l'état pur.

Ainsi, certains lieux, comme la cité, condensent la distinction, l'identité et l'affrontement confessionnels : c'est là que se cristallisent les différences, les manières de comprendre et d'investir le paysage dans des buts d'affirmation, de construction identitaire et confessionnelle. Les villes où les situations d'affrontement sont outrées, exacerbées et mises en scène dans le bâti et les usages que les contemporains en font, incarnent donc un cas modèle d'étude pour le paysage : l'antagonisme est matérialisé, la fracture confessionnelle devient une architecture confrontationnelle. Dans des espaces caractérisés par une certaine « continuité du bâti », nous avons donc relevé une continuité du conflit confessionnel. On pourrait alors se demander si ce conflit se pose dans ce terme de *continuum* des affrontements entre des conflits plus ou moins larvés selon les espaces, entre des tensions qui se pensent graduellement ou si, au contraire, la polarisation des identités confessionnelles mettraient en place des frontières plus rigides entre les espaces.

Chapitre 7. Marquer, vivre et dépasser la frontière confessionnelle

La frontière n'est pas, aux XVI^e et XVII^e siècles, une notion lointaine, sans rapport avec le quotidien. Elle constitue au contraire une réalité, réactualisée, permanente et intériorisée. Le mot possède déjà chez Nicot, le sens que nous lui connaissons : « Frontiere d'un païs », « les frontieres de l'Empire, *Imperij margines* »¹. L'Académie précise de son côté : « Qui est limitrophe. Qui est sur les limites d'un autre pays [...]. Il est aussi subst. & sign. Les limites, les confins d'un pays, d'un Estat. L'armée estoit sur la frontiere. la frontiere est bien garnie. reculer les frontieres d'un estat »². Au sens propre du terme donc, la frontière est plus qu'une ligne abstraite, c'est une zone de séparation et de contacts. Marc Venard insiste sur la notion de frontière comme concept précis, déjà au XVI^e siècle, car « elle détermine quels sont les sujets d'une autorité, quelle est l'extension d'une juridiction, toutes choses sur lesquelles on se montre fort sourcilleux. Mais c'est l'enchevêtrement des frontières qui favorise la confusion qui souvent règne dans la pratique »³, car les frontières n'arrêtent ni les hommes ni les idées et sont donc perméables aux influences culturelles, religieuses, morales ou aux transactions économiques, au commerce, aux voyages.

Si l'on applique cette « définition » moderne à la religion, la frontière est bien ce qui sépare deux régions de confessions différentes : elle renvoie à des dispositifs spatiaux précis et devient donc matérialisée, physiquement, géographiquement, spatialement. Sa matérialisation et son fonctionnement particulier dans les questions religieuses semblent correspondre à l'application stricte du *cujus regio, ejus religio*. Cependant, la frontière confessionnelle est aussi vécue, appropriée, comprise comme division confessionnelle, comme l'expression visible de l'existence de groupes distincts ou même comme une séparation entre deux individus. Elle signifie alors aussi « conscience de la diversité

¹ J. Nicot, *Thresor de la langue francoyse*, op. cit.

² *Le Dictionnaire de l'Académie françoise, dédié au Roi, Première Edition*, op. cit.

³ Marc Venard, « Mosaïque politique, carrefour culturel et frontières confessionnelles dans la province ecclésiastique d'Avignon au XVI^e siècle » dans *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle : actes du XXXIe Colloque international d'études humanistes (Université de Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance)*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 301.

religieuse entre deux groupes ou des individus »⁴ et renvoie non à un dispositif spatial précis, mais à des dispositions intérieures, à des capacités d'identification et de singularisation, à des manières de se connaître et se reconnaître entre chrétiens séparés.

Il y a ainsi au fond deux aspects essentiels dans la compréhension de la frontière confessionnelle : elle est physique, comprise dans l'espace comme délimitation géographique, celle d'un territoire, mais aussi comme conscience de la diversité religieuse, comme délimitation spirituelle, symbolique entre confessions de deux groupes⁵.

Entre la complexité et la porosité des frontières géographiques, politiques et administratives d'un côté, et la rigidité et la visibilité croissante des frontières confessionnelles de l'autre, se noue donc une relation compliquée, changeante, qui a suscité de nombreuses tentatives politiques pour les faire coïncider. C'est ce que proposent, par exemple, les juristes luthériens de la seconde moitié du XVI^e siècle autour de la formule *cujus regio, ejus religio*, non sans laisser des zones d'incertitudes. Le morcellement du territoire de l'Ancienne Confédération est représentatif de ces confusions qui règnent aux frontières, car il implique une présence à la fois proche, et pourtant maintenue au loin, de partisans de l'autre foi, partant ainsi du principe que le *cujus regio, ejus religio* est respecté.

Nous pouvons alors, dans le cadre du canton de Fribourg et de ses voisins, nous poser les questions suivantes : quelle est l'attitude des populations envers la frontière ? Comment celle-ci est-elle marquée et vécue ? Comment une limite avant tout territoriale est-elle instrumentalisée afin de dessiner une frontière confessionnelle ? Quelles sont les pratiques liées à la frontière entre deux confessions ? Comment le paysage se modifie-t-il en fonction des divisions confessionnelles ? Comment pallier l'absence de marqueurs de frontière lorsque ceux-ci sont impossibles à mettre en place ?

⁴ K. Blaschke, « Les frontières confessionnelles en Allemagne à partir des Réformes : genèse, stabilisation, conséquences », art cit, p. 171.

⁵ *Ibid.*

1. Marquer la frontière

Étudier comment marquer la frontière, c'est s'intéresser à la façon dont les acteurs des XVI^e et XVII^e siècles souhaitent rendre visible une séparation, quelle qu'elle soit : entre deux souverainetés, entre l'intérieur de la ville et l'extérieur de celle-ci ou entre le monde des vivants et celui des morts, ou plus largement mais aussi plus subtilement entre les lieux sacrés et les lieux profanes. Ce sont ces séparations et leur superposition imparfaite, que nous étudierons ici à propos de la frontière entre deux confessions, en rappelant qu'insister sur l'unité d'un espace et sa séparation vis-à-vis d'un autre est l'un des premiers objectifs du marquage de la frontière.

1.1 Profane et sacré, morts et vivants

La ville, en tant qu'unité de lieu et de destin, est séparée de la campagne par des murailles, des fortifications imposantes qui manifestent d'une part son statut de cité, et de l'autre, sa démarcation par rapport à ce qui est en dehors. Cartes, plans, vues cavalières soulignent à l'envi cette coupure, cette séparation physique et symbolique à la fois, qui manifeste la spécificité et l'autorité de la cité sur les terres qui l'entourent. On sait notamment l'importance de cette manière de faire voir dans la célèbre fresque de Lorenzetti, précédemment abordée. Tout comme la frontière entre l'intérieur de la ville et l'extérieur, les limites entre profane et sacré sont essentielles⁶. Mais comment les marquer et les démarquer ? Comment faire voir ces différences qui sont des créations des acteurs historiques, mais fluctuent selon le temps et l'espace ? La question est d'autant plus difficile que la foi ne s'en tient pas qu'aux espaces sacrés et qu'elle investit aussi, de temps à autre, des lieux ou des territoires profanes pour s'accomplir⁷. Mais cette dichotomie est indispensable à la mise en place de frontières, à l'appropriation de l'espace par les pratiques et les croyances et à la construction d'identités confessionnelles. Beat Kümin utilise à ce propos l'exemple des églises et des tavernes, deux centres de la vie paroissiale et participant tous deux, différemment, à la dynamique communautaire⁸. Par

⁶ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, 186 p.

⁷ Gerd Schwerhoff, « Sakralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit » dans *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, p. 69.

⁸ Beat Kümin, « Sacred church and worldly tavern : reassessing an early modern divide » dans *Sacred space in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge Univ Press, 2005, p. 18.

exemple, en Bavière, certains bâtiments ecclésiastiques servent de tavernes, de maisons publiques ou de distilleries de bière, ce qui montre bien la proximité occasionnelle de ces deux sphères. À Genève, les tavernes sont fermées par décret le 20 avril 1546 pour en faire des centres de lecture biblique – la mesure, extrême, ne dure que trois mois avant leur réouverture⁹ : une preuve supplémentaire que la fermeture complète de ces lieux est impossible, car il sont le lieu de nombreuses activités variées et finalement indispensables au déroulement de la vie religieuse. La population a besoin de ces espaces de rencontre et de divertissement qui viennent compléter les rassemblements qui ont lieu dans les lieux dédiés à la foi. À ce propos, le cas de la frontière entre catholiques et protestants à la hauteur des villages de Neuenegg dans le canton de Berne et de Sensebrücke à Fribourg est particulièrement éclairant : la Singine – la rivière qui fait office de frontière géographique, topographique et étatique entre les deux cantons – est traversée par un pont au niveau de ces deux villages. Beat Kümin remarque que le calendrier festif des catholiques – fait de kermesse, de danses, de jours fériés – attirait les protestants de l'autre rive qui venaient profiter des divertissements de la taverne située juste de l'autre côté, celui des catholiques. Franchissant une frontière à la fois symbolique, spirituelle, géographique et souveraine, les protestants bernois profitent ainsi des possibilités offertes par la taverne catholique, au grand dam des pasteurs et des autorités locales bernoises¹⁰. La taverne se situe par ailleurs à côté de l'église paroissiale, alors au centre du bourg et de la vie communautaire. Lieu de rencontre, de passage, de divertissements, de partage et de festivités, la taverne devient également espace de contacts entre les différentes confessions et accentue simultanément la dichotomie entre sacré et profane et la fluctuation de ces catégories¹¹. Les notions de frontière et d'espace sont construites et déconstruites au gré du temps et du contexte et cette variabilité crée des dynamiques de définitions de l'identité imprévisibles, voire instables¹². Ici en l'occurrence, frontière physique et frontière intérieure ne fonctionnent pas ensemble, offrant aux habitants des possibilités de transgression nombreuses et presque sans risque. Mais ces transgressions doivent rester dans des bornes strictes et ne pas mettre en péril l'économie du sacré du

⁹ Sur Genève et la place du sacré et du profane en ville, voir Christian Grosse, « Places of sanctification : the liturgical sacrality of Genevan Reformed churches, 1535-1566 » dans *Sacred space in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge Univ Press, 2005, p. 60-80.

¹⁰ B. Kümin, « Sacred church and worldly tavern : reassessing an early modern divide », art cit, p. 29-30.

¹¹ G. Schwerhoff, « Sakralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit », art cit, p. 69.

¹² Mark Greengrass, « Afterword : Living Religious Diversity » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 287.

voisin, comme le montre une affaire plus tardive. En 1668, à Estavayer, la chapelle Saint-Eloi est profanée par le suicide d'un homme récemment arrivé en ville. Cette mort violente, ainsi qu'elle est nommée dans le Manuel du Conseil¹³, exige une nouvelle bénédiction par l'évêque de Lausanne, afin de réparer le tort fait à la sacralité du lieu. Le fait montre de façon évidente que le caractère sacré de la chapelle peut, par différents incidents, être anéanti : soudain profané, le lieu ne répond plus aux exigences de sacralité qui sont celles du catholicisme.

La séparation entre sacré et profane est, on le voit, sujette à variations dans le temps et dans l'espace. Cela vaut tout particulièrement lorsqu'il est question de la frontière entre la place des vivants et celle des morts reposant au cimetière. Les morts étaient tenus pour un groupe social à part entière, ayant sa place dans la cité, ses lieux et ses droits, ce qui explique en quoi le cimetière jouait un rôle central dans la société urbaine. Construire et / ou déplacer les cimetières hors les murs constituent donc toujours une rupture brutale et complexe, un bouleversement de la ville et de son rapports aux défunts. Ce choix peut s'expliquer principalement par les épidémies, par exemple de peste, ce qui justifie de ne pas enterrer les morts près de l'église et du centre paroissial¹⁴. Les vagues de maladie ont alors comme conséquence de déplacer les morts hors du centre urbain et également d'ériger un mur, séparant ainsi le cimetière du reste du monde. Même les défunts se trouvent en quelque sorte en quarantaine. Mais ces déménagements ou déplacements de cimetières, ces séparations d'avec la société des défunts ont aussi pour fonction ou pour enjeu de rappeler le caractère sacré du lieu de repos et la sacralité des morts eux-mêmes : en somme, de « briser une familiarité, ici celle que les vivants entretiennent avec les morts »¹⁵, comme la nomme Bruno Restif, que la Réforme a repensée de manière radicale. Cette séparation est alors rendue possible, non seulement par l'éloignement géographique du cimetière, hors du centre paroissial et communal mais aussi par la construction de murs entourant le cimetière. Les visites pastorales mentionnent par ailleurs régulièrement la nécessité d'ériger des frontières entre lieu saint et lieu profane et donc d'enceindre le cimetière d'un mur et d'une porte, fermée à clé si besoin¹⁶. Le cimetière s'établit ainsi en entité séparée du reste de la communauté, pas nécessairement sur un plan géographique

¹³ ACCEL, Manuel du Conseil d'Estavayer, 13 juillet 1668, f°36-37.

¹⁴ C. Koslofsky, *The Reformation of the dead*, op. cit., p. 42-43.

¹⁵ B. Restif, *La révolution des paroisses*, op. cit., p. 316.

¹⁶ U. Pfister, « Croyance et espace dans le contexte alpin », art cit, p. 54.

– même si, avec la densification des cités, il s’agit bien de cela¹⁷ – mais bien symbolique. Leur fermeture, on l’a dit, constitue une étape dans la nouvelle définition des délimitations entre sacré et profane et dans la recharge symbolique des cimetières.

Distinguer le sacré du profane se fait non seulement au sein d’une communauté de même confession, mais elle se produit également face à l’adversité. Le sacré s’oppose alors non plus simplement à ce qui est profane, mais à ce qui est autre, hérétique, protestant. Marquer cette frontière, c’est ainsi distinguer plus nettement la division entre catholiques et protestants.

1.2 Frontière religieuse

Christophe Duhamelle posait lui-même la question au centre de notre propos : « la frontière joue-t-elle un rôle dans l’éventuelle constitution d’une identité territoriale »¹⁸ et dans la construction et la définition d’une identité qui ferait coïncider territoire et confession ? L’exemple qu’il utilise, l’Eichsfeld, exclave catholique enclavée dans des terres protestantes du Saint-Empire, possède une configuration similaire à celle du canton de Fribourg, raison pour laquelle ses recherches permettront d’apporter des réflexions éclairantes à notre sujet.

La frontière n’est en effet pas qu’une limite qui sépare deux territoires, deux peuples, mais elle constitue un élément essentiel dans la construction d’une identité catholique, qui se fait dans le renforcement d’un sentiment communautaire et d’une unité, simultanément, vis-à-vis de l’autre. La sacralité d’un territoire dépend de sa fin, de sa limite géographique certes, mais surtout de son identité enracinée, intériorisée et spatialisée. La catholicité est ici vécue, ressentie et elle imprime des traces, des marqueurs au paysage. Elle implique ainsi toute la communauté : les interactions entre les paroisses et les communes catholiques participent de ce lien et de la responsabilité collective de l’identité confessionnelle¹⁹. Ainsi, le processus de création de frontière, de marquage,

¹⁷ C. Koslofsky, *The Reformation of the dead*, op. cit., p. 3.

¹⁸ Christophe Duhamelle, « Frontière, territoire, confession : l’exemple de l’Eichsfeld » dans *L’espace du Saint-Empire : du Moyen Âge à l’époque moderne*, Strasbourg, Presses univ. de Strasbourg, 2004, p. 175.

¹⁹ C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit., p. 154.

voire de valorisation de celle-ci résulte d'interactions entre les communautés locales catholiques d'une part, et entre catholiques et réformés de l'autre²⁰.

Plusieurs paramètres peuvent être convoqués pour définir ce qui fait frontière de catholicité – frontière qui ne repose pas uniquement sur une définition géographique, physique. Selon René Tavenaux, repris dans un article de Bertrand Forclaz, elle concerne avant tout les lieux où se met en place une politique de Contre-Réforme et de lutte contre toute « infiltration protestante » ; cet aspect trouve son corollaire dans une fidélité intangible à Rome. L'établissement de couvents et de maisons des ordres issus de la Réforme catholique, en particulier les jésuites et les capucins, vient renforcer la démarcation. Enfin, le renouveau dans le culte des saints et de la dévotion mariale fonde l'appartenance de ces espaces à une « dorsale catholique »²¹. Or, ces différents paramètres s'appliquent plutôt bien à Fribourg qui, on l'a vu, a mis en place une Réforme catholique précoce et s'est distanciée du pouvoir épiscopal tout en restant fidèle à Rome. Ses autorités temporelles se sont renforcées face à la faiblesse et à l'éloignement des autorités ecclésiales et ont finalement proposé une version préfigurée de la Réforme tridentine. Cette dernière s'est traduite par l'accueil d'ordres religieux nombreux au sein de la ville, qui ont participé de cette catholicité conquérante du XVII^e siècle, en particulier les jésuites et les capucins. Le canton contribue ainsi, par l'action des autorités et de la population, au renforcement de cette frontière de catholicité : Fribourg, en tant que bastion catholique de la région, constitue bien un rempart à la Réforme, en s'affirmant en tant que tel, par son accueil des jésuites, des capucins, des visitandines, par l'édification de la chapelle Notre-Dame de Lorette, par son instrumentalisation du territoire à des fins de prosélytisme et de conquête catholiques et de répression plus ou moins directe des idées réformées.

Son rôle de citadelle catholique est d'autant plus important et plus problématique que les frontières du canton ne sont pas celles d'un diocèse (puisque'il est intégré au diocèse de Lausanne) : cela explique l'intervention croissante des autorités civiles en matière d'affaires spirituelles, cherchant ainsi à combler une absence, dans la construction

²⁰ C. Duhamelle, « Les espaces du catholicisme dans le Saint-Empire à l'époque moderne », art cit, p. 64.

²¹ B. Forclaz, « La Suisse frontière de catholicité ? Contre-Réforme et Réforme catholique dans le Corps helvétique », art cit, p. 568.

et la délimitation d'une identité catholique théoriquement soumise à une autorité ecclésiale et légitime. Celle-ci étant lointaine – l'évêque étant, on l'a dit, réfugié en Savoie, puis à Besançon –, les autorités civiles décident *de facto* des politiques de Réforme catholique et de construction d'une catholicité nouvelle, redéfinie et confinée sur un territoire dont les frontières politiques sont devenues confessionnelles et confessionnalisées²² et dont les territoires voisins sont tous passés à la Réforme. Les délimitations existantes entre cantons ont été mises à profit dans la définition de la confession et dans le cas de Fribourg, d'une catholicité spatiale, par la construction de croix, de chapelles, par des pèlerinages, par la valorisation ou la création de sanctuaires situés sur des zones de frontière, par des pratiques spatiales ostentatoires. L'unité politique rejoint ainsi l'unité religieuse. L'espace fribourgeois est un territoire défini, uni et unifié, mais aussi un corps chrétien engagé dans la défense de la vraie foi.

Il s'agit donc bien, aux yeux des autorités, de faire participer le territoire à la construction d'une identité confessionnelle, qui serait également une identité territoriale, circonscrite à un espace précis. Il n'est pas uniquement question de frontière comme ligne de partage entre deux territoires, entre deux entités politiques, qui est la définition première de la frontière, mais bien d'une recherche de différenciation dans et par la pratique confessionnelle. Cette pratique s'exprime à travers des marqueurs et des rituels spatiaux et par la consolidation d'une pratique paysagère confessionnalisée, à savoir un paysage mis à profit, dessiné, compris d'une part dans une optique de différenciation confessionnelle d'avec l'autre et de construction d'une identité catholique claire et visible d'autre part.

Cette nécessité de marquer la frontière fait surface dans l'expression utilisée par les habitants d'Estavayer dans une prière adressée à la Vierge au milieu du XVII^e siècle : ils requièrent de sa part et de celle de son fils de « protéger et conserver la ville d'Estavayer, la défendre contre toutes les hérésies et la conserver comme la rose entre les épines »²³.

²² C. Duhamelle, « Les espaces du catholicisme dans le Saint-Empire à l'époque moderne », art cit, p. 56-57.

²³ ACEL Manuel du Conseil d'Estavayer, 21 novembre 1656 : « Aujourd'hui, Vierge incomparable, reine du ciel et de la terre, vos humbles et obéissants serviteurs, le conseil, bannerets et adjoints de la ville d'Estavayer, au nom du reste de la communauté, prosternés à deux genoux vous font vœu solennel [...] avant solenniser votre présentation au temple tombante au 21 9bre, jour destiné par l'église, sans cependant être solennisé à ce qu'il vous plaise de présenter leur requeste et leurs prières à votre cher et vigilant fils Jésus Christ notre Sauveur, qu'il lui plaise protéger et conserver la ville d'Estavayer, la défendre contre

Cette formule, celle de préserver la bourgade comme une « rose entre les épines » est révélatrice du paysage confessionnel morcelé de l’Ancienne Confédération et des dangers que pourrait constituer la proximité avec la confession réformée²⁴. La rose fragile est sans cesse attaquée par des dangers, par ces épines, par des hérésies, par la maladie : de cette image naturelle témoigne l’élection d’un territoire par la grâce, par la protection divine et mariale, cet espace encerclé – qu’il s’agisse de l’enclave staviacoise ou à plus large échelle de Fribourg. Rappelons en effet que la rose, sans épines, a longtemps symbolisé la virginité de Marie et la pureté d’Adam et Ève avant la chute²⁵.

Cette différenciation et cette division confessionnelles ne sont pas seulement affaire de représentation, de discours ou de politiques générales qui échapperaient aux croyants ordinaires. Elles marquent aussi la vie quotidienne de chacun, faisant de tous les habitants des acteurs, volontaires ou non, de cette construction confessionnelle d’une nouvelle catholicité. On le voit très bien dans la terminologie utilisée dans des pratiques, des coutumes et des traditions. Parmi celles-ci, le calendrier constitue un exemple frappant²⁶. Car le catholicisme s’exprime aussi à travers son calendrier grégorien, promulgué par le pape Grégoire XIII le 24 février 1582²⁷ et adopté par les sept cantons catholiques en janvier 1584, à l’opposé du choix des protestants qui refusent un calendrier voulu par le pape. Rappelons qu’une majeure partie des cantons protestants attendra le début du XVIII^e siècle pour accepter ce calendrier²⁸. Le clivage entre le temps catholique et le temps protestant a donc duré plus d’un siècle et s’est ajouté aux nombreuses dissonances entre les confessions. Jérôme Delatour insiste sur le fait que « la réforme du calendrier allait révéler pour la première fois, et de la façon la plus évidente, les limites de l’Europe

toutes les hérésies et la conserver comme la rose entre les épines », repris dans le *Grand Livre d’Estavayer-le-Lac*, p. 249-250.

²⁴ Sur les caractéristiques de cette mentalité obsidionale, nous renvoyons à J. Delumeau, *La peur en Occident*, op. cit.

²⁵ Anne Winston-Allen, *Stories of the rose : the making of the rosary in the Middle Ages*, 2nd print., University Park Pa, The Pennsylvania State University Press, 1998, p. 88-98.

²⁶ Francesco Maiello, *Histoire du calendrier : de la liturgie à l’agenda*, traduit par Nathalie Bauer, Paris, Éd. du Seuil, 1996, 293 p ; Jean Chélini, *Le calendrier chrétien : cadre de notre identité culturelle*, Paris, Picard, 2007, 144 p.

²⁷ Sur l’accueil fait au nouveau calendrier en France, voir Jérôme Delatour, « Noël le 15 décembre : la réception du calendrier grégorien en France (1582) », *Bibliothèque de l’école des chartes*, 1999, n° 157, p. 369-416.

²⁸ H. Kläui, « Grundlagen der Zeitrechnung und Einführung des Gregorianischen Kalenders in der Alten Eidgenossenschaft », *Schweizerische Gesellschaft für Familienforschung*, 1985, p. 3-22.

catholique et de l'autorité du Saint-Siège »²⁹ et par-là même, renforcer les frontières de la catholicité vis-à-vis des réformés. L'acceptation de la réforme du calendrier par les cantons catholiques, dont Fribourg, pourrait s'expliquer et par l'obédience au pape et par la volonté de signifier cette obédience. Suivant la Réforme grégorienne, les catholiques ne changent pour autant pas certaines habitudes, comme celle de noter les dates en fonction des fêtes, des saints, de la Vierge, habitude qui participe de ce marquage clair entre confessions chrétiennes. Et de manière tout à fait logique, l'on trouve régulièrement des entrées dans le Manuel du Conseil à Estavayer ou à Fribourg telles que « Le vendredi après la puriffication de la glorieuse vierge marie »³⁰. La pratique s'explique en partie par l'habitude de procéder ainsi, mais il faut évidemment aussi y voir un attachement aux traditions et aux valeurs d'un calendrier chrétien utilisé ainsi depuis longtemps. Il s'agit alors, en période de troubles confessionnels, de rappeler l'enracinement de certaines pratiques, y compris dans l'appellation de dates du calendrier et malgré la nouveauté de ce dernier. Les catholiques sanctifient le temps d'une manière renouvelée, inscrivent chaque jour dans une économie sacrée et dans une fidélité aux protecteurs célestes. Confirmation par la négative, la Contre-Réforme fait du calendrier un instrument de renforcement de la pratique religieuse et de contrôle des fêtes : Bruno Restif a comptabilisé pour le diocèse de Rennes près d'une centaine de jours chômés par an durant le premier tiers du XVI^e siècle ; ceux-ci tombent à 70 un siècle plus tard, soit une réduction de 30% avec l'idée qu'en diminuant le nombre de fêtes, celles-ci seraient mieux observées³¹. Jours de fête en plus grand nombre – dictés par le calendrier liturgique – et différence même de calendrier : deux aspects de la gestion du temps qui creusent les frontières confessionnelles. Le calendrier catholique, en définissant quels jours sont dédiés au travail et aux dévotions, inscrit cette temporalité dans les pratiques. À Estavayer, la procession pour les trépassés se faisait habituellement tous les lundis à la chapelle St-Claude. Il semblerait que l'habitude se soit perdue car en 1562, le Conseil désapprouve que le curé ait abandonné cet usage³². La division confessionnelle se ressent par cet écart entre jours de marché, de jeûnes et d'occupation particulière de l'espace

²⁹ J. Delatour, « Noël le 15 décembre : la réception du calendrier grégorien en France (1582) », art cit, p. 370.

³⁰ ACEL, Manuel du Conseil d'Estavayer, début avril 1562, f° 112.

³¹ B. Restif, *La révolution des paroisses*, op. cit., p. 302-303 ; Nicole El Hajjé-Kervévan souligne que la diminution des jours chômés en France au XVII^e siècle est un corollaire de la crise économique qui affecte le pays à cette période : N. El Hajjé-Kervévan, « Une réforme du calendrier liturgique : l'exemple des fêtes chômées dans le diocèse de Lyon (vers 1650-1878) », art cit, p. 390.

³² ACEL, Manuel du Conseil d'Estavayer, avril 1562, f° 111v.

durant ces jours-là. Ce marquage calendaire est d'autant plus crucial qu'il est intimement lié à un marquage spatial majeur.

En effet, le calendrier a une influence sur l'espace car il détermine des moments de recharge symbolique spécifique de l'espace, de façon éphémère et différemment de l'espace protestant. Les dates de recharge symbolique sont aussi celles des pratiques spatiales qui marquent le paysage et la frontière. En effet, ce sont certains moments du calendrier qui exigent une pratique plus assidue de la religion, une présence à la messe obligée, des démonstrations de foi ostentatoires, marquant le paysage de façon plus importante, plus visible. Les processions liées à certaines fêtes, comme nous l'avons observé pour la Fête-Dieu en ville de Fribourg, par leur empreinte forte sur le paysage de la cité et de la paroisse, répondent à cette recharge symbolique du calendrier liturgique.

Ces démonstrations de religion vécue rejoignent les pratiques plus larges des pèlerinages dont le rôle et l'évolution sont similaires. Ces derniers concrétisent également – même temporairement – le marquage de la frontière avec le voisin protestant et agissent comme une expression, une agrégation des communautés catholiques, les unifiant et les séparant du reste du monde et en tous les cas, de tous ceux qui ne prennent pas part à ces sacralités si particulières. On l'a vu, le pèlerinage marial constitue l'un des marqueurs catholiques les plus forts, les plus universels et les plus unificateurs des communautés. Son universalité au sein des territoires catholiques permet également de signaler la frontière avec l'Autre, quel qu'il soit, protestant, turc, hérétique, juif. Les vastes compilations imprimées qui mettent en page et en série ces pèlerinages représentent par conséquent une nouvelle façon de penser la catholicité dans sa compréhension spatiale. Ces topographies sacrées, en particulier l'*Atlas Marianus* de Gumpfenberg, permettent de dessiner une nouvelle carte religieuse de l'Europe et d'en dresser les contours. Elles suggèrent, en effet, que la catholicité, unifiée autour du culte marial, se distingue des autres territoires par une frontière claire, matérialisée par de nombreux sanctuaires qui se trouvent précisément sur « cette ligne de faille, délimitant au plus près la carte religieuse née des guerres et des conversions, des batailles et des efforts d'évangélisation »³³. Il s'agit bien, dans ces ouvrages, de réaffirmer la frontière confessionnelle et avec elle le caractère sacré du territoire protégé par Marie, comme dans le cas de Notre-Dame de

³³ O. Christin et F. Flückiger, « Rendre visible la frontière confessionnelle : l'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg », art cit, p. 10.

Lorette de Porrentruy, construite en 1653, en remerciement d'un miracle : la Vierge aurait en effet caché la ville d'une nappe de brouillard aux yeux des troupes suédoises pendant la guerre de Trente Ans (1634)³⁴. Ce sanctuaire se situe par ailleurs à proximité d'une frontière étatique, celle des Habsbourg de Haute-Alsace, et participe de la délimitation claire, visible – et symbolique – entre les territoires catholiques d'un côté et protestants de l'autre. En effet, durant la guerre de Trente Ans, le territoire voisin passe d'un contrôle tantôt suédois, tantôt français et tantôt du Saint-Empire. Ainsi, il faut voir la frontière comme la ceinture d'un espace rechargé de sacralité, comme une sorte de cercle fortifié préservant ce qui se trouve en son sein contre le mal, ce qui explique aussi que les processions ou les déambulations soient souvent circulaires³⁵.

Ces pratiques spatiales se renforcent les unes les autres et ont un double rôle : celui d'agir comme rempart contre la Réforme d'une part et comme support à la construction et la consolidation d'une identité catholique de l'autre. Le cas des croix plantées aux croisées des chemins ou aux confins d'un territoire illustre et condense cette capacité des marqueurs spatiaux religieux à endosser ces rôles multiples en jouant sur plusieurs dimensions – temporelles, spatiales –, plusieurs destinataires et plusieurs types de pratiques³⁶. Leur importance dans certaines pratiques villageoises a d'ores et déjà été expliquée. Et comme Keith P. Luria le rappelle, les croix servent de marqueurs qui définissent un espace pour lequel la communauté demande une protection divine³⁷. Les cérémonies accompagnant l'érection de telles croix apportent de surcroît à la fois une dimension symbolique et communautaire, mais aussi une dimension et une manifestation tangibles de la séparation entre catholiques et leurs voisins protestants. Enfin, la croix est bien un signe de rattachement identitaire envers celui qui explore un territoire : un paysage parsemé de croix sert de repère confessionnel à tout voyageur le parcourant. Ce marquage territorial identitaire, reposant sur des pratiques anciennes ritualisées et ancrées dans des habitudes, plus spécifiques aux régions éloignées des centres urbains, participe

³⁴ Épisode relaté par B. Forclaz, « La Suisse frontière de catholicité ? Contre-Réforme et Réforme catholique dans le Corps helvétique », art cit, p. 576.

³⁵ C. Duhamelle, *La frontière au village*, op. cit., p. 155 ; J. Chiffolleau, « Les processions parisiennes de 1412. Analyse d'un rituel flamboyant », art cit, p. 53.

³⁶ Sur cette capacité, voir A. Dupront, *Du sacré*, op. cit., p. 382.

³⁷ « *They served as boundary markers that defined the area for which the community requested divine protection [...]. The ceremony of planting the crosses demonstrated a community's sense of its identity and illustrated its devotion toward the divine powers it supplicated* » : K.P. Luria, *Territories of grace*, op. cit., p. 77.

de la création d'une frontière visible entre catholiques et protestants. Blainville le notait aussi lors de son voyage au tout début du XVIII^e siècle : les habitants de Fribourg sont tous catholiques romains et leur territoire est entouré par celui de Berne, mais les premiers peuvent facilement être différenciés des seconds par les grandes croix qu'ils plantent sur les routes³⁸. Cette dernière observation du voyageur est particulièrement révélatrice : Blainville insiste sur le fait que le territoire fribourgeois est reconnaissable et différent de celui de Berne par la présence de ces croix. Le voyageur sait ainsi où il est et sous quel protecteur céleste le territoire qu'il découvre est ou non placé : les croix informent, guident, instruisent, rassurent et avertissent à la fois. Car les territoires de Berne et Fribourg sont morcelés, enclavés, exclavés et il est aisé d'imaginer passer de l'un à l'autre sans forcément s'en rendre compte, puisque la frontière entre cantons n'est pas dessinée sur la terre ferme. Ce sont donc aux symboles catholiques de marquer la frontière, de souligner cette séparation entre ces espaces de confessions différentes. Les communes frontières du canton possèdent ce rôle de garde-frontière en quelque sorte, permettant aux catholiques de se retrouver en terrain connu et indiquant aux voyageurs et aux protestants sur quel territoire ils entrent et quels sont alors peut-être les us et coutumes à observer. De plus, il n'est pas non plus exclu de voir dans la présence de ces nombreuses croix une tendance à l'ostentation, si caractéristique du catholicisme qui s'exprime par du bâti visible et concret, s'opposant radicalement aux pratiques des protestants³⁹. La frontière naît de ces oppositions connues et reconnues par tous. Enfin, les croix plantées aux confins de la paroisse sont, d'après Jacques Rime, intimement liées à la pratique des rogations : elles constituent des étapes ou des buts de ces parcours⁴⁰. Elles servent toutes les mêmes fins : rassembler la communauté, la distinguer des autres et repousser au-delà de la frontière le mal et l'hérésie, entourer le territoire de gardiens et de protecteurs. Élément de rassemblement, d'orientation mais aussi de protection, la croix permet donc de conjurer le mauvais temps, d'éviter les intempéries mais aussi de s'élever face et contre le voisin, l'adversaire, l'hérétique.

On le voit, la division confessionnelle marque l'espace et le paysage. Elle est rendue visible par des traces, par des éléments matériels, par des rituels. La frontière cristallise

³⁸ « [...] *the former are easily distinguishable by the large Crosses which are planted on the high Roads* » : *Travels through Holland, Germany, Switzerland... by Monsieur de Blainville, op. cit.*, p. 359.

³⁹ M.R. Forster, *Catholic revival in the age of the baroque, op. cit.*, p. 62-75.

⁴⁰ J. Rime, « Les rogations, la terre et le territoire : la paroisse dans son extension », art cit, p. 99.

cette différence confessionnelle. Cependant, ce sont deux questions bien différentes que le marquage de la frontière et le quotidien vécu de celle-ci. Vivre la frontière, vivre la diversité religieuse⁴¹, implique différents comportements, différentes façons de penser cette différence et cette division. De l'indifférence, de l'ignorance de l'autre, à l'accommodation ou au conflit, la pratique de la frontière confessionnelle fluctue selon de nombreux facteurs : souveraineté d'un territoire, contexte social, culturel, présence de minorités ou non, histoire d'un lieu et de sa communauté. Ces facteurs varient alors dans le temps et dans l'espace.

2. Vivre la frontière confessionnelle

Différents types de frontières confessionnelles existent aux XVI^e et XVII^e siècles. Christophe Duhamelle distingue la frontière en zone rurale, séparant une campagne catholique d'une campagne protestante, la frontière urbaine, dans le cas par exemple d'une ville catholique entourée de zones rurales protestantes (ou vice-versa) et enfin, une frontière « invisible », comme le dit Étienne François à propos d'Augsbourg⁴², où catholiques et protestants occupent le même espace mais de façons bien différentes⁴³. Toutes ces configurations se retrouvent semblablement à Fribourg et ont des effets directs sur la manière de vivre cette frontière, d'en prendre connaissance et d'agir en conséquence. La présence de l'autre « n'est pas seulement un danger : elle est également un défi qui oblige à effectuer des adaptations »⁴⁴. Trois tendances peuvent être observées lorsque l'on s'intéresse au vécu de la division et de la frontière confessionnelles : la première est celle de la perméabilité de la frontière et des possibles rapprochements, même éphémères. En effet, la frontière n'est pas que séparation imperméable : elle peut être poreuse aux hommes et aux idées et elle existe alors pour être transgressée, parfois en réponse à des nécessités quotidiennes. La deuxième est celle de la mixité et des adaptations inhérentes à ces situations, comme le *simultaneum* avec des délimitations appliquées à un espace dans lequel une frontière physique entre deux confessions est impossible à établir du fait de leur coexistence dans un même lieu. Le dernier type de

⁴¹ Nous reprenons et traduisons le titre de l'ouvrage collectif de C. Scott Dixon, Dagmar Freist et Mark Greengrass (eds.), *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, 301 p.

⁴² É. François, *Die unsichtbare Grenze : Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806*, op. cit.

⁴³ C. Duhamelle, « Les espaces du catholicisme dans le Saint-Empire à l'époque moderne », art cit, p. 60.

⁴⁴ C. Duhamelle, « Frontière, territoire, confession : l'exemple de l'Eichsfeld », art cit, p. 183.

frontière est celui où elle cristallise les tensions et devient lieu de conflits, d'affronts, d'oppositions : elle est vécue alors comme ligne de front.

2.1 Perméabilité et accommodations variables

Les frontières, comme toute ligne de démarcation, sont subjectives et peuvent s'estomper lorsque d'autres intérêts et d'autres considérations entrent en jeu⁴⁵. Politique, économie, diplomatie, commerce constituent autant de raisons de déplacement et de transgressions des frontières : les traités de combourgeoisie illustrent parfaitement ce fait. L'alliance entre le comté de Neuchâtel, protestant, et le canton catholique de Soleure survit, voire est consolidée, pendant et malgré une période de grands bouleversements confessionnels⁴⁶. La division confessionnelle ne génère pas que des tensions mais peut aussi s'effacer pour laisser des rapprochements se faire. Christophe Duhamelle souligne que « l'intrication des confessions faisait de leur coexistence une affaire quotidienne », et qu'être catholique ou protestant avait acquis un « sens aussi global, touchant à tous les domaines »⁴⁷.

Ces domaines concernent différents aspects du quotidien des hommes et des femmes des XVI^e et XVII^e siècles : échanges commerciaux, relations humaines, contacts professionnels, affaires privées. Les pratiques et les traditions prennent le dessus sur l'antagonisme religieux. C'est évidemment le cas lorsqu'une culture commune rassemble plus qu'elle n'éloigne : Josias Simler, protestant zurichois, utilise d'ailleurs l'expression de la « République des Suisses » et prône dans son ouvrage l'idée que la culture réunit les Confédérés, en prenant comme illustration de son propos l'évêque de Bâle qui, retiré à Porrentruy depuis la Réforme, porte toujours le titre de Chancelier de l'université, elle-même devenue protestante⁴⁸. Les diplômes délivrés sont par ailleurs encore établis en son nom⁴⁹. Ce même Simler dédie sa description du Valais à l'évêque de Sion, reconnaissant

⁴⁵ K.P. Luria, « Les frontières du sacré », art cit, p. 11 et qui précise : « Cette perméabilité s'explique en partie par la complexité de l'identité sociale ».

⁴⁶ B. Forclaz, « La Suisse frontière de catholicité ? Contre-Réforme et Réforme catholique dans le Corps helvétique », art cit, p. 578.

⁴⁷ C. Duhamelle, « Les espaces du catholicisme dans le Saint-Empire à l'époque moderne », art cit, p. 56.

⁴⁸ *La république des Suisses*, op. cit., p. 213.

⁴⁹ Huldrych M. Koelbing, « Frontières confessionnelles et échanges culturels : le cas de la Suisse au XVI^e siècle » dans *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle : actes du XXXIe Colloque*

par-là la légitimité de son autorité sur ce territoire resté fidèle à Rome. D'autres anecdotes liées à des affinités scientifiques soulignent encore la perméabilité de la frontière confessionnelle : le Bâlois Felix Platter (1536-1614), réformé, ne fut autre que le médecin du fervent catholique lucernois Ludwig Pfyffer (1524-1594) ; enfin, Platter était ami avec Renward Cysat (1545-1614), pharmacien et grand partisan de la Réforme catholique, avec lequel il partage des intérêts communs dans les domaines de la médecine, de la science ou de l'histoire⁵⁰. Ici, être de confessions différentes n'empêche nullement de se fréquenter.

On pourrait objecter qu'il s'agit là de solidarités de classe, entre lettrés et praticiens, capables de tenir les passions religieuses à distance et de savoir que leurs intérêts communs sont sans relation avec leurs convictions religieuses. Mais justement, cette perméabilité des frontières ne touche pas que les classes dirigeantes. La coexistence entre des territoires très proches géographiquement implique des échanges réguliers entre populations locales, entre petits bourgs et villages ruraux. Bertrand Forclaz parle d'une « sociabilité interconfessionnelle »⁵¹. En effet, il faut voir les frontières comme des occasions d'échanges et de relations humaines. Le commerce est le premier motif de circulation et de transgression de la frontière et il semble même s'être nourri des distinctions de calendrier entre territoires et des jours chômés issus des vicissitudes de la Réforme grégorienne⁵² : la possibilité de commercer certains jours alors que le territoire voisin chôme est occasion de profit pour certains. Le rapprochement des corps de métiers, la fréquentation des marchés, la promiscuité des commerces, l'exploitation des mêmes terres, les coutumes rurales partagées permettent de dépasser la frontière confessionnelle et encouragent au contraire la transgression de cette division. Les mariages mixtes en sont évidemment l'une des illustrations les plus flagrantes : d'après Dagmar Freist, les époux qui s'engagent dans ce type de contrat sont conscients de franchir une frontière religieuse⁵³. Ces mariages représentent la plus petite entité de coexistence confessionnelle

international d'études humanistes (Université de Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance), Paris, J. Vrin, 1992, p. 196-197.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 200-205.

⁵¹ B. Forclaz, « La Suisse frontière de catholicité ? Contre-Réforme et Réforme catholique dans le Corps helvétique », art cit, p. 579.

⁵² C. Duhamelle, « Les espaces du catholicisme dans le Saint-Empire à l'époque moderne », art cit, p. 61.

⁵³ Dagmar Freist, « Crossing Religious Borders : The Experience of Religious Difference and its Impact on Mixed Marriages in Eighteenth-Century Germany » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 203 ; voir aussi Dagmar Freist, « One Body, Two Confessions : Mixed

qui soit et comme pour l'échelle d'un village ou d'une ville, les interférences sont nombreuses : famille, clergé, voisins tentent d'influencer différents choix, en particulier ceux qui cristallisent la différence confessionnelle. La naissance des enfants, avec la question du baptême et des considérations éducatives et scolaires, représente l'un de ces moments clés où la communauté tâche de favoriser l'une ou l'autre confession⁵⁴. Les négociations et accommodations sont incessantes, mais différents exemples, rapportés entre autres par Dagmar Freist ou Bertrand Forclaz⁵⁵, montrent que ces mariages étaient même plutôt communs et fonctionnaient.

Les frontières confessionnelles sont donc poreuses et elles laissent voir des configurations où vivre la différence n'est pas une épreuve impossible à surmonter. L'entraide, enfin, permet également de surpasser les frontières et les divisions confessionnelles. Bertrand Forclaz remarque qu'en période de guerre, certaines communautés se désolidarisent de leur propre camp, comme certains catholiques bâlois qui dénoncent dans leurs journaux la cruauté des troupes impériales durant la guerre de Trente Ans⁵⁶. La guerre soulève également la question des réfugiés et de leur intégration : d'après Bertrand Forclaz, les solidarités ont parfois été supra confessionnelles et transfrontalières, même de façon temporaire, l'idée étant que les choses rentreraient dans l'ordre à la fin du conflit. Néanmoins, ces cas, mêmes rares, montrent que la division confessionnelle passe au second plan lors d'événements majeurs, lors de cas graves, illustrant le fait que les réalités atténuent les oppositions et que la charité chrétienne, universelle, devient prioritaire. Il en est ainsi des ennemis communs qui rapprochent tous les chrétiens, qu'il s'agisse de la maladie ou des ennemis extérieurs à la chrétienté comme les Turcs : la frontière sépare alors davantage le monde chrétien des autres religions que

Marriages in Germany » dans *Gender in Early Modern German History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 275-203.

⁵⁴ D. Freist, « Crossing Religious Borders : The Experience of Religious Difference and its Impact on Mixed Marriages in Eighteenth-Century Germany », art cit, p. 220 ; Benjamin J. Kaplan, « Intimate Negotiations : Husbands and Wives of Opposing Faiths in Eighteenth-Century Holland » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 229.

⁵⁵ Bertrand Forclaz, « The Emergence of Confessional Identities : Family Relationships and Religious Coexistence in Seventeenth-Century Utrecht » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 249-255.

⁵⁶ Bertrand Forclaz, « Identités de frontière. La principauté épiscopale de Bâle pendant la guerre de Trente Ans » dans *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2013, p. 222.

les confessions chrétiennes elles-mêmes⁵⁷. Willem Frijhoff remarque que les chrétiens, mêmes divisés, continuent de faire appel à un langage commun, qu'ils se reconnaissent comme frères et sœurs face à l'adversité. Il insiste sur les efforts de concertation, d'entraide entre les différentes communautés⁵⁸. De tels exemples se rencontrent également dans l'espace de la Confédération et des ses alliés et ils peuvent illustrer pleinement ce type de situation. Début avril 1618, des inondations endommagent les digues de la ville d'Yverdon, alors sous souveraineté bernoise. Les autorités locales demandent l'autorisation aux Staviacois de couper des arbres d'une forêt sur leur territoire, ce qu'Estavayer accorde. Quelques jours plus tard, le 11 avril, arrive une lettre de Berne pour remercier la ville des secours rendus. Le document mérite d'être cité :

Adresse : « au pieux, noble et sage seigneur françois d'afry advoyer à estavayer, notre cher bon ami »

« en ce premier notre salut amical avec convenable bonne volonté et tout le bien et cher qui est dans notre pouvoir

Cher Monsieur et bon ami

Notre baillif d'iverdon nous a annoncé, combien avec bonne volonté et gracieusement vous et ceux d'estavayer avez accordé une certaine quantité de bois pour reparer les dommages que la grande quantité d'eaux avoit causié. C'est pourquoi nous voulions point negliger de vous remercier à la manière des veritables voisins aupres de vous et nos amis et de vous prier de continuer une si bonne et affectionnée volonté car nous sommes tres disposes avec l'aide de la divine protection dans les mêmes ou autres circonstances de vous rendre service en veritables voisins.

En nous recommandant unanimement, advoyers et senat de la ville de berne

Donné ii avril 1618 »⁵⁹.

⁵⁷ Willem Frijhoff, « Chrétienté, christianismes ou communautés chrétiennes ? Jalons pour la perception de l'expérience d'unité, de division et d'identité de l'Europe chrétienne à l'époque moderne » dans *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2013, p. 35 ; voir aussi Anne Brogini, *Malte, frontière de chrétienté (1530-1670)*, Rome, École française de Rome, 2006, 771 p.

⁵⁸ W. Frijhoff, « Chrétienté, christianismes ou communautés chrétiennes ? Jalons pour la perception de l'expérience d'unité, de division et d'identité de l'Europe chrétienne à l'époque moderne », art cit, p. 20-21.

⁵⁹ ACEL, « Lettre de remerciements de Berne à l'avoyer d'Affry d'Estavayer », 11 avril 1618, pap. XVII-46a.

L'entraide est soulignée, la bonne volonté et la réciprocité à venir des services rendus également. La différence religieuse ne constitue donc pas un obstacle à l'entraide : aider son prochain représente un acte chrétien de premier ordre et les autorités font donc en sorte de traduire ce message dans les actes. C'est ce que nous pourrions nommer avec Alexandra Walsham « l'appel du devoir »⁶⁰, même si dans son article, elle s'intéresse davantage à la médecine qu'aux catastrophes naturelles. L'élan est néanmoins similaire : il s'agit bien de venir en aide à son prochain. Mais au-delà, c'est le vocabulaire même de ces solidarités de catastrophe ou de nécessité qu'il faut relever ici et les références significatives au voisinage et à l'amitié qui lie et relie les hommes par-delà leurs différences. Sans faire une explication des choix lexicaux du Sénat de Berne, il faut rappeler que la question de l'amitié entre confessions – que l'on abordera dans la dernière partie de ce chapitre consacrée à l'amitié entre Payerne et Estavayer – était devenue une préoccupation centrale au cours du XVI^e siècle, portée notamment par la multiplication des éditions du livre VIII de l'*Ethique* à Nicomaque qui traite largement de l'amitié comme lien de société. Bâle en avait été, avec d'autres, le théâtre : édition en latin en 1552, en grec et en latin en 1612, etc. L'amitié, *vinculum societatis*, dans les temps de fracture religieuse : c'est ce que semblent illustrer les propos des Bernois de 1618.

Ces questions sont également particulièrement flagrantes lorsqu'il s'agit de santé : compassion, charité, responsabilité des médecins, praticiens, chirurgiens, sages-femmes transcendent les préjugés et les frontières confessionnelles. Du côté des patients, l'angoisse, la souffrance, la peur de mourir ou de voir mourir des proches ôtent les dernières hésitations à faire appel à un médecin de l'autre confession⁶¹.

Ces relations étaient d'autant plus significatives que les catholiques étaient supposés posséder des remèdes ou des recours que les protestants n'avaient pas : les miracles de la nuée des intercesseurs célestes et les sources sacrées. Ainsi, le mouvement est aussi celui de protestants qui traversent la frontière – confessionnelle et souvent territoriale – pour quérir de l'aide auprès de sources miraculeuses, malgré les remontrances des autorités ecclésiastiques⁶². Alexandra Walsham note même que certains médecins protestants

⁶⁰ Alexandra Walsham, « In Sickness and in Health : Medicine and Inter-Confessional Relations in Post-Reformation England » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 174.

⁶¹ *Ibid.*, p. 172-174.

⁶² *Ibid.*, p. 175-176.

encourageaient leurs patients à aller auprès de ces sanctuaires et de ces sources⁶³. Et, d'après Philip Rieder, certains Genevois, frustrés d'avoir perdu une partie des rituels religieux auxquels ils avaient l'habitude de recourir suite à l'introduction de la Réforme, sortaient de la ville et se retrouvaient en quelques kilomètres à peine près de sanctuaires ou de lieux de culte catholiques⁶⁴. Là, ils faisaient appel à l'intercession des saints pour guérir de certaines maladies que les médecins urbains ne pouvaient alors soigner. Ce fut le cas surtout dans les années qui ont suivi l'adoption de la Réforme en 1536⁶⁵. La Réforme officielle ne mit donc pas fin sur-le-champ aux représentations et aux pratiques traditionnelles des fidèles, qui continuèrent plus ou moins longtemps et surtout plus ou moins ouvertement à chercher à conjurer les maux du quotidien en s'appuyant sur d'anciennes sacralités. Elle n'accoucha pas tout de suite ni dans tous les cas d'une manière d'homme nouveau, rationnel et pieux à la fois, débarrassé sans regret des traditions catholiques. Parmi ces anciennes sacralités, ces figures essentielles de la pratique religieuse difficiles à renier, malgré leur interdiction récente, il faut citer Saint-Claude, dont la fête du 6 juin continua longtemps de drainer des foules dans le Jura avoisinant pour y vénérer des reliques et faire appel aux miracles⁶⁶. Philip Rieder mentionne également la perte douloureuse des sanctuaires à répit pour les Genevois⁶⁷. Près de 200 ans plus tard, l'auteur relève encore des cas de mises en accusation de protestants genevois étant allés rechercher des bienfaits miraculeux en territoire catholique : l'auteur insiste particulièrement sur le potentiel de guérison disponible dans les rites catholiques, inaccessibles à un protestant et donc source d'envie voire de jalousie⁶⁸. Il faut donc y voir une perméabilité de la frontière, une transgression, pour sa santé, pour celle de proches. La fin justifie les moyens. Les cas tardifs, près de 200 ans après la Réforme, soulèvent la question de savoir ce qui est à l'œuvre dans ces bricolages individuels et ces accommodements périlleux. Les personnes incriminées n'ont pas connu ces pratiques du

⁶³ *Ibid.*, p. 175. L'historienne précise cependant que « *Catholics and Protestants had different understandings of how these springs effected their cures – through the intercession of their saintly patron or as a result of providence working in concert with natural causes - ...* », p. 176.

⁶⁴ Philip Rieder, « Miracles and Heretics : Protestants and Catholic Healing Practices in and around Geneva 1530–1750 », *Social History of Medicine*, 2010, vol. 23, n° 2, p. 232.

⁶⁵ Sur la cohabitation entre catholiques et protestants dans le diocèse de Genève, voir Jill Fehleison, *Boundaries of faith : catholics and protestants in the Diocese of Geneva*, Kirksville Mo., Truman State University Press, 2010, 269 p.

⁶⁶ Sur le départ des Genevois, en particulier en direction du diocèse d'Annecy, voir *Ibid.*

⁶⁷ P. Rieder, « Miracles and Heretics », art cit, p. 236.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 233 ; à propos des « protestants prisonniers du miracle » : N. Balzamo, *Les miracles dans la France du XVI^e siècle*, op. cit., p. 301-309.

papisme en vigueur dans le territoire de Genève ; elles ne sont pas restées secrètement attachées à Rome et n'ont pas nécessairement été de mauvais fidèles. Philip Rieder en conclut plus simplement que les rituels catholiques proposaient une réponse là où les médecins ne pouvaient (plus) apporter de solutions. Étant donné la publicité et la renommée de certains miracles, les hommes et les femmes, en quête de remède, traversent la frontière et se décident ainsi à chercher des réponses ailleurs. Franchir la frontière confessionnelle pour trouver de l'aide définit ici davantage le désespoir des gens que leur véritable croyance⁶⁹ et en tout cas, une capacité à s'adapter, à bricoler, à faire en sorte que la main droite ignore ce que fait la main gauche lorsque nécessité fait loi ou fait foi. La promotion et la valorisation des miracles catholiques servent alors de « publicité » à l'intercession divine et à ses succès, et ont des échos parmi la population protestante.

Même s'il peut sembler ici excessif de parler de soutien des uns envers les autres, il est évident que des recours et des stratégies de conjuration des périls communs (faim, maladie, catastrophes naturelles) sont alors supra-confessionnels. Les interactions entre catholiques et protestants pour des questions de santé découlent donc avant tout d'une nécessité plus que d'un choix mais elles impliquent pourtant un rapprochement entre confessions, entre médecins et patients, entre celui qui souffre et celui qui dispose de moyens de guérison. Il n'est alors pas rare que des protestants passent en terres catholiques pour chercher de l'aide. Le passage de la frontière est dicté par ce besoin. Dans un sens inverse à celui précédemment évoqué, ce sont les catholiques qui doivent passer par des terres réformées pour rejoindre des sanctuaires : le pèlerinage implique alors de transgresser la frontière confessionnelle. Les fidèles continuent de visiter les sanctuaires régionaux, malgré les bouleversements confessionnels et la distinction nette des frontières religieuses. La cathédrale Notre-Dame de Lausanne, devenu temple protestant, continue d'accueillir les catholiques de la paroisse d'Echallens et, d'après Jacques Rime, certains protestants vaudois issus de la campagne y venaient fêter l'Annonciation⁷⁰. Les frontières ne représentent pas forcément un obstacle à la pratique pèlerine : la Via Francigena passe entre Orbe et Romainmôtier, dans un itinéraire menant à Rome par le col du Grand-Saint-Bernard⁷¹. Certains territoires protestants donnent

⁶⁹ P. Rieder, « Miracles and Heretics », art cit, p. 235.

⁷⁰ J. Rime, *Lieux de pèlerinage en Suisse*, op. cit., p. 20-21.

⁷¹ *Ibid.*, p. 21-22.

même leur accord au passage de cortèges pèlerins sur leurs terres, à condition que ce dernier se fasse sans ostentation et en silence⁷². Par un effet contradictoire, la frontière ne prend valeur de frontière que lorsqu'elle est ainsi franchie : la transgression de celle-ci par le pèlerin par exemple lui confère un nouveau sens libérateur, de dépassement de soi, du monde connu vers l'inconnu, connotée par l'aventure, le possible. Cependant, l'on sait que peu à peu, le pèlerinage se fait davantage local et les grands pèlerinages « internationaux » tendent à diminuer, ou à se contenir aux limites d'un territoire⁷³, justement pour éviter des rencontres qui engendreraient des conflits ou des violences entre les deux confessions.

La frontière, on le voit, n'est pas un mur infranchissable, impénétrable, empêchant tout passage, mais elle apparaît comme délimitation théorique, connue mais non contraignante, redéfinissant de façon temporaire les interactions, les relations et les échanges interconfessionnels.

2.2 Minorité et mixité : entre négociation et connivence

La redéfinition des rapports entre confessions s'inscrit de manière évidente dans les relations entre cantons de l'Ancienne Confédération et plus particulièrement dans la gestion des bailliages communs⁷⁴. Il s'agit d'une autre façon de vivre la frontière confessionnelle qui, dans ce cas, se définit plutôt comme division que comme frontière au sens premier du terme. Car la séparation territoriale est inexistante : les habitants se côtoient, se croisent au quotidien, dans un mélange constant et parfois déroutant de méfiance et de familiarité. Cette situation implique de repenser le morcellement de l'espace de l'Ancienne Confédération à un niveau encore plus restreint, celui du bourg ou de la cité. Les bailliages communs participent de cet équilibre confessionnel fragile, nécessitant une collaboration étroite entre cantons catholiques et cantons réformés dans leur administration. Les guerres civiles de 1656 et 1712 prouvent d'ailleurs que cet

⁷² Christophe Duhamelle propose l'exemple d'un traité entre Mayence et Hesse-Darmstadt de 1718 : C. Duhamelle, « Le pèlerinage dans le Saint-Empire au XVIIIe siècle. Pratiques dévotionnelles et identités collectives », art cit, p. 85.

⁷³ *Ibid.*, p. 72 et 75.

⁷⁴ Voir l'article de Daniela Hacke sur l'importance de la communication et de la diplomatie politique dans la gestion des bailliages communs, et en particulier pour l'exemple de Zurzach : Daniela Hacke, « Church, Space and Conflict: Religious Co-Existence and Political Communication in Seventeenth-Century Switzerland », *German History*, 2007, vol. 25, n° 3, p. 285-312.

équilibre a pu se rompre et ne se maintient ensuite provisoirement que par la signature de la quatrième paix nationale et par la mise en place du principe de parité confessionnelle⁷⁵.

On peut en prendre pour exemple les cas de *simultaneum* qui soulignent la difficile, mais néanmoins possible, coexistence de deux religions au sein d'un même espace, redéfinissant ainsi le concept même de frontière confessionnelle dans sa dimension non plus physique, géographique, mais symbolique. Car, le *cujus regio, ejus religio* souffre quelques exceptions, malgré l'écrasante majorité de territoires uni-confessionnels : les cas de *simultaneum* ne sont pas complètement exclus des territoires du Saint-Empire et de l'Ancienne Confédération, où le principe a vu le jour en 1531 en Thurgovie, au lendemain de la signature de la deuxième paix nationale qui instaure, sans le formaliser, le concept de parité confessionnelle⁷⁶. Au XVI^e siècle, le terme de *simultaneum* signifie « le fait que, sur un même territoire, deux confessions ou davantage, exerçaient publiquement leur religion avec des droits identiques »⁷⁷, même s'il s'agit rarement d'égalité parfaite dans le partage et l'utilisation commune des églises, cimetières, biens ecclésiastiques, autels, orgues, etc. Les luttes de domination et de contrôle symboliques et visuels du territoire s'y poursuivent. Protestants et catholiques tentent d'investir le paysage urbain et rural à leur manière, lorsqu'ils doivent cohabiter. La cohabitation ne concerne pas seulement le partage de bâtiments à vocation religieuse, mais également l'espace, comme lieu d'expression de rituels ou de cultes. Dans ces cas, la frontière se situe à un niveau quasi exclusivement symbolique, celui des rituels, des pratiques, des différences entre lieux profanes et lieux sacrés.

De fait, ces espaces de l'Ancienne Confédération soumis au *simultaneum* deviennent des laboratoires d'expérimentation de la coexistence confessionnelle de façon plutôt précoce : à Orbe, bailliage commun entre Berne et Fribourg, la nécessité d'établir un édit

⁷⁵ B. Forclaz, « La Suisse frontière de catholicité ? Contre-Réforme et Réforme catholique dans le Corps helvétique », art cit, p. 571-572. Sur les questions de parité confessionnelle mise en place dans l'Ancienne Confédération, voir la synthèse d'Ulrich Pfister, dans le *Dictionnaire historique de la Suisse* : Pfister, Ulrich, « Parité confessionnelle ».

⁷⁶ O. Christin, *La paix de religion*, op. cit., p. 73-103.

⁷⁷ Laurent Jalabert, « Le simultaneum : le partage des aires confessionnelles et les variations du paysage religieux » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 334-335 ; Christian Grosse définit le simultaneum comme l'usage commun des lieux de culte : C. Grosse, « Tolérance ou coexistence ? Les régulations pragmatiques du conflit confessionnel à l'époque moderne », art cit, p. 39.

de pacification se fait ressentir dès la fin des années 1520. En 1532, un accord voit le jour : les heures respectives de cultes des confessions sont fixées et strictes ; les actes iconoclastes ainsi que les injures et moqueries interdits, enfin la liberté de conscience individuelle est octroyée⁷⁸. Comme le remarque Gilbert Burnet en 1685-1686, pour le cas des bailliages communs :

« Les Baillifs y sont nommez tour à tour par les deux Cantons, ce qui fait qu'on croirait d'abord que ce mélange devrait apporter de la confusion ; néanmoins cela n'arrive point, & les choses s'y passent si bien, que la même Eglise y sert à dire la Messe & à faire le Sermon, sans qu'on entende jamais le moindre bruit de part ni d'autre. Si un Dimanche le Sermon commence & la Messe finit, le prochain Dimanche c'est la Messe qui commence & le Sermon qui finit »⁷⁹.

La situation est donc faite ici de partage (des lieux, des charges, des heures) et de rotation, chaque confession nommant à son tour les baillis ou utilisant les lieux de culte en premier. Le partage et la cohabitation semblent dans ce cas se dérouler de façon plutôt harmonieuse et organisée : les lieux de culte sont visiblement partagés de façon équitable entre les deux confessions et chacun semble y trouver son compte au grand étonnement de l'anglican Burnet, qui avait été si violent dans ses diatribes contre le catholicisme qu'il avait été contraint à l'exil. La parité confessionnelle, de toute évidence, l'étonne.

On sait que l'usage commun de l'église par deux confessions n'était pas unimaginable et que le clivage entre catholiques et protestants ne s'exprimait pas toujours avec violence ou mépris⁸⁰. L'Empire et la Confédération en offraient maints exemples⁸¹. L'utilisation conjointe des lieux de culte fonctionne de façon différente selon les périodes et les régions : succession des heures de messe ou partage plus strict de l'espace (jouissance du chœur par les catholiques, de la nef par les protestants⁸²). La persistance

⁷⁸ Karine Crousaz, « Un témoignage sur la régulation politique de la division confessionnelle : la chronique de Guillaume de Pierrefleur » dans *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2013, p. 51-52.

⁷⁹ G. Burnet, *Voyage de Suisse, d'Italie et de quelques endroits d'Allemagne & de France*, op. cit., p. 48.

⁸⁰ Daniela Hacke, « Kommunikation über Räume. Religiöse Koexistenz und Konflikt in Dorfkirchen der Eidgenossenschaft in der Frühen Neuzeit » dans *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, p. 280-305 ; voir également les conclusions de l'article de B. Forclaz, « La Suisse frontrière de catholicité ? Contre-Réforme et Réforme catholique dans le Corps helvétique », art cit.

⁸¹ Paul Warmbrunn, *Zwei Konfessionen in einer Stadt : das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden, F. Steiner, 1983, 439 p.

⁸² O. Christin, « Le temple disputé », art cit, p. 495.

ou la survivance de certaines pratiques catholiques dans le culte protestant – l'*Ave maria*, les hosties – montrent que la transition et l'adaptation prenaient davantage de temps que ne l'auraient probablement voulu les autorités⁸³. Du fait d'un passé commun, d'un partage de certaines traditions, de l'utilisation des mêmes lieux pour le culte, la coexistence sur un même espace est rendue ainsi possible et acceptable⁸⁴. Le partage des lieux se poursuivait parfois au-delà de la vie, lorsque l'inévitable imposait sa loi et une cohabitation éternelle à ceux qui s'étaient parfois affrontés dans la vie : la coexistence entre catholiques et réformés au cimetière était une réalité. L'appréciation de la mort et des morts, on l'a dit, diverge fondamentalement entre les deux confessions, quoique d'après Keith P. Luria et selon les lieux, certaines pratiques funéraires catholiques – processions, sonnerie de cloches – se retrouvent dans les funérailles protestantes⁸⁵. Mais plusieurs éléments travaillent au fond à reconstituer une sorte de communauté invisible et indivisible des morts : la force des pratiques locales, le sentiment d'appartenance communautaire qui éclatait lors de l'enterrement au cimetière paroissial, les bonnes relations du vivant des gens, l'importance des traditions, le besoin d'être enterré au plus près de ses ancêtres, la peur des revenants – qui persistait malgré les injonctions protestantes à rejeter les « superstitions » catholiques – rapprochaient plus qu'ils ne séparaient catholiques et réformés⁸⁶, pour un temps du moins⁸⁷.

L'identité confessionnelle se construit alors par cette cohabitation quotidienne et se définit principalement par des rituels, des croyances qui ne peuvent pas forcément être transposées sur le territoire. Le paysage, dans ces cas-ci, ne marque alors pas aussi clairement l'appartenance et l'identité confessionnelles d'un lieu et de sa population. Car tout ne peut pas et ne doit pas être dit, gravé dans la pierre : la connivence tacite est parfois nécessaire, voire indispensable au *statu quo* des souverainetés en jeu. Cette attitude est

⁸³ F. Loetz et D. Sieber, « Vivre la religion dans la Suisse de l'époque moderne », art cit, p. 86-87.

⁸⁴ K.P. Luria, « Separated by Death ? Burials, Cemeteries, and Confessional Boundaries in Seventeenth-Century France », art cit, p. 188-189.

⁸⁵ Entre la théorie et la pratique se creuse parfois un fossé important : *Ibid.*, p. 198.

⁸⁶ Une anecdote relatée par le patricien neuchâtelois Abraham Chaillet (1604-1685) et analysée par Bertrand Forclaz montre bien à quel point, au moment de mourir, la frontière confessionnelle s'affaiblit : Bertrand Forclaz, « Les frontières confessionnelles à l'épreuve de la mort. Une barque chrétienne au XVIIe siècle », *Annales fribourgeoises*, 2016, vol. 78, p. 77-85 ; concernant le Mémoire de Chaillet, voir également Bertrand Forclaz, « Un monde de papier. Le « Mémoire » d'un Neuchâtelois du 17e siècle », *Traverse. Revue d'histoire*, 2013, n° 2, p. 139-148.

⁸⁷ K.P. Luria, « Separated by Death ? Burials, Cemeteries, and Confessional Boundaries in Seventeenth-Century France », art cit, p. 202-206, 217, 219-220.

celle de Fribourg en général qui doit parfois restreindre la marge de manœuvre de ses communes sujettes, comme Estavayer, dans le cas de condamnations. L'exemple suivant n'est donc pas tiré de la gestion des bailliages communs mais souligne bien le poids des relations diplomatiques entre les cantons. En juillet 1628, le Manuel du Conseil staviacois rapporte que

« Monsieur de Rueres propose comme certain d'oultre le lac⁸⁸ aurait profere certaines fausses et sinistres parolles contre la religion catholique apostolique romaine ayant dict qu'icelle estoit fausse et inique et meschante, et qu'il estoit juste et sans peche voire aussy juste que Dieu.

Ordonné d'en advertir Monsieur l'Advoyer affin qu'il soit chastié selon ses desmerites comme la raison le requiert

Lests [Lesdits] faulx perpetrator ayant commis crime de lese majeste fut condamné a mort mais par grace de nos Seigneurs de fribourg crie merci à Dieu à genoux et faict reparation publique portant la torche en main devant l'Eglise St Laurent »⁸⁹.

Ce texte nous rapporte la sentence et la condamnation à mort par le banneret d'Estavayer M. de Rueyres, d'un homme apparemment originaire du comté de Neuchâtel, pour injure envers le catholicisme. Ce procès est porté à Fribourg, car seuls les Seigneurs de Fribourg ont droit de vie et de mort : l'homme est alors gracié par les autorités urbaines. En lieu et place de la peine de mort, l'homme est condamné à être conduit devant la porte principale de l'église St-Laurent à Estavayer et genoux à terre, la tête nue, torche à la main, à faire amende honorable. Cette punition est emblématique des autorités qui décident d'éviter que des individus isolés puissent faire déraiper l'équilibre confessionnel d'une région et elles tentent donc de prévenir les provocations ; c'est ainsi que réagit Fribourg, alors que les autorités d'Estavayer étaient plutôt décidées à faire payer l'offense du blasphémateur par la mort. La réparation, purement symbolique, a donc valeur de réparation morale et confessionnelle. Elle permet de pacifier les relations entre cantons et sert également, indirectement, la cause de la coexistence : il s'agit de privilégier la réconciliation et d'éviter une escalade de violence par des actes de vengeance ou d'actions judiciaires irréversibles⁹⁰.

⁸⁸ Comté de Neuchâtel.

⁸⁹ ACEL, Manuel du Conseil d'Estavayer, 17 juillet 1628, f° 73r-74v.

⁹⁰ Jérémie Foa, « L'ennemi comme un frère », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, 2007, n° 26, p. 86.

Les affaires religieuses sont donc au cœur des négociations entre les cantons. Les bailliages communs en sont l'illustration flagrante. D'autres territoires, comme le Landeron, deviennent également enjeu et objet de discussion à la diète au XVI^e siècle : enclave catholique dans une zone largement et précocement passée à la Réforme, la politique complexe de cet espace soumis à différents seigneurs de différentes confessions permet de saisir toute l'importance des alliances confédérales, des soutiens et de la nécessité du compromis. Pierre-Olivier Léchoy souligne d'ailleurs que le cas du Landeron fait lumière sur la répartition nécessaire des compétences politiques qui permet justement la coexistence et la cohabitation : le consensus et la clairvoyance entre les acteurs constituent les clés d'un climat pacifié et pacifique entre les confessions et les territoires⁹¹.

Cependant, la coexistence n'est pas idyllique partout et souvent l'espace urbain est divisé par les acteurs des confessions pour éviter de se croiser les uns les autres ; comme le souligne Jérémie Foa, « vivre avec l'ennemi, c'est surtout savoir l'éviter »⁹². L'exclusion de l'autre commence par le marquage visuel, ostentatoire d'un quartier de la ville qui devient alors une sommation indirecte de ne pas y entrer. La coexistence devient alors plutôt une « coprésence »⁹³. Même pacifiée, la coexistence ne signifie donc pas forcément l'accueil et l'acception totale de l'autre dans son quotidien et certaines solutions évoluent même vers une régression de cette coexistence. Le système de vote par le Plus, favorable aux protestants, renforce les inégalités en garantissant la liberté de culte à une minorité réformée mais non à une minorité catholique : en 1554, le Plus voté à Orbe abolit la messe et les catholiques sont défaits face au succès des Bernois⁹⁴. Les Plus du XVI^e siècle et encore du XVII^e siècle montrent que vivre ensemble n'est pas toujours synonyme de vivre en bonne intelligence. La fréquentation mutuelle, l'interconnaissance n'évitent pas le désir de partage, de séparation voire d'exil ou d'exclusion, comme à Orbe, où le Plus se déroule dans une ambiance tendue et vient priver les catholiques de leurs droits religieux. Ils y perdent tout, sauf la liberté de conscience : la jouissance de l'église, la possibilité de célébrer leur culte, l'usage des cloches, comme le rappelle le récit amer

⁹¹ P.-O. Léchoy, *De l'intolérance au compromis : la gestion d'une coexistence confessionnelle : Le Landeron XVI^e-XVIII^e siècle*, op. cit., p. 42-46.

⁹² J. Foa, « L'ennemi comme un frère », art cit, p. 89-90.

⁹³ *Ibid.*, p. 91.

⁹⁴ K. Crousaz, « Un témoignage sur la régulation politique de la division confessionnelle : la chronique de Guillaume de Pierrefleur », art cit, p. 65-66.

de Pierrefleur. Invisible, la frontière confessionnelle est bien là, dans les têtes et dans les gestes.

Les notions de tolérance et d'intolérance à l'époque moderne ont reçu suffisamment d'attention pour qu'il ne nous soit pas nécessaire de revenir sur l'évolution de celles-ci ici⁹⁵. Ce qu'il faut néanmoins retenir, c'est que souvent, la tolérance est alors un mal nécessaire⁹⁶, dans l'attente du retour à l'unité et l'unification autour de la seule « vraie » foi, comme le prouvent les votes de Plus⁹⁷, fréquents au XVI^e siècle ou la division de territoires comme Appenzell en 1597. L'agitation religieuse atteint ainsi, selon Philip Benedict, un acmé entre 1520 et 1590, puis la fréquence des conflits baisse peu à peu grâce, entre autres, à la mise en place d'édits de pacification⁹⁸. En 1636, face à l'« état calamiteux de presque toute la Chrétienté troublée par la longueur des cruelles guerres »⁹⁹ et par crainte peut-être de subir le même sort que les territoires voisins, le Conseil de la ville de Fribourg demande au clergé staviacois « par quelque devotion particuliere [...] ou priere et appaiser ce bon Dieu qu'il lui plaise de reconcillier les Princes Chrestiens et Catholiques par une vraie bonne paix ». Le texte souligne ainsi le désir de paix de la part des autorités fribourgeoises qui craignent pour leur sécurité et celle de leurs sujets. Encerclé par des territoires ou protestants ou en guerre, le canton de Fribourg appelle à la prière et à la paix. Les édits de pacification, emblématiques de la seconde moitié du XVI^e siècle et des guerres de religion en France, sont peut-être présents dans les esprits des magistrats de l'Ancienne Confédération qui espèrent un retour à la paix, malgré les vives tensions confessionnelles. Bertrand Forclaz constate pourtant une rigidité des frontières et une polarisation confessionnelle croissante durant la seconde moitié du XVII^e siècle¹⁰⁰. La coexistence et les compromis ont vécu et les exclusions s'affirment, culminant durant et après la guerre de Trente Ans.

⁹⁵ Alexandra Walsham, *Charitable hatred : tolerance and intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester University Press, 2006, 364 p ; C. Grosse, « Tolérance ou coexistence ? Les régulations pragmatiques du conflit confessionnel à l'époque moderne », art cit.

⁹⁶ Comme le soutiennent Keith Phillip Luria, « Religious Coexistence » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 55-72 ; et Philip Benedict, « Religion and Politics in Europe, 1500-1700 » dans *Religion und Gewalt : Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 155-173.

⁹⁷ Olivier Christin, *Vox populi : une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris, Éditions du Seuil, 2014, 277 p.

⁹⁸ P. Benedict, « Religion and Politics in Europe, 1500-1700 », art cit, p. 170.

⁹⁹ ACEL, « Contrôle de Fribourg envers Estavayer pendant la guerre », juin – juillet 1636, pap. XVII-72.

¹⁰⁰ B. Forclaz, « The Emergence of Confessional Identities : Family Relationships and Religious Coexistence in Seventeenth-Century Utrecht », art cit, p. 260-263 ; ce sont également les conclusions de

2.3 Conflits

Dans nombre d'exemples, en effet, la frontière cristallise une identité catholique qui cherche dans l'ostentation et la provocation envers le protestantisme une occasion de mobilisation, de revanche et parfois de reconquête. La division confessionnelle est alors génératrice de confrontations, d'oppositions, de mésentente. Dans ces cas-là, l'appropriation spatiale par la confession semble nécessaire, voire indispensable au salut de la communauté, comme si cette dernière pouvait trouver là de quoi se rassembler et se rassurer, de montrer sa force, de s'entourer de murailles virtuelles mais perçues par tous. Le territoire ainsi délimité ne peut alors tolérer la présence, encore moins la pratique, d'une autre confession. La promiscuité des religions devient le point de départ de conflits, d'agressivité envers le voisin¹⁰¹. Ici aussi, les topographies sacrées nous fournissent un exemple frappant de cette mentalité obsidionale – et par là un guide dans l'étude de nos cas. Car cet aspect de délimitation religieuse comme repoussoir constitue le principe même des cartes, des atlas, des plans qui se multiplient alors et font le recensement systématique de sanctuaires, des reliques, des images d'un territoire, pour mieux le délimiter et le conserver en y accumulant le plus grand nombre d'armes spirituelles. L'Autre est alors repoussé au-delà de la frontière, dénié, ignoré, moqué, raillé, insulté, mis à l'écart. Car Dieu ne protège que les territoires « purgés » de l'hérésie : la situation idéale est celle d'un paysage uni et unifié autour d'une seule vraie foi¹⁰².

Elie Brackenhoffer, voyageur protestant du XVII^e siècle, souligne l'intolérance de certains territoires envers la présence d'autres croyances. Le voyageur relève, concernant l'Ancienne Confédération, certes en généralisant, l'impossibilité de faire coexister deux confessions sur un même territoire : « Quant à la Suisse dans son ensemble, voici ce qui m'a frappé. Dans aucune ville, il n'y a deux religions différentes, mais ou bien tous sont papistes, et on n'admet aucun réformé à la bourgeoisie, ou tous sont réformés et calvinistes, et alors, on ne trouve ni couvents ni ecclésiastiques d'autre sorte »¹⁰³. Cette

K.P. Luria, « Separated by Death ? Burials, Cemeteries, and Confessional Boundaries in Seventeenth-Century France », art cit.

¹⁰¹ P. Benedict, « Religion and Politics in Europe, 1500-1700 », art cit, p. 169.

¹⁰² *Ibid.*, p. 168-169.

¹⁰³ E. Brackenhoffer, *Voyages en Suisse, op. cit.*, p. 65.

observation qui pourrait être une parfaite définition du *cujus regio* ne manque pas d'éclairer la difficulté de faire cohabiter deux religions sur un même territoire. Mais que veut concrètement dire le voyageur ici ? Le cas de Soleure en donne un aperçu : la ville est si catholique, selon Elie Brackenhoffer, et « les Soleurois sont si fervents dans leur religion, qu'au moment de la Semaine Sainte, ils chassent de leur ville tous ceux qui ne professent pas leur foi ; et il ne leur est pas permis de rentrer avant que la période ne soit absolument close »¹⁰⁴. Le strasbourgeois Brackenhoffer, évidemment sensible aux questions de mixité confessionnelle urbaine, dénonce ainsi les pratiques des catholiques soleurois. À l'occasion des festivités de Pâques et des solennités qui les caractérisent, ceux-ci entendent refaire de la ville un espace purifié, un paysage débarrassé des hérétiques et des hétérodoxes et, au fond, un grand corps religieux, un *corpus mysticum*, indispensable à l'accomplissement de certains rituels¹⁰⁵. Très critique envers l'extrême dévotion des habitants catholiques de Soleure, Brackenhoffer souligne leur manque de tolérance et le peu de considération qu'ils portent au maintien des conditions d'une coexistence pacifiée. Il s'agit là d'un trait récurrent dans les descriptions de voyageurs protestants à propos des régions catholiques : critique, mépris et parfois fascination pour les pratiques religieuses de l'autre confession alternent dans les récits¹⁰⁶, témoignant par là de la formation de manières de plus en plus éloignées de penser l'inscription des identités religieuses dans le paysage.

Tout indique que les confessions sont placées dans l'obligation de redéfinir en permanence la frontière entre profanation et sacralisation de l'espace et d'élaborer sans cesse une gestion du sacré minutieuse, vigilante, actualisée. Cette redéfinition constante se traduit par des tensions et des conflits spatiaux interconfessionnels¹⁰⁷. Les villages situés aux confins d'un territoire d'une autre confession, par exemple, possèdent un rôle de rempart ; ainsi, selon Christophe Duhamelle, « les frontières méritent les meilleurs prêtres »¹⁰⁸. Ce rôle serait, d'après lui, intériorisé par les populations de ces paroisses

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰⁵ C.S. Dixon, « Introduction : Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe », art cit, p. 15-16 qui souligne le rôle essentiel de chaque individu dans le salut de toute la communauté.

¹⁰⁶ C. Nebgen, *Konfessionelle Differenzverfahren*, *op. cit.* voir surtout les développements de son chapitre 3.

¹⁰⁷ G. Schwerhoff, « Sakralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit », art cit, p. 67-68 qui précise que les actes de profanation sont souvent utilisés comme moyen de recharger la sacralité d'un lieu ou d'un objet.

¹⁰⁸ C. Duhamelle, « Frontière, territoire, confession : l'exemple de l'Eichsfeld », art cit, p. 180.

situées aux limites d'un territoire et en contact direct avec l'autre. Cela explique également l'importance donnée à des rituels marquant le territoire et la limite d'avec autrui, en particulier les processions, rogations et les pèlerinages, qui mènent les fidèles aux confins d'un espace. Il s'agit bien, comme Jacques Rime le dit à propos des rogations, de manifester « la paroisse dans son extension »¹⁰⁹, dans sa dimension spatiale, incluant toute la population et toutes les traces du sacré, les croix, les oratoires, les chapelles rurales, voire les cimetières, et d'exclure tous les autres.

Soleure nous fournit ici une illustration claire de cette imbrication, à travers les efforts déployés par les autorités et la noblesse catholiques pour revivifier, dans le contexte des affrontements confessionnels, des pèlerinages et des sanctuaires tombés en désuétude, ruinés par la Réforme et parfois tout simplement pillés. C'est ainsi que le célèbre sanctuaire de Mariastein, devasté en 1530, retrouve un nouveau souffle après un miracle en 1541 qui se produit en faveur de Junker Hans Thüring Reich von Reichenstein qui échappe à une mort (perçue comme) certaine. Sa famille érige alors une nouvelle chapelle et y fait installer une Vierge de Consolation qui attire des foules croissantes. Au début du XVII^e siècle, les moines bénédictins de Beinwill reçoivent la direction spirituelle du pèlerinage qui connaît une expansion très rapide¹¹⁰. Les succès du pèlerinage épousent donc nettement la chronologie des conflits de religion.

Les pèlerinages et les processions constituent ainsi une marque forte de distinction, collective, ostentatoire et sonore, lorsque ceux-ci ont lieu aux confins du territoire. L'identité catholique ressort de façon manifeste, renforcée dans le partage de l'événement par toute la communauté qui s'identifie à une même pratique, un même culte et qui exclut par extension l'autre, celui qui n'y adhère pas. Dans cet esprit, lorsque Pierrefleur rapporte que « Le dit dimanche des Rameaux fut portée la procession par ceux du dit Orbe à Saint-Germain, laquelle fut belle et magnifique, au grant regret et déplaisir de nos luthériens d'Orbe »¹¹¹, il rend compte de l'exacerbation de la différence et de la réception de l'affichage de la catholicité, mais il laisse surtout paraître qu'il s'agissait bien de l'un des buts recherchés. Si le rassemblement pèlerin ou le cortège processionnel témoignent de l'unité forte des catholiques, par le rassemblement des communautés entières qui se

¹⁰⁹ J. Rime, « Les rogations, la terre et le territoire : la paroisse dans son extension », art cit, p. 97-99.

¹¹⁰ *Germano-Helveto-Sparta : oder kurtz-deutliche Grund Zeichnung dess alt-teutschen Spartier-Landes dass ist Schweitzer-Land / blösslich entworfen unnd beschriben von Johann Caspar Steiner H.T.*, Gedruckt zu Zug, bey Heinrich Ludwig Muos, 1684, p. 462 qui assure : « wie dann solche histori im ganzen Land / bei hohen unnd nideren Standspersonen bekannt und unlaugbar ist [...] ».

¹¹¹ *Mémoires de Pierrefleur*, op. cit., p. 195.

donnent à voir, visuellement et numériquement, soudées, la démonstration de cette unité possède également une dimension agressive. Il s'agit alors d'une confrontation directe avec l'autre, le réformé, le voisin protestant. L'expérience du pèlerinage est alors synonyme d'action antiprotestante. Les sanctuaires, buts de ces pèlerinages, deviennent d'une part des marqueurs spatiaux essentiels à la géographie confessionnelle et sacrée d'un territoire et d'autre part, forment une barrière de catholicité, tels des remparts contre l'autre religion¹¹². Ces rituels font intervenir des pratiques catholiques sonores et ostentatoires qui sont autant d'armes de promotion et de défense du catholicisme et de la catholicité. Signe identitaire et confessionnel, ces manifestations tendent à introduire une forme de compétition ou de concurrence entre les comportements identitaires confessionnels¹¹³. L'identité se construit et se renforce face à une altérité qui renvoie un miroir, souvent déformant, de sa propre réalité, ce qui implique, tel un cercle vicieux, de répondre de façon encore plus sonore, encore plus visible à la critique, au mépris et de s'affirmer davantage face à l'autre.

Il serait également intéressant de montrer l'animosité générée par la division confessionnelle dans la façon dont se nomment catholiques et protestants : on sait que les insultes et les injures étaient courantes¹¹⁴, néanmoins dans les sources exploitées, elles sont au contraire inexistantes, ce qui tend à prouver que, chez les Fribourgeois, l'hostilité probablement présente en restait au stade de paroles : *verba volant, scripta manent*. Ce silence scripturaire nous invite néanmoins à nuancer et, dans une certaine mesure, atténuer cette dimension agressive : si les démonstrations de catholicité pouvaient l'exacerber, cela ne signifie pas qu'elle ne fluctue pas elle-même et avec une amplitude considérable, selon les circonstances.

Christophe Duhamelle précise avec pertinence que la pratique de la frontière dépend de son approche : du point de vue individuel, elle est quotidienne, habituelle et même oubliée, par les interactions avec le voisin, par le commerce, par l'échange, par les relations humaines ; du point de vue communautaire en revanche, la frontière devient le

¹¹² O. Christin et F. Flückiger, « Rendre visible la frontière confessionnelle : l'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg », art cit.

¹¹³ C. Duhamelle, « Frontière, territoire, confession : l'exemple de l'Eichsfeld », art cit, p. 185.

¹¹⁴ D. Freist, « Crossing Religious Borders : The Experience of Religious Difference and its Impact on Mixed Marriages in Eighteenth-Century Germany », art cit, p. 218 ; J. Foa, « L'ennemi comme un frère », art cit, p. 85 qui remarque que « la multiplication des procès pour injure témoigne des progrès de cette police du langage » et des nécessaires rappels à l'ordre.

théâtre de la représentation identitaire et confessionnelle, une zone de cristallisation de la distinction avec l'autre¹¹⁵. Selon la perception que les hommes ont d'autrui à un moment donné, pour une situation donnée, la conscience de la frontière peut différer radicalement. Mark Greengrass souligne à juste titre que la notion de frontière varie en fonction des différents facteurs que nous avons évoqués – moments clés du calendrier, rituels ostentatoires, période de tensions – et que cette variabilité renforce l'unicité de certains cas de figures, de certains lieux, à un moment donné¹¹⁶.

3. Une exemple de coexistence : Payerne et Estavayer

Dans certains cas, par conséquent, en fonction des variables que nous venons d'évoquer, les intérêts politiques, diplomatiques, économiques semblent donc bien prévenir les affrontements, les conflits, les désaccords ou empêcher ceux-ci de prendre des proportions trop importantes. C'est au contraire le bon voisinage, la tempérance des conflits et des affronts qui priment. L'exemple de voisinage entre Payerne et Estavayer, plutôt bien documenté, peut à lui seul l'illustrer. Nous nous permettons alors de parler de coexistence, non au sens de partage d'un même territoire par deux confessions, mais bien dans une optique sinon de connivence, du moins de coopération entre des populations voisines proches et nécessairement confrontées les unes aux autres de par cette proximité, par les échanges, le partage de certaines ressources naturelles, etc.

Les relations entre la ville d'Estavayer et son alliée de toujours, Payerne, remontent à des temps anciens et les mentions d'une bonne entente entre elles apparaissent à diverses reprises dans les procès-verbaux du Conseil de la ville staviacoise, au Moyen Âge déjà. Alors que le mouvement réformateur se rapproche de la région par le biais de prédicateurs, de feuilles volantes, d'entreprises plus ou moins ouvertes de déstabilisation, le gouverneur Truffin d'Estavayer fait envoyer à Payerne, le jour de la fête de Saint Thomas de Cantorbery de l'année 1522, douze conseillers, avec comme objectif de renouveler selon l'ancien usage la bonne amitié¹¹⁷. Moins de dix ans plus tard en 1531, Estavayer envoie à nouveau un député à son alliée pour l'encourager à rester dans la

¹¹⁵ C. Duhamelle, « Frontière, territoire, confession : l'exemple de l'Eichsfeld », art cit, p. 187.

¹¹⁶ M. Greengrass, « Afterword : Living Religious Diversity », art cit, p. 287.

¹¹⁷ ACEL, Comptes du Gouverneur Truffin, 29 décembre 1522.

religion de leurs pères¹¹⁸. Malheureusement pour Estavayer, la Réforme accomplit de vrais progrès à Payerne, notamment sous l'impulsion de cordeliers acquis aux idées nouvelles ou de prédicateurs¹¹⁹ comme le réformateur vaudois Pierre Viret (1509/1510 – 1571) qui vient prêcher au début de l'an 1532. Payerne passe finalement à la Réforme lors de la conversion des territoires vaudois au moment de la conquête bernoise au milieu des années 1530. Toutefois, lorsque Payerne devient protestante, les liens ne sont pas pour autant rompus, loin de là. Les intérêts politiques et économiques, ainsi qu'un désir de relation de bon voisinage, façonnent les contacts entre Estavayer et Payerne, malgré une divergence religieuse forte et à première vue inconciliable et une compétition à une échelle locale, celle de la région de la Broye, paysage familier qui fait oublier, par moments, la division confessionnelle.

Plusieurs éléments tirés des archives d'Estavayer-le-Lac viennent étayer cette hypothèse montrant bien que l'animosité religieuse, si elle existe – car des protestants viennent manger de la viande de façon ostentatoire à Carême à Estavayer ou perturbent les festivités en l'honneur de Saint-Michel¹²⁰ – est minimisée par les autorités en place qui tentent de réduire les peines à l'encontre des fautifs afin de ne pas s'attirer d'ennuis de la part des autorités de Payerne ou pire de Berne. Le voisinage proche des uns et des autres implique de modérer la force de la réponse aux attaques confessionnelles. Mais c'est surtout le caractère familier des interactions qui amenuise la sévérité des affrontements ; Payerne et Estavayer ont partagé tant de préoccupations communes, tant de problèmes similaires que la division ne peut effacer des siècles d'histoire, de cordialité, d'entente : le voisinage est coutumier, connu, habituel.

Divers exemples prouvent que la coexistence entre deux voisins proches mais de confessions différentes peut surmonter les effets la division religieuse. En avril 1562, le « vendredi avant le dimanche de Quasimodo », comme le souligne le Manuel du Conseil, les deux villes collaborent à faire curer le lit de la Glâne, rivière qui traverse les deux

¹¹⁸ ACEL, Comptes du Gouverneur Jacollet, été 1531.

¹¹⁹ Charles Gilliard, René Deluz et Henri Meylan, *Études et documents inédits sur la Réformation en Suisse romande*, Lausanne, Éditions de la Concorde, 1936, p. 59.

¹²⁰ Un homme de Payerne est libéré le 14 septembre 1575 de sa punition par les autorités staviacoises pour avoir été à Estavayer le jour de la Saint-Michel avec un char : ACEL, Manuel du Conseil d'Estavayer, 14 septembre 1575, f° 28-29.

territoires¹²¹. Le Manuel précise également que les autorités staviacoises interdisent aux travailleurs de reprocher aux habitants de Payerne leur changement de religion. La précision est encore nécessaire près de trente ans après la conversion des Payernois et témoigne peut-être d'une relative intolérance qui persisterait encore, mais aussi du besoin de travailler ensemble et de négocier les termes de ces rapports : le texte invite au fond les habitants à s'accommoder des différences, à faire avec et à ne pas chercher à multiplier les occasions de conflits. Face aux obligations de travailler avec Payerne, de passer sur le territoire des uns et des autres, de se confronter à la différence confessionnelle, de donner la priorité aux considérations économiques, politiques, il est indispensable de surmonter cette différence¹²².

Les termes de la coexistence sont renégociés de façon permanente en fonction des événements qui se présentent¹²³ : le curage de la rivière fait partie de ces moments où les confessions doivent s'accommoder les unes aux autres, voire passent au second plan face à la tâche à accomplir. Tout n'est pas religieux ou ne peut être objet d'une interprétation en termes strictement confessionnels : des objets ou des projets neutres doivent être ménagés, dans lesquels les uns et les autres peuvent collaborer et l'on peut ici se demander si l'accélération de la confessionnalisation ne vient pas, paradoxalement, fabriquer ou isoler des questions jugées absolument sécularisées. D'autres exemples permettent de mieux comprendre cette accommodation nécessaire et régulière entre Payerne et Estavayer. Il peut s'agir aussi d'une offense faite par un réformé en terre catholique. Les comptes du gouverneur Chevret indiquent ceci pour le 19 mars 1610 :

« Le 19 jour dudit mois livré a monseigneur le lieutenant pour un bamp¹²⁴ que Claude Dondin de payerne, avoit fait de estre venu en la ville, le jour de Caresme prenant [...]. Monseigneur l'Advoyer vouloir rechercher ledit Dondin, pourquoy fut ordonné au Conseil de donner a monseigneur l'Advoyer un ducaton¹²⁵ pour entretenir la bonne voisinance avec ceux de payerne »¹²⁶.

¹²¹ ACEL, Avril 1562, Manuel du Conseil d'Estavayer, f° 112. Il aurait été intéressant de vérifier si la même injonction a été faite du côté de Payerne ; néanmoins, ce qui nous intéresse ici, c'est bien l'adaptation qui s'impose aux catholiques d'Estavayer pour maintenir des relations cordiales avec sa voisine.

¹²² B. Forclaz, « The Emergence of Confessional Identities : Family Relationships and Religious Coexistence in Seventeenth-Century Utrecht », art cit, p. 254.

¹²³ D. Freist, « Crossing Religious Borders : The Experience of Religious Difference and its Impact on Mixed Marriages in Eighteenth-Century Germany », art cit, p. 223.

¹²⁴ Un ban, soit une amende.

¹²⁵ Un ducat.

¹²⁶ ACEL, Comptes du gouverneur Chevret, 19 mars 1610.

La référence à « Carême prenant » insiste bien sur la particularité de ce jour-ci, un événement particulier et de grande importance dans le calendrier catholique. L'offense n'a pas lieu n'importe quel jour. Le calendrier, on l'a vu, cristallise l'identité catholique autour d'événements essentiels de la liturgie, qui deviennent aussi des moments de tensions confessionnelles étant donné la charge symbolique de ces jours-là. Ainsi, le dérapage de ce Claude Dondin a bel et bien lieu lors d'un moment clé du calendrier et des pratiques catholiques. Cette insistance sur « Carême prenant » – les jours qui précèdent le mercredi des Cendres et qui sont souvent prétexte aux débordements – souligne également davantage la prudence et la générosité des autorités staviacoises devant ce qu'elles tiennent pour un comportement déplacé ou un affront puisque l'on ne peut ici exclure que Dondin venait profiter des réjouissances catholiques : elles évitent ainsi l'exacerbation des tensions. La portée symbolique de la date implique la mobilisation des autorités qui prennent les devants pour éviter l'animosité, les représailles ou les répercussions qu'une telle action pourrait avoir : violence, soupçons, méfiance exacerbée, etc.¹²⁷ L'importance de maintenir de bonnes relations de voisinages prime sur l'offense faite. Cependant, il est nécessaire de payer l'amende comme geste politique et pieux afin de réparer l'affront envers Dieu directement.

On le voit, les tensions entre les deux bourgades existent mais elles sont contenues par des gestes politiques qui tendent à donner la priorité à la bonne entente et au bon voisinage.

D'autres cas de figure apparaissent aussi où Estavayer et Payerne doivent lutter contre des ennemis communs. Comme nous le soulignons précédemment, le combat contre la maladie surpasse les divisions confessionnelles et rapproche les populations qui doivent faire face au même fléau¹²⁸. La frontière est certes perméable aux hommes, aux idées, aux marchandises mais elle l'est également à la maladie : l'entraide et le soutien sont alors plus forts que le cloisonnement, quoique dans d'autres documents, ce sont au contraire l'isolement et la quarantaine qui priment ou des religieux qui aident en priorité leurs coreligionnaires ou encore la tentation de voir la maladie comme résultant de la

¹²⁷ J. Foa, « L'ennemi comme un frère », art cit, p. 87-88.

¹²⁸ W. Frijhoff, « Chrétienté, christianismes ou communautés chrétiennes ? Jalons pour la perception de l'expérience d'unité, de division et d'identité de l'Europe chrétienne à l'époque moderne », art cit, p. 35.

présence de l'autre¹²⁹. Dans le document qui suit, ce sont les autorités de Payerne qui remercient celles d'Estavayer de l'aide apportée en période de peste.

Adresse du parchemin : « Aux nobles et tres honores seigneurs les consseillers de la ville d'Estavaye vos [...] amis et bons voysins »

Le texte, écourté par nos soins, se présente ainsi : « Aux tres honores seigneurs amis freres et bons voysins.

Nous avons veu [...] l'affliction quil plust a nostre Dieu nous envoie. Comme de toute assistance quil plaist a nos seigneuries [...] que remercions au plus hault que faire pouvons [...] toutes bonnes occasions que se pourront [...] et quil plaira a nos seigneuries [...]. Daultre part [...] nous avons plustost remercie de nos bonnes cordiallites. Nous assurons que cela n'a este faict en aulcunct mespris. [...] Et par ce qu'experions¹³⁰ [...] nostre Dieu retireroit son fleau de dessus nous, et que par ce moyen, nous vous pourrions plus proprement remercie et recognoistre toutes vos bien vyeillances et amitties [...] a l'advenir desirons y sattisfaire aussy bon cœur que prions nostre Dieu [...]. Nobles et tres honores seigneurs freres et bonges amis nous preserve et tant en general qu'en particulier de semblable [...] afflictions et nous maintenir en bonne sancté et prosperite

De payerne au xxvi du juillet 1611

Vos tres effectiounes freres amis et bons voysins

L'advoyer banderet et conseil de la ville de payerne »¹³¹.

Coopération, entraide interconfessionnelle, conscience et charité chrétiennes définissent les termes de ces actions et du document. La rhétorique est ainsi essentielle pour maintenir des relations. Les termes choisis sont bien ceux d'une recherche d'unité et de la préservation de celle-ci au nom de la paix commune et de la sécurité du territoire¹³². Daniela Hacke montre bien, dans les échanges entre cantons, que rien n'est laissé au hasard : le même fait s'observe à une échelle plus restreinte comme celle de nos deux bourgades. Les formules d'adresse sont essentielles : les termes « seigneurs », « amis », « frères » et « bons voisins », sont juxtaposés et ne sont pas simplement des

¹²⁹ A. Walsham, « In Sickness and in Health : Medicine and Inter-Confessional Relations in Post-Reformation England », art cit, p. 177-178.

¹³⁰ Espérons.

¹³¹ ACÉL, « Lettre de remerciements de Payerne à Estavayer », 26 juillet 1611, pap. XVII-32.

¹³² D. Hacke, « Church, Space and Conflict », art cit, p. 307-308.

synonymes. Leur portée est d'abord liée à l'existence d'une proximité géographique et de liens familiaux, professionnels, amicaux même¹³³. Parler de « seigneurs », c'est reconnaître une souveraineté politique, même locale et mettre en avant cette « autonomisation » de la politique locale¹³⁴. L'« ami », c'est la vertu sociale, qui structure les relations et qui n'est, par opposition, ni le séditeux, ni le voleur, ni celui qui guerroye¹³⁵. Les considérations sont sécuritaires et l'ami, c'est donc celui qui ne met pas en danger la sécurité de son voisin. Dans le langage commun chrétien, le « frère » représente la solidarité, la solidité de la communauté. Enfin, la notion de « voisin » rappelle la situation de territoire politique morcelé, qui implique de voir l'autre non comme un concitoyen, comme ce serait le cas en France, mais comme un membre d'une confession différente tout en relevant d'une entité politique proche, socialement, géographiquement. L'amitié et la citoyenneté sont au cœur des pacifications dans la France de la seconde moitié du XVI^e siècle¹³⁶. Et même si ces édits ne peuvent s'appliquer au cas de Fribourg, la terminologie est bien celle d'une époque favorable à la paix civile, à la solidarité, voire à l'unité dans le meilleur des cas. Les pactes d'amitié s'inspirent directement de ces édits mais ont comme particularité de faire appel à une terminologie de la proximité spatiale, insistant alors sur la quotidienneté des relations et les intérêts convergents plus que sur les divergences confessionnelles¹³⁷. Cependant, contrairement aux termes « ami » et « frère » qui n'impliquent pas de division confessionnelle claire et mettent plutôt en avant une forme de solidarité entre communautés, la différence de culte transparaît dans cette notion de voisinage, sans réelle mixité : l'autre reste autre, un voisin certes, mais pas un concitoyen. Le vocabulaire de la coexistence, du *cujus regio, ejus religio*, se couple à celui du langage chrétien et familial.

Ce texte montre bien l'importance de la bonne entente, de la connivence et d'une forme de cordialité et de solidarité entre voisins de confessions différentes : la coexistence dépasse de loin l'ignorance ou l'indifférence envers l'autre mais au contraire elle découle

¹³³ Olivier Christin, « Amis, frères et concitoyens. Ceux qui refusèrent la Saint-Barthélemy (1572) », *Cahiers de la Villa GILLET*, 2000, n° 11, p. 82.

¹³⁴ O. Christin, *La paix de religion*, op. cit. ; voir aussi Jérémie Foa, « Peut-on être ami avec un hérétique ? L'exemple du règne de Charles IX (1560–1574) », *Freundschaft. Eine politisch-soziale Beziehung in Deutschland und Frankreich, 12.–19. Jahrhundert*, 2013, discussions 8, p. 21-23.

¹³⁵ J. Foa, « Peut-on être ami avec un hérétique ? L'exemple du règne de Charles IX (1560–1574) », art cit, p. 14-19.

¹³⁶ J. Foa, « L'ennemi comme un frère », art cit, p. 82.

¹³⁷ J. Foa, « Peut-on être ami avec un hérétique ? L'exemple du règne de Charles IX (1560–1574) », art cit, p. 10.

d'un nécessaire échange de bons procédés, une entraide réciproque, qui montrent que la frontière confessionnelle n'est parfois plus prioritaire ou essentielle face à d'autres circonstances, où les hommes et les femmes se retrouvent presque égaux, comme dans le cas de la peste ou lorsque leurs intérêts sont convergents¹³⁸.

Enfin, la multitude de références à Payerne dans les procès-verbaux, manaux et comptes staviacois prouve aussi que l'interlocuteur principal d'Estavayer n'est pas Fribourg, l'autorité souveraine, mais bien le bourg voisin. Ce dernier constitue un partenaire clé, un voisinage proche, voire indispensable dans les interactions rurales : ces villages partagent des destins souvent identiques, font face aux mêmes problèmes, doivent convenir d'accords pour régler certaines affaires locales. La divergence confessionnelle, certes radicale en ces temps troublés, ne constitue pas un fossé infranchissable : le quotidien, les préoccupations et les considérations économiques, professionnelles, sociales, culturelles font fi de ces frontières et de la différence confessionnelle.

Conclusion

La frontière existe sur des plans multiples : elle peut être confessionnelle, territoriale, politique mais elle n'est pas toujours infranchissable. Elle est avant tout marquée et remarquée : grâce à divers éléments, la séparation entre un lieu sacré et un lieu profane, entre deux territoires, entre habitants catholiques et protestants, est rendue visible. Ces éléments tiennent autant de l'enracinement matériel que de pratiques et coutumes : croix d'un côté, calendrier différent de l'autre. La division confessionnelle est spatialement et temporellement établie.

Marquer la frontière n'implique pas une seule façon de la vivre. Nous avons vu dans un premier temps la proximité des communautés de confessions différentes, flouter, adoucir ou brouiller la frontière lorsque d'autres enjeux sont avancés : relations économiques, commerciales, diplomatiques, liens d'amitié et d'affinités intellectuelles, entraide et charité chrétiennes. Nombreux sont les événements – ordinaires ou extraordinaires – qui obligent, consciemment ou non, à dépasser les antagonismes

¹³⁸ O. Christin, « Amis, frères et concitoyens. Ceux qui refusèrent la Saint-Barthélemy (1572) », art cit, p. 83-84.

religieux et à se rapprocher de l'autre. Ces rapprochements peuvent aussi être une nécessité lorsque la promiscuité n'est plus celle de deux bourgs voisins mais se joue au sein du village même qui abrite deux confessions distinctes. Les cas de *simultaneum* offrent à ce propos une vitrine exemplaire de coexistence : celle qui se fait dans la vie quotidienne, mais aussi dans les lieux de culte et dans les cimetières. La présence de l'autre à laquelle la communauté est soumise engendre différentes réactions, de l'indifférence à l'exclusion, de la tolérance aux liens ténus. En outre, la frontière peut être vécue dans sa forme la plus solide, au premier degré, et sert alors à cristalliser les différences dans une atmosphère agressive, concurrente et de mépris. Les actions des uns et des autres servent à entretenir cette frontière et à la rendre davantage visible en la faisant exister.

Enfin, nous avons vu que les intérêts communs, la conscience d'une proximité géographique mais aussi sociale, économique, voire familiale fondent des solidarités supra confessionnelles et permettent une coexistence confessionnelle, surtout lorsqu'il s'agit de deux espaces proches et rassemblés dans une communauté de destins similaires¹³⁹.

Au fond, l'importance d'une communauté unie, soudée, permet d'établir une frontière confessionnelle claire, peu importe si celle-ci est géographique ou non. La question du salut commun est donc directement liée à l'uniformité des consciences personnelles de tous les individus, car ce sont elles qui garantissent la fidélité à la foi du souverain et des autorités, et, par extension à celle de la communauté¹⁴⁰. Le conflit confessionnel résonne dans ces questions de conversion et de conscience acquise à la cause d'une religion ou de l'autre. Elles participent à la construction de l'identité confessionnelle en tant que délimitation mentale, symbolique, personnelle de la foi.

¹³⁹ À ce sujet, Jérémie Foa parle d'une transition de la « Communauté vers la Société » : J. Foa, « Peut-on être ami avec un hérétique ? L'exemple du règne de Charles IX (1560–1574) », art cit, p. 33.

¹⁴⁰ Keith Luria insiste également à ce propos sur les questions de conversions et de loyauté politique : Keith Phillip Luria, « The Power of Conscience ? Conversion and Confessional Boundary Building in Early-Modern France » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 109-125.

Conclusion

Façonné par l'œil qui l'observe, l'espace chrétien est devenu paysage catholique par l'intervention des hommes et des femmes des XVI^e et XVII^e siècles, par la transposition de leurs croyances, de leurs attentes et de leurs identités sur un espace. C'est ce processus, profondément historique, et dont il est possible d'identifier les protagonistes, qui fait d'un lieu, urbain, rural, naturel, un paysage confessionnalisé et donc catholique ou protestant. Nous pensons l'avoir montré : le catholicisme moderne, né de la confrontation avec le protestantisme et de ses propres efforts de renouveau, a marqué l'espace des territoires dans lequel il se déployait. Nouvelles constructions, nouvelles processions, nouveaux dispositifs cultuels, nouvelles cartographies ou topographies du sacré en attestent. Nous souhaitons aussi souligner que les questions spatiales ont été au cœur de la transformation du catholicisme dans le contexte de la lutte confessionnelle. La création ou la réinvention d'un espace de catholicité, inédit, a marqué très fortement la formation des confessions modernes dans le Corps helvétique.

Nous nous étions donnés pour but de défricher un champ d'investigation historique vaste et large mais qui apparaît paradoxalement dans les sources seulement par touches, par des biais indirects, par fragments incomplets. La distorsion, classique, entre ampleur de l'objet d'étude et limites heuristiques, est peut-être particulièrement forte dans notre cas et d'autant plus frappante en raison de la fausse évidence de la *visibilité* du paysage. Si notre défrichement avait pour but de mieux observer le paysage confessionnalisé helvétique des XVI^e et XVII^e siècles, défricher signifie également ouvrir la voie. C'est ce que nous avons voulu faire : poser des bornes dans ce vaste champ de recherche et indiquer des directions. La cartographie historique est probablement l'une des plus importantes. Si notre travail aide par exemple à inspirer et établir une approche géographique de la prédication, ou si d'autres études locales viennent confirmer, infirmer ou nuancer nos résultats, nos vœux seront comblés.

En tâchant de poser les premières couches de peinture dans la reconstruction historique de cet objet, nous avons pu involontairement laisser paraître une immobilité illusoire, dessinant des contours en partie trop figés et gommant l'impact de la houle

événementielle des XVI^e et XVII^e siècles. De la même façon donc, nous souhaitons pointer pour qui prendra le relais de ces enquêtes qu'une contextualisation plus serrée permettrait de lier plus avant grands événements helvétiques, relations (souvent sinusoïdales) entre entités politiques et impact sur le paysage. Mais si dans ce champ d'étude, beaucoup de chemins restent à explorer, nous avons pu mettre en évidence le contours de tendances de fond

Tout se passe comme si la confessionnalisation du paysage avait été la réponse à la fois politique et symbolique, religieuse et artistique, collective et individuelle aux défis soulevés par la Réforme et par la division des chrétiens en Églises séparées. Il était alors nécessaire, pour les pouvoirs, pour les Églises, pour les individus, de marquer l'espace pour se démarquer et se distinguer et pour se repérer et s'unifier, pour savoir où l'on se trouvait à chaque instant. Ainsi, confessionnaliser le territoire, c'était répondre à l'incertitude et à l'inquiétude que la création de nouvelles frontières confessionnelles avait suscitée. La perte des repères et des signes, l'effacement des saints et de leur présence, le silence des cloches et l'éloignement des morts constituaient autant d'éléments de crainte et d'appréhension. Les territoires catholiques font donc le choix de la surenchère, de la saturation, en multipliant les espaces de prières, les signes visibles de la présence de Dieu, de la Vierge et des saints, en peuplant le silence du bruit des cloches, des chants et des orgues. L'inflation des dispositifs culturels, des chapelles, des images, des oratoires, des croix et des fontaines se comprend alors parfaitement ici.

Fribourg en offre un exemple clair avec une série de marqueurs confessionnels exceptionnelle. Elle n'est certes pas la seule ville à proposer ce tableau¹ et à présenter une telle densification du marquage religieux de l'espace, mais elle conjugue toutes les caractéristiques qui pouvaient en faire une citadelle catholique. Le développement rapide au milieu du XVI^e siècle de la construction de fontaines urbaines à l'iconographie très spécifique qui allie défense de la foi et exaltation de la cité, l'édification de nouvelles chapelles urbaines et rurales, un renouveau des processions et des pèlerinages locaux, tout contribue à faire du canton et de la ville de Fribourg un modèle. En témoignent quelques

¹ La ville de Lyon, telle que l'a étudiée Natalie Zemon Davis, peut proposer une lecture similaire ; par exemple la colline de Fourvière qui se veut source de protection de la cité. N. Zemon Davis, « The sacred and the body social in sixteenth-century Lyon », art cit, p. 54.

réalisations marquantes comme la chapelle Notre-Dame de Lorette sur les hauteurs de la ville, le collège Saint-Michel des jésuites, les retables en bois sculptés (1520-1580) ainsi que le Maître-autel consacré à Marie de l'église Saint-Maurice (1593-1602) par Peter Spring. Conjurant l'encerclement, marquer la frontière, faire coïncider l'espace du sacré avec celui du territoire catholique : Fribourg poursuit méthodiquement ces objectifs.

Les autorités civiles, garantes de la foi, exaltent également cette nouvelle identité catholique, en renforçant leur rôle dans la sphère du sacré et leurs liens avec l'Église et la collégiale Saint-Nicolas. La symbiose entre autorités civiles et affaires religieuses trouve son acmé dans la reconstruction du chœur de Saint-Nicolas débutée en 1627. C'est aussi une nouvelle expression de la rivalité avec Berne dont le chœur de la collégiale Saint-Vincent vient d'être refait. Les Fribourgeois font d'ailleurs appel à Daniel Heintz le jeune, maître protestant bernois – dont le père n'est autre que l'artisan du nouveau chœur de Saint-Vincent – qui travaille avec un sculpteur originaire d'une vallée alpine italienne, Josphe Winter². Ces reconstructions permettent de montrer le renforcement des liens entre patriciens laïcs et cléricaux, sublimés par l'art baroque. Ce sont en effet les conseillers qui financent les travaux ; surtout la décoration de la voûte mêle iconographie religieuse et politique. La ligne centrale des clés de voûte offre des représentations de la Vierge, des saintes Barbe et Catherine, des saints Nicolas et Martin. S'y intègrent l'écusson noir et blanc de Fribourg, avec l'aigle impérial – la cité perd par ailleurs son statut de ville impériale en 1648 – et les trente-deux médaillons armoriés des membres du gouvernement, des écus profanes désormais sacrés, sacralisés, « déifiés ». Comme le remarque Jean Steinauer très justement, « l'État s'est projeté dans l'éternité »³. Cela légitime un pouvoir issu du droit divin, venant directement du ciel que les autorités partagent avec les saints. Les voilà ainsi promues aux fonctions jusque-là réservées à la hiérarchie céleste⁴. La voûte vient ainsi entériner, matérialiser, illustrer le décret du 18 mars 1627 restreignant l'éligibilité aux bourgeois privilégiés et l'élection de ces quelques grandes familles patriciennes.

Cette iconographie et ce message sont récupérés dans une ultime démonstration de cette alliance au début du XX^e siècle dans la construction de vitraux par Jozef Mehoffer

² Voir l'article d'Ivan Andrey, « Les clefs de voûte du chœur de 1631 » dans *PRO FRIBOURG Saint-Nicolas 1985. « Vivante Cathédrale »*, Fribourg, Éd. Pro Fribourg, 1985, p. 25.

³ J. Steinauer, *La république des chanoines*, op. cit., p. 83.

⁴ Étienne Chatton, « L'art baroque : annexion d'un ordre supérieur » dans *PRO FRIBOURG Saint-Nicolas 1985. « Vivante Cathédrale »*, op. cit., p. 23.

(1896-1936), peintre sur verre d'origine polonaise. Mises bout à bout, les différentes scènes peintes sur les verrières du chœur – au centre la Trinité – et celles latérales, célèbrent l'union de l'Église et de l'État, cette relation particulière des autorités civiles et religieuses : que ce soient les liens étroits entre Marie et les Fribourgeois, la bienveillance des autorités envers Schneuwly, Werro et Canisius – représentés accompagnés de Bonhomini – qui ont permis de sauvegarder et de défendre l'ancienne foi, ou encore le magistrat, une main sur la Bible, qui jure de rester fidèle aux croyances de ses ancêtres, tout relie Église et autorités civiles. Les événements historiques peints sur les autres vitraux tendent à cette célébration : sont passés en revue la fondation de Fribourg en 1157, la promotion de Saint-Nicolas en collégiale en 1512 – cette dernière étant alors inaugurée par une messe célébrée avec le chapitre des chanoines et les magistrats du Conseil – ainsi que d'autres événements mettant en évidence des rapports étroits entre ces entités. L'État de Fribourg, propriétaire de l'édifice, finance le projet, gardant ainsi un contrôle manifeste sur le lieu qui a servi d'élection à sa population et tout particulièrement à son élite⁵.

Il n'est pas étonnant que le canton de Fribourg se soit durablement imposé comme l'un des lieux de production régulière d'ouvrages ayant précisément pour ambition de recenser les marqueurs de la sacralité du paysage et de souligner les faveurs particulières que certains protecteurs célestes accordent à son territoire. Il faudrait, en toute rigueur, raconter aussi cette histoire : celle de l'invention permanente de la tradition catholique et de la catholicité du paysage rural et urbain de Fribourg en commentant justement au terme de notre enquête l'*Atlas Marianus* de Gumpfenberg que nous avons mentionné à plusieurs reprises. Certaines éditions de l'œuvre du jésuite, dont on retrouvait les gravures peintes sur les parois et les murs de la chapelle Notre-Dame de Posat, portaient justement l'*imprimatur* de l'évêque de Fribourg. Cette histoire accorderait bien entendu une place centrale à la grande enquête – érudite et polémique – de Monseigneur Germain-Fidèle Chèvre, curé et doyen de Porrentruy, qui entreprit, à la fin du XIX^e siècle, de recenser les sanctuaires mariaux de la Suisse, dans les terres d'abord protestante puis catholique. Dans une perspective apologétique et patriotique évidente, Mgr Chèvre faisait explicitement le

⁵ Voir les articles d'Hortensia von Roda dans Jean Steinauer et Hubertus von Gemmingen (eds.), *Le chapitre Saint-Nicolas de Fribourg*, op. cit., p. 501-505 ; ainsi que dans *PRO FRIBOURG Saint-Nicolas 1985*. « *Vivante Cathédrale* », op. cit., p. 34-37.

lien entre confessionnalisation du paysage et identité nationale. En effet, l'identité repose largement sur l'attachement et l'enracinement d'un peuple sur un territoire, comme l'avait relevé François Walter⁶. La préface de l'ouvrage de G.-F. Chèvre commence d'ailleurs par cette envolée significative : « À la gloire de notre chère patrie, la Suisse catholique compte d'innombrables autels dressés à l'honneur de la Vierge Immaculée, la douce Mère de Dieu et des chrétiens. Pas d'église en Suisse, où ne resplendisse la sainte image de Marie. Pas d'église, où l'on ne trouve érigés quelque Confrérie, Rosaire, Scapulaire, Archiconfrérie etc., en son honneur »⁷. Mais c'est évidemment à propos de Fribourg, où est publiée cette histoire des sanctuaires mariaux, que l'on trouve les pages les plus révélatrices qui font du paysage l'œuvre conjointe de Marie et des hommes, de la bénédiction céleste et de la dévotion reconnaissante des fidèles, depuis le XVI^e siècle et l'affrontement des réformes :

« Une figure, dans l'histoire, jette sur Fribourg une gloire incomparable. Qui ne salue en la personne du B. P. Canisius le restaurateur, ou du moins le grand apôtre du catholicisme sur les bords de la Sarine ?

Sans lui, sans sa parole éclairée et ardente comme son zèle, qui sait si Fribourg serait encore catholique ?

Mais la Vierge, prêchée et invoquée par l'homme de Dieu, a étendu sur Fribourg son manteau protecteur. Et Fribourg, reconnaissante envers Marie et son illustre Serviteur, le Père Canisius, de l'immense bienfait de la foi conservée dans cette ville et par elle dans les limites de son ancien domaine, compte de nombreux sanctuaires consacrés à l'honneur de la Mère de Dieu »⁸.

Pour compléter cette enquête et lui donner le prolongement contemporain nécessaire, il faudrait souligner qu'aujourd'hui encore, le clergé fribourgeois célèbre ce mariage de la foi et du paysage, cette fécondation mutuelle, et invite à faire, sur le territoire de la cité et du canton, des promenades spirituelles, presque des pèlerinages. Nous pourrions citer, à titre d'exemple, le site Internet de l'Église catholique du canton et les pages qu'il consacre au livre de l'abbé Jacques Rime qui décrit vingt-cinq itinéraires fribourgeois remarquables⁹ :

⁶ François Walter, *Les Suisses et l'environnement : une histoire du rapport à la nature, du XVIII^e siècle à nos jours*, Carouge, Genève, Éd. Zoé, 1990, p. 56 et 151.

⁷ G.-F. Chèvre, *Les principaux sanctuaires de Marie dans la Suisse catholique*, op. cit.

⁸ *Ibid.* : IV Diocèse de Lausanne et Genève, §1 Fribourg.

⁹ Jacques Rime, *Pays de Fribourg entre espace et sacré, vingt-cinq excursions.*, Bière, Cabédita, 2016.

« Chaque itinéraire illustre le rapport entre la foi et l'espace : les chapelles du terroir, la civilisation de la procession, les chemins de Saint-Jacques de Compostelle, le christianisme et les points cardinaux, le christianisme et la montagne, la recherche du silence par les moines loin des villes, les lieux naturels dits sacrés, la raison psychologique de l'attrait des grottes de Lourdes, les lieux mémoriels, les cloches et l'espace sonore, etc. "Il y a des liens réciproques entre le territoire et la religion", souligne l'abbé Rime. "Le catholicisme aménage l'espace, mais certains lieux touchent la conscience religieuse. Par exemple, pourquoi construit-on une chapelle sur un monticule ? Pourquoi plante-t-on une croix au sommet des montagnes ? L'élévation physique n'invite-t-elle pas à l'élévation de l'âme ?" Jacques Rime multiplie les exemples de ces interactions entre le territoire et la religion »¹⁰.

Il y a quelques années, le magazine romand *L'Hebdo* publiait, dans un numéro estival, une liste des 101 curiosités à visiter à Fribourg¹¹. Parmi celles-ci, la catégorie « Églises » représentait 10% des sites incontournables. Y figuraient entre autres Notre-Dame des Marches, la chapelle de Lorette, le monastère des dominicaines, l'église des cordeliers, Notre-Dame de Compassion et, dans la catégorie « Points de vue », la cathédrale Saint-Nicolas. Plus récemment, l'Union fribourgeoise du tourisme a lancé une nouvelle offre appelée « Esprit des lieux »¹² pour faire découvrir aux visiteurs du canton une soixantaine de sites à valeur spirituelle, surfant ainsi sur la vague du tourisme sacré. Profitant de ce regain d'intérêt, « Fribourg Région » a ainsi souhaité (re)valoriser son patrimoine sacré et spirituel. Quelles meilleures preuves de la vivacité de la foi catholique imprégnée dans le paysage ?

¹⁰ Newsletter de l'été 2016 : http://www.cath-fr.ch/articles_fr/entre_espace_et_sacre (consulté le 31 juillet 2017).

¹¹ « Guide 2012, 2/6 : 101 lieux qu'il faut avoir vus dans le canton de Fribourg » dans *L'Hebdo*, no 29, semaine du 19 juillet 2012, p. 45-55.

¹² <https://www.fribourgregion.ch/fr/Z5103> (consulté le 15 août 2017).

ANNEXES

Annexe I

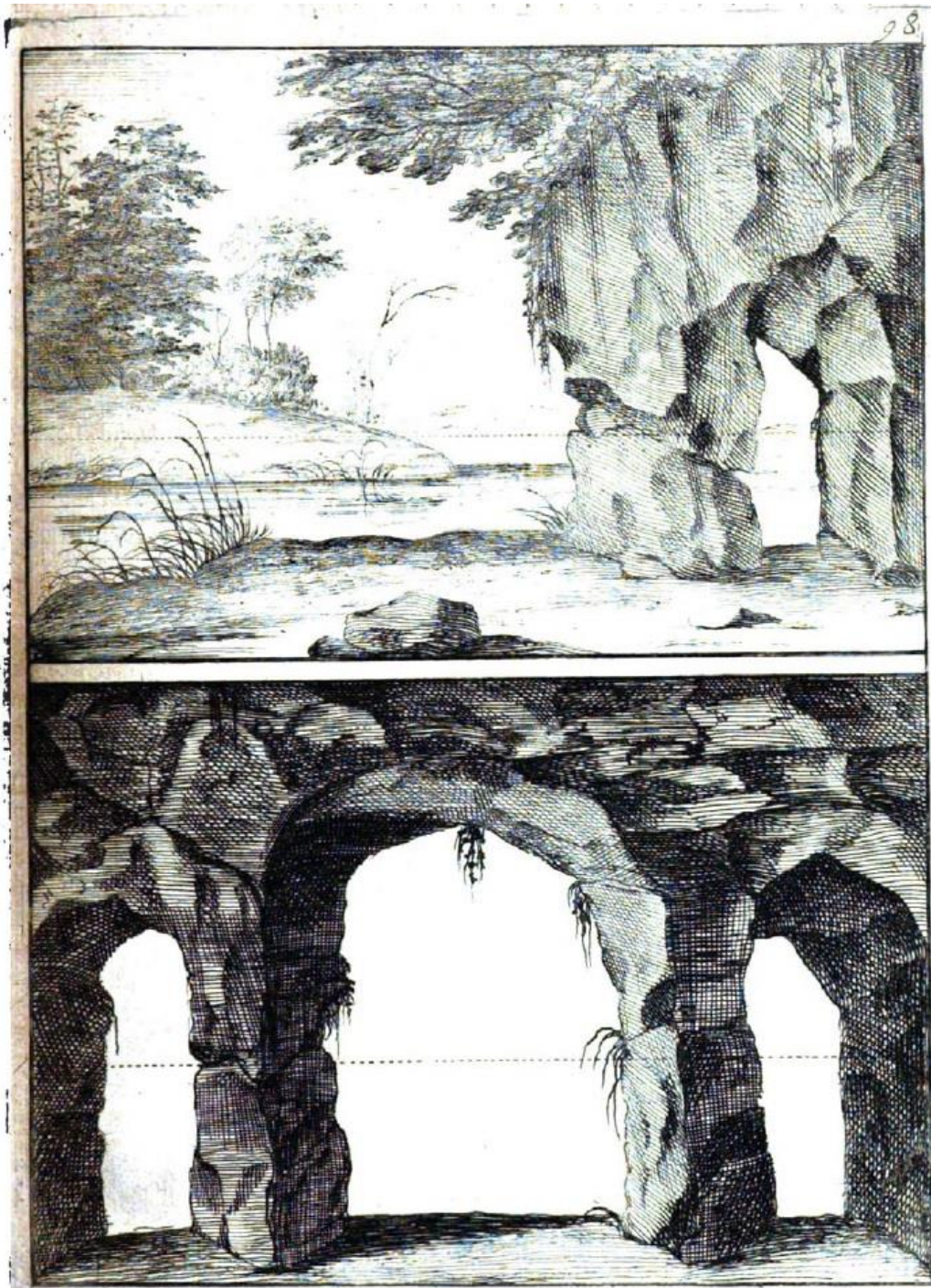
Jeran-Baptiste Trento, Pierre Eskrich, *Mappe-monde Nouvelle papistique* (1566-1567)¹



¹ *Histoire de la mappemonde papistique, en laquelle est declairé tout ce qui est contenu et pourtraict en la grande table, ou carte de la Mappe-monde : composée par M. Frangidelphe Escorche-Messes, Imprimee en la ville de Luce Nouvelle, Par Brifaud Chasse-diabls, 1567.*

Annexe II

Gravures tirée de Jean Du Breuil² : *Troisiesme et derniere partie de la perspective pratique*



² J. Du Breuil, *Troisiesme et derniere partie de la perspective pratique*. Ou se voient les beautez & raretez de cette science. Avec les methodes pour les pratiquer sur toutes sortes de plans. Et les effets admirables des trois rayons. Droit, reflechy, et brise. Par un religieux de la Compagnie de Jesus, op. cit., p. 98.

Annexe III

Tableau comparatif du terme « territoire » – quelques exemples :

	Luther 1545	Olivetani 1535	KJV 1611	Sacy 1696	Louise Segond 1910
2 Moïse 8:2	Gebiet mit Fröschen plagen	termes	all thy borders	toutes vos terres	le pays d’Egypte
4 Moïse 20:21	durch ihr Gebiet zu ziehen	quartiers	through his border	par son païs	sur son territoire
4 Moïse 33:44	in der Moabiter Gebiet	frontieres de Moab	in the border of Moab	sur la frontière des Moabites	la frontière de Moab
5 Moïse 2:18	durch das Gebiet der Moabiter	les fins de Moab	the coast of Moab	par les terres de Moab	la frontière de Moab
Juges 11:22	alles Gebiet der Amoriter	tout le terme des Amoriens	all the coasts of the Amorites	dans leurs limites	tout le territoire des Amoréens
2 Chroniques 11:13	ganz Israel und allem Gebiet	en tout Israel	in all Israel	dans tout Israël	dans tout Israël
Matthieu 15:39	in das Gebiet Magdalas	es fins de Magdala	into the coasts of Magdala	sur les confins de Magdala	dans la contrée de Magadan
Matthieu 19:1	in das Gebiet des jüdischen Lande	es quartiers de Judee	into the coasts of Judea	aux confins de la Judée	Dans le territoire de la Judée
Marc 7:31	mitten in das Gebiet der zehn Städte	aux fins de Tyr	the coasts of Tyre	les confins de Tyr	le territoire de Tyr

Le canton de Fribourg, au centre en blanc ; un îlot au milieu des territoires de la république de Berne :



Texte de la profession de foi, 1527³ : CH AEF G. S. 319b

³ Pour la transcription intégrale, nous renvoyons à : C. Holder, *Les professions de foi à Fribourg au XVI^e siècle*, *op. cit.*

Intercession de la vierge Marie et de tous Les saints
doit estre prie et honore Et nous les devons veiller
qu'ils prient Dieu pour nous que nous donnons grace
Et tout ce qui nous est nécessaire pour l'un et pour
L'autre

Voulons auj que tous les Commandemens de L'eglise
et aussi comme nous l'avons pour est en
nostre priere tenir et observer Et nous voulons
Le temps de procession des viantes par la
Carême Les samedis Les vigilles Le vendredi
et samedi. aussi comme d'habitude après et avant
dinner. Ces règles qui veulent dire cela nous prie
Nous les voulons punir, en punir de nos ordonnances.
Et de nos ordonnances. Lesquelles veulent dire aux gens
malades et autres par Conseil de leur Conseil
pour le service.

Auj doit on avoir Supérieurs oblige par spirituelle
ou temporelle. Et aussi que nous par mandats.

Un règlement doit aussi les quatre souffrants selon
l'ordonnance de la Sainte Eglise sur les quatre
bonnes fides d'un après C'est un service.

Interdiction des messes Le service de L'eglise
et autres pays se doivent faire comme d'habitude
comme est accoutumé Et aux Cures doit on
payer leur droit comme est accoutumé d'habitude
et présent.

Castung d'or auz Coier de Honigaours et le prier
pour les respastes d'or estre estime pour bon just
et prouffitables.

Et quant aulrins en sa malade les paravours de la
Confession et du corps de nostre saluati vouldront
mespriser, yvraie d'obnour estre entrees en terre
proprie.

Et quant on pour le vouldre pour la veredation
de la passion nostre Redempteur unq resping
pour le moins d'or prier a genoues unq
dieu nostre unq d'ne maria.

Et auz d'incubelment en pourant d'ne maria
unq resping d'or prier a genoues et non pas
mespriser les paravours.

Et affin que se y d'neam estige pour confirmer en
voulons que aulrins Coier res amies y d'neam
et appes estige par l'ame qu'estonny p la pems
et punition y d'neam estige. Or aussy que
aulrins aye quicqz l'ivre en l'ist et se p le
d'ne de vinge fleures d'or.

Or voulons auz que aulrins regant les p'filiens
et aulrins regants de Laudation en Romain
aup d'neam auz aulrins par et aulrins
meus voulons que aulrins paravours en
Romain soit administrer.

Et taudroij qu'on lura la gram Messe et les sermons
fustes fustes Les diuinites et y les plennies
On vouldra p mortir que se fuisse auant de congreghon
Jouant les Esclis fustes Enuieros ou y les
plares. Mais que auant d'ouir vellez temps sans
aller respecter hors des villaiges fustes hors et possession
Mais vouldra qu'il se moustrent au Commandement
de la sainte esglise obeyssant Jura les Esclis offires
Et ruez qui frount a l'enroure Et qui frount auis
voinies fustes plares fustes Vouldra qu'il poyent
mies en prison Et la regastie et pinye de l'en
faulx et transgression.

Ensemblement Les esclis serons des Espirites et des
Lemporels Les hommes ou des femmes des parois
et ou des frangiers ensemblement les vouldra souffrir

Vouldra auis que l'on ne soit Creator. La gloire
deux Marie se vout Les vout saint et saintes
hommes et Esclis Carholique Jura regastie poyent
sans blasme. Carous ruez qui a l'enroure de
Jouant ou frount en auant maniere nous les pini
vous a la vie en roys et en bons selon les diuinites.

Ensemblement Les Reparations des Esclis d'ou
quelles pourroient estre en edifice et images ou
nous delinuiers ou auant sans blasme
et sans mesproux par vint de mouir poyent

Les ymages Les pintes rapelles Les Cray Les
Remains non pas pour Sabons ou pour Le bois
vltre repaire

Tous regny de Colbrandan de Zeffegst auecq tous
 Communes yelles poynt en orgies en en auec
 Pouir de diu. D'apri commun nea disques
 a pui ar est en de diu est de vint moffegst.

Vray bonjour. Je suis de passage à la Bourgeoisie
et attends le vrai ange les clairs et les
regardes de nos jours pour être mesprisés
et moqués Car mille ans le voulons souffrir.

Et Confratres aduerso p^r nous p^redecessours tant
Peronnez que temporels Ensin que p^rour p^rob^r
p^r maystres des mestiers et sciences Leveurs
S^rz en anant pour ce faire a p^resens et les
p^remiers maneray et p^resens plus corrompu qu'il en y

Et se auant que de par oir voligence In quel outre se
fust preuendou & pousto femme Le voullois d'arrimer
& se prouir Et tous Bruefres & maris & seruen
d'arrimer & de nosre ville & pays p'p'rielloument

Nous voulons aux biens propres spirituelles de quoy
 estat et ordres de plusieurs estre auoir aduenue
 que se vendissent pouruoir selonc l'ordre de
 l'uniuersite par en l'eglise aux clercs plus
 reuerens en auctorite. Et afin que ne scandalise

nulq. En qui ne poyez occasion des pünys Car en cest
affaire ne voulons pas quil ayeun plus de liberte et
franchise que nous autres Lays.

Voulons auq. que tous nuls qui dir en aucun temps ou
jours nosres ordonnances oyront et verront faire ou
dire et qui ne feront violation de nous estre en
elle condempnation et punition Communs les
offenseurs et rebelles.

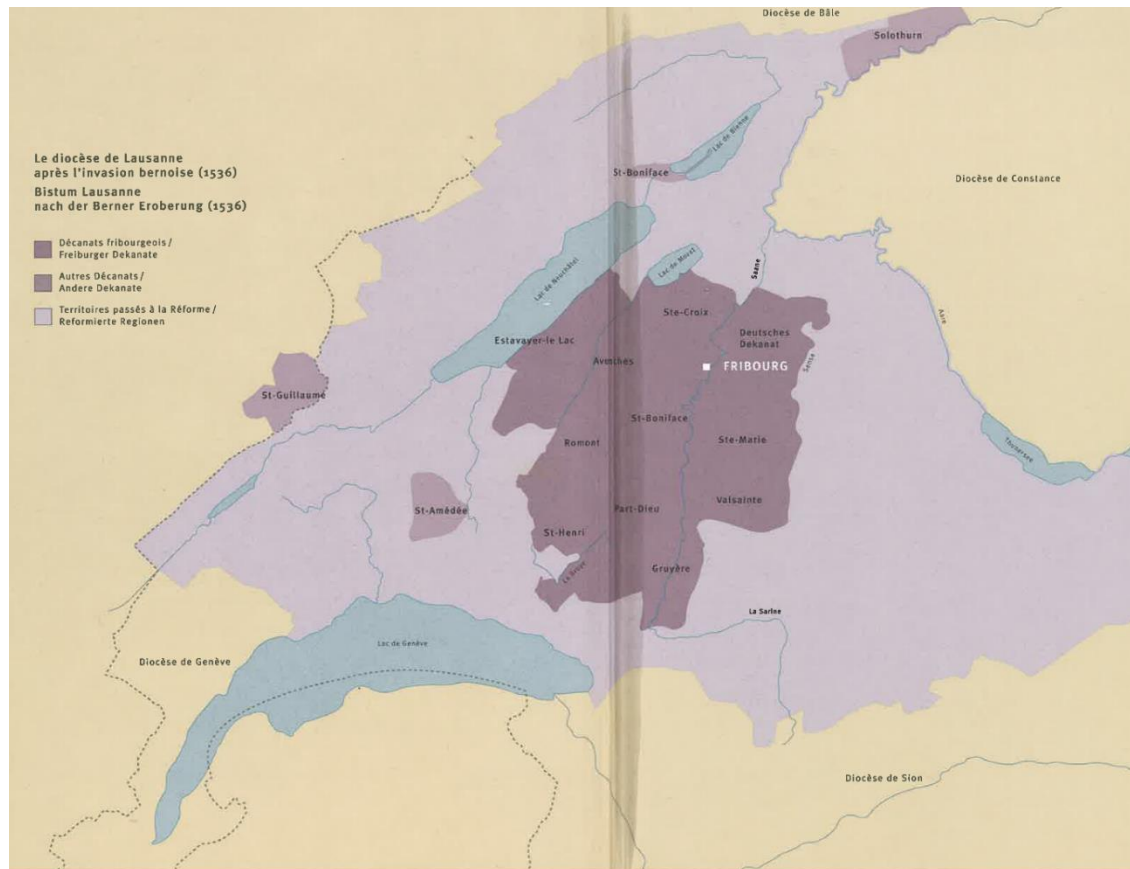
En qui en la suitte de nous par puyssance
bonpays ou resident encontre seigneurie nousq. que
Jedans quinze jours soyent prestes Lesseours
Moultz Laduoys ou par Lintennant ou d'autre
poins en Jours et formes de nous requistes
sustentees.

Voulons aussi que tous nuls qui pour nous assigner ou
pour les leues de par nous assigner ne poyent ginstes
Mais nous en ay prestes par nous Car si ce fut
aleuours Les requistes sustentes de nous de nous
a la Condempnation et punis susdites.

25. feb. 1527. m. par J. de la Roche et J. de la Roche
Sept. 1527. (10 Mars)

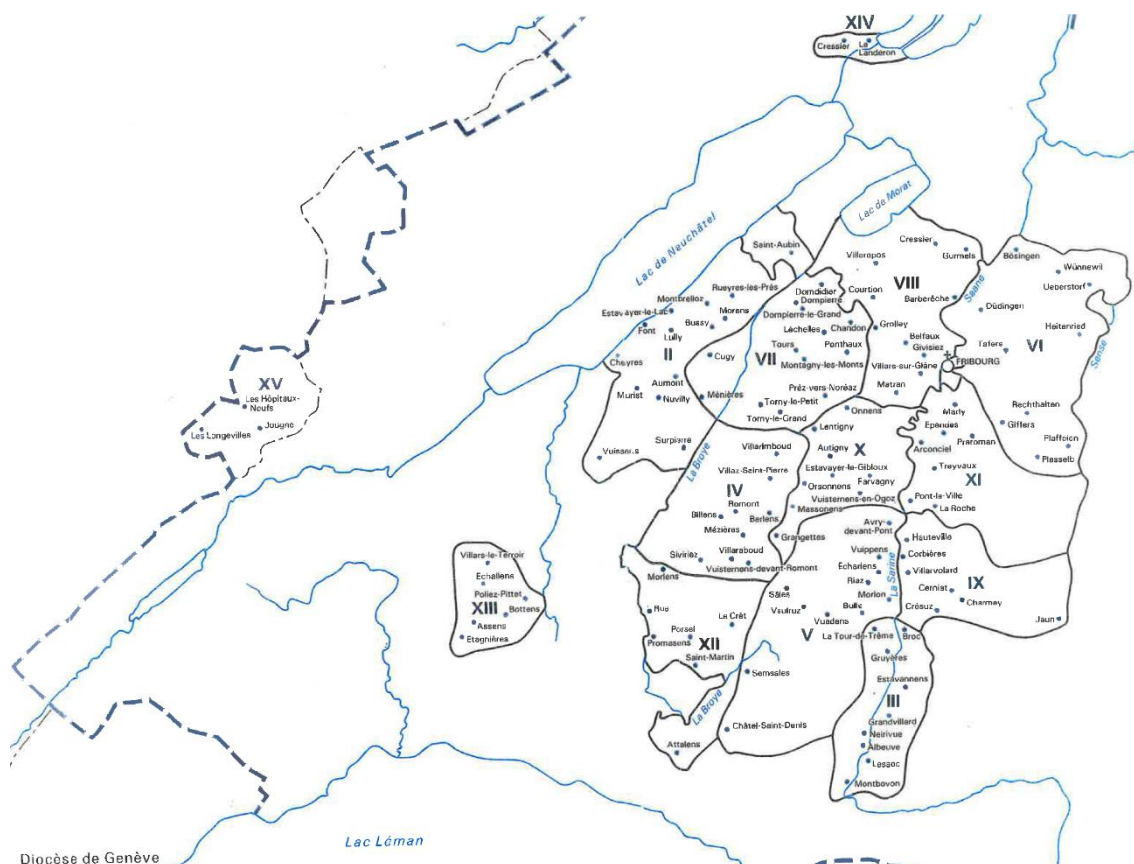
Annexes VI

Carte du diocèse de Lausanne (1536)⁴ :



⁴ Carte annexée à l'ouvrage de J. Steinauer, *La république des chanoines*, op. cit.

Carte⁵ du diocèse de Lausanne au milieu du XVII^e siècle⁶



Les limites avec les chiffres romains sont celles des décanats.

Les points correspondent aux centres paroissiaux.

Les traits tillés en gras correspondent aux limites du diocèse de Lausanne.

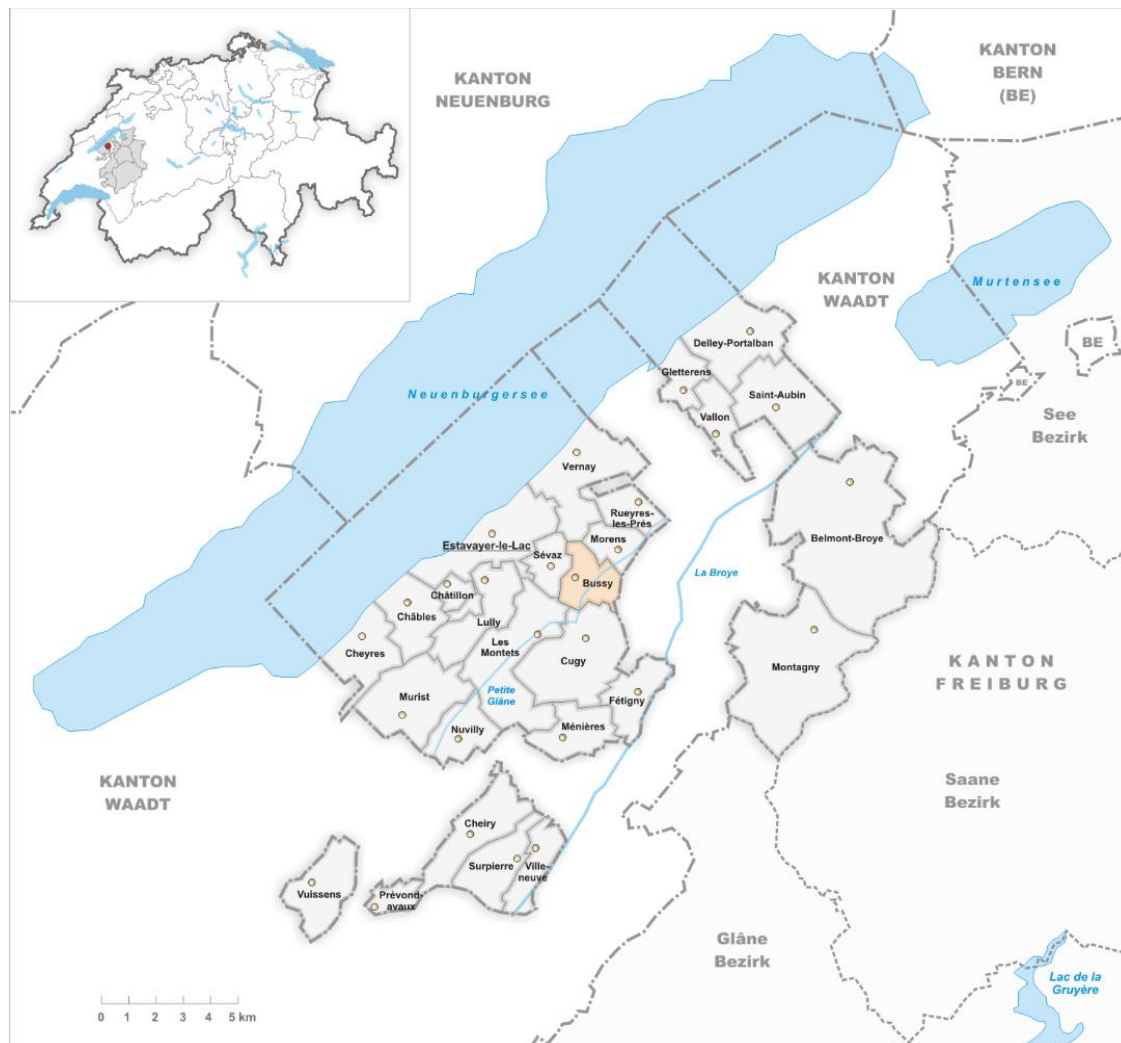
En bleu, les lacs et rivières.

⁵ Carte annexée à : Patrick Braun (ed.), *Helvetia Sacra. Tome 4 : Archidiocèses et diocèses III. Le diocèse de Lausanne (VI^e siècle-1821), de Lausanne et Genève (1821-1925), et de Lausanne, Genève et Fribourg (depuis 1925), op. cit.*

⁶ L'occupation du Pays de Vaud par les Bernois et le passage d'anciennes possessions épiscopales – en particulier Bulle, Riaz, La Roche, Albeuve – sous autorité fribourgeoise entraînent l'effondrement total de la juridiction temporelle de l'évêque. Par contre, d'un point de vue spirituel, l'évêque continue d'avoir juridiction sur le territoire du canton de Fribourg, le comté de Gruyère, la ville de Soleure (et quelques communes voisines), le Landeron, les bailliages communs d'Orbe-Echallens et quelques paroisses du Jura.

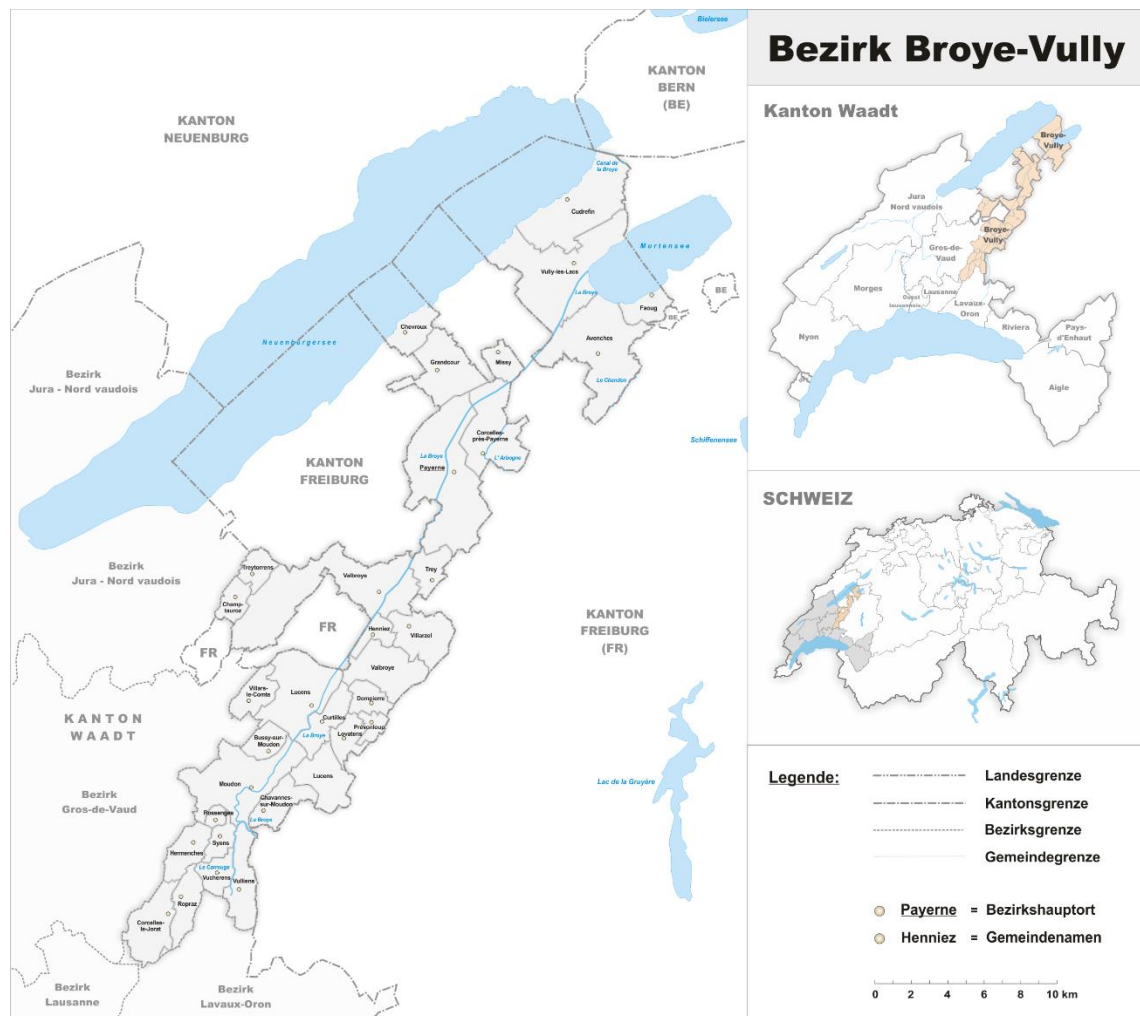
Annexes VII

Carte actuelle de la Broye fribourgeoise :



© Marco Zanoli

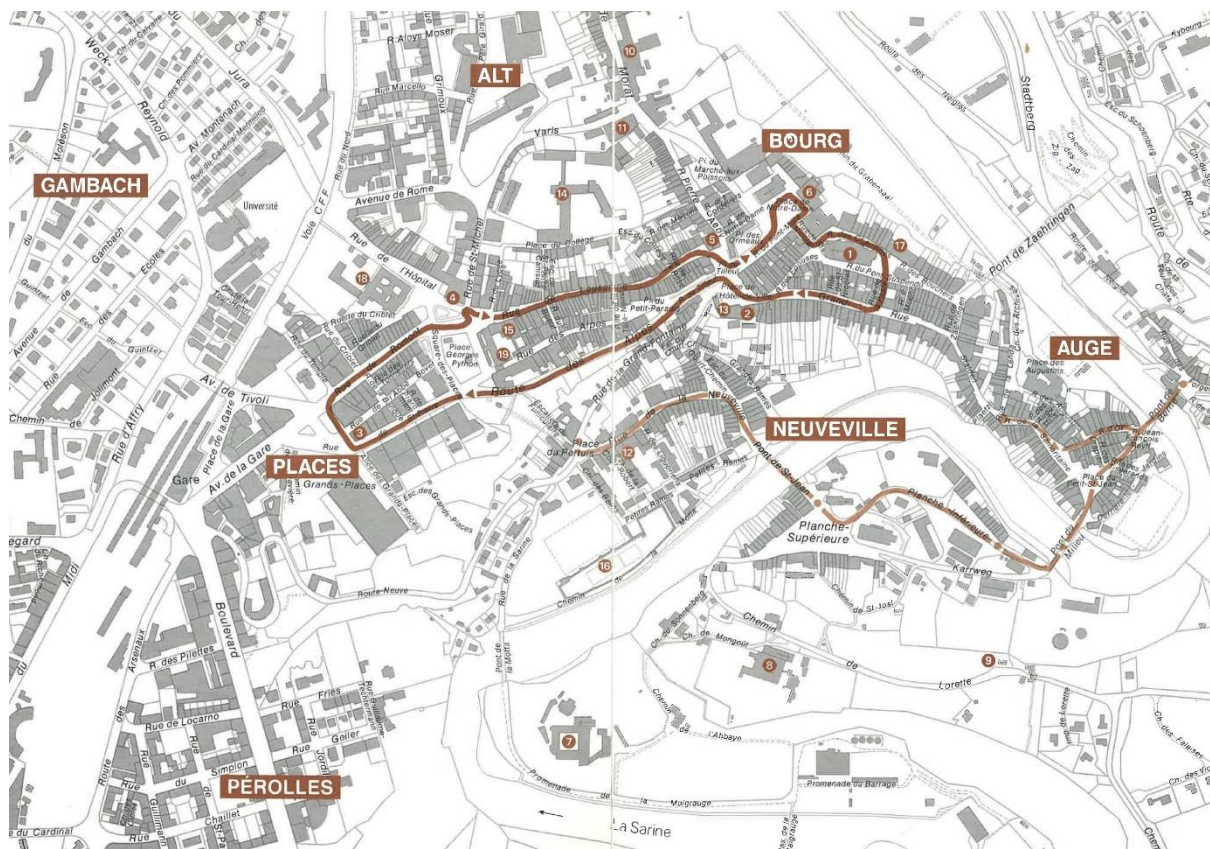
Carte actuelle de la région Broye-Vully du canton de Vaud :



© Marco Zanoli

Annexe VIII

Carte de la procession de la Fête-Dieu à Fribourg au XX^e siècle⁷ :



Le trait foncé reprend le parcours de la procession ; le plus clair celui de la fanfare la Concordia dans la Basse-Ville.

1. La Cathédrale Saint-Nicolas
2. Premier reposoir, à la Maison de Ville
3. Deuxième reposoir, aux Grand'Pances
4. Troisième reposoir, l'Albertinum où résident les professeurs dominicains de l'Université
5. Ancien reposoir
6. Quatrième reposoir, place Notre-Dame
7. Monastère de Maigrauge
8. Monastère de Montorge

⁷ Carte et légende tirées de C. Macherel et J. Steinauer, *L'état de ciel*, op. cit., p. 281.

9. Position de tir des artilleurs sous la chapelle de Lorette
10. Sœurs de la Visitation
11. Anciens abattoirs
12. Bâtiments des filles de la charité
13. Hôtel de Ville
14. Collège Saint-Michel
15. Évêché
16. Piscine
17. Chancellerie d'État
18. Hôpital des Bourgeois
19. Sœurs ursulines

BIBLIOGRAPHIE

Sources

1. Manuscrites

Archives paroissiales de Belfaux

Les sources ne portent pas de cote et sont regroupés dans un carton dénommé « DOCUMENTS ».

« Deffence de la vente de cire aux forains. Suppliques des jurés de Belfaux », avril 1660

« Offices et charges des modernes jurés de la paroisse de Belfaux », 15 mai 1669

« Offices et devoirs des clercs », 14 mars 1701

Archives communales d'Estavayer-le-Lac (ACEL)

Les documents sont classés en trois catégories : ceux tirés des procès-verbaux du Conseil communal, ceux issus des comptes du gouverneur et ceux sur parchemin ou papier.

Manuel du Conseil d'Estavayer :

Carton N° 105 : 1558-1574

- 20 avril 1561, f° 92v-94v
- Avril 1562, f° 112

Carton N° 124 : 1575-1611

- 20 mai 1575, f° 22v-23
- 14 septembre 1575, f° 28-29
- 1579, f° 88v à 102r
- 11 juin 1595, f° 26v
- Avril 1598, f° 52v-53

Carton N° 128 : 1612-1628

- 14 mai 1628, f° 72v
- 17 juillet 1628, f° 73r-74v
- 3 et 25 août 1628, f° 81r à 82v

Carton N° 139 : 1640-1650

- 28 mai 1638

Carton N° 146 : 1661-1667

- 18 et 20 juin 1666, f° 61r-62v

Carton N° 154 : 1668-1674

- 13 juillet 1668, f° 36-37
- 15 janvier 1694, f° 195-196

Comptes du gouverneur :

Carton N° 85 : 1509-1527

- Truffin, 29 décembre 1522
- Gonchon, 1524 (« mercredi avant l'Ascension »)

Carton N° 89 : 1528-1535

- Jacollet, juin / été 1531

Carton N° 90 : 1536-1542

- Servent, février 1537 (« vendredi après le dimanche des Brandons »)
- Servent, 10 août 1537

Carton N° 96 : 1545-1553

- Servent, 11 février 1547, f° 14v-15r
- Rey, 1549

Carton N° 99 : 1554-1559

- Gallamel, 10 août 1559, f° 26r

Carton N° 109 : 1582-1588

- Gardian, août 1584

Carton N° 125 : 1609-1615

- Chevret, 19 mars 1610

Papiers / Parchemins :

Pap. XVI-10a – 22 février 1536 : « Lettre de promesses réciproques faites par LL. EE de Fribourg et des Nobles et Bourgeois d'Estavayer, lors de la reddition de la Seigneurie du 22 février 1536 »

Pap. XVI-43 – 11 octobre 1570 : « Mandement religieux de Fribourg envers ses sujets pour la défense de la religion catholique romaine »

Par. XVII-3 – 27 avril 1660 : « Accord entre F. Devevey et le Conseil d'Estavayer »

Pap. XVII-32 – 26 juillet 1611 : « Lettre de remerciements de Payerne à Estavayer »

Pap. XVII-46a – 11 avril 1618 : « Lettre de remerciements de Berne à l'avoyer d'Affry d'Estavayer »

Pap. XVII-72 – juin / juillet 1636, « Contrôle de Fribourg envers Estavayer pendant la guerre »

Par. XVII-68 – 10 novembre 1673 : « Accord entre le clergé et le conseil pour un chant contre la peste »

Pap. XVII-116 – 1661 : « Règlement sur la sonnerie des cloches »

Pap. XVII-125a – 18 juin 1666 : « Missive de Grandson à Estavayer »

Pap. XVII-126b – 12-22 août 1666 : « Lettre de Grandson à Estavayer »

Pap. XVII-245a – 24 septembre 1683 : « Renouveau de la combourgeoisie entre Grandson et Estavayer »

Archives de l'État de Fribourg (AEF)

« Geistliche Sachen » (G.S.) :

CH AEF, G.S. 319b : profession de foi, 1527

CH AEF, G.S. 735 : ordonnance sur le mariage, 1580

CH AEF, G.S. 996 : lettre de Claudine Boisset, supérieure des ursulines de Dôle, adressée à l'évêque de Lausanne Jean de Watteville, 1622

CH AEF, G.S. 999 : lettre de gratitude de sœur Anne, supérieure des ursulines de Poligny adressée aux magistrats de Fribourg, 1666

CH AEF, G.S. 1108 : lettre adressée au gouvernement fribourgeois par sœur Marie Estiennette, prieure de l'Annonciade de Nozeroy, 1633

CH AEF, G.S. 1106 : lettre de Sœur Marie-Claude, prieure du couvent de l'Annonciade de Pontarlier aux autorités fribourgeoises, 1632

CH AEF, G.S 1110 : Lettre signée du marquis de Varamborg adressée aux magistrats fribourgeois (mi XVII^e siècle)

Comptes des Trésoriers :

Comptes relatifs à l'année 1547. CH AEF CT 290 et 291 Compte de Hans Reyff

Manuels du Conseil :

CH AEF RM 120, Manuel du Conseil, 12 décembre 1580

CH AEF RM 124, Manuel du Conseil, 26 juillet 1582

CH AEF RM 187, Manuel du Conseil, 14 mai 1636 et 6 juillet 1636

Archives de l'Évêché de Fribourg, Lausanne et Genève

Certaines paroisses ont remis aux archives de l'évêché quelques documents, classés dans des dossiers par paroisses.

Paroisse de Broc :

Document A', no 2, 25 avril 1574, copie de 1733

Paroisse de Promasens

Document no 5, « Remontrance de l'honorable paroisse de Promasens à son Illustrissime et Révérendissime Grandeur Monseigneur l'Évêque... », fin XVII^e siècle

2. Imprimées

ADDISON Joseph, *Remarks on Several Parts of Italy, &c: In the Years 1701, 1702, 1703, The Second Edition*, s. l., J. Tonson, 1718.

Annales d'Estavayer, d'après le manuscrit de D. Jac. Philippe Grangier, Chanoine d'Estavayer (1743-1817), éditées par E. Grangier, rédigées et annotées par l'abbé F. Brülhart, Estavayer-le-Lac, Imprimerie Butty S.A., 1905.

Articles de Doctrine de la Sacrée Faculté de theologie de Paris, A Paris, Chez Jean-Baptiste Delespine, 1717.

BELLEFOREST François de, *La cosmographie universelle de tout le monde : en laquelle, suivant les auteurs plus dignes de foy, font au vray descriptes toutes les parties habitables, et non habitables de la terre, et de la mer, leurs ssiettes et choses qu'elles produisent, puis la description et peinture topographique des regions, la difference de l'air de chacun pays, d'où advient la diversité tant de la complexion des hommes que des figures des bestes brutes*, A Paris, chez Michel Sonnius, 1575.

BRACKENHOFFER Elie, *Voyages en Suisse, 1643 et 1646*, traduit par Henry Lehr, Lausanne, Spes, 1930, 151 p.

BRAUN Georg et HOGENBERG Franz, *Civitates Orbis Terrarum. Beschreibung vnd Contrafactur der vornembster Stät der Welt*, Cölln, Kempen, 1582, vol.1.

BURNET Gilbert, *Voyage de Suisse, d'Italie et de quelques endroits d'Allemagne & de France, fait ès années 1685 & 1686; avec des remarques d'une personne de qualité touchant la Suisse et l'Italie*, Seconde édition, Revue, Corrigée, Augmentée d'un indice des principales matières., Rotterdam, chez Abraham Acher, 1688, 468 p.

CALVIN Jean, *Institution de la religion chrétienne (1541)*, éd. par Olivier Millet, Genève, Droz (coll. « Textes littéraires français »), 2008.

CASTELLANI Giulio, *De imaginibus et miraculis sanctorum, particulatimque de miraculis nuper a Deiparae Virginis Faventiae profectis adversus haereticos*, Bologne, Alessandro Benacci, 1596.

CHATEILLON Sebastian, *La Bible nouvellement translatée*, A Bale, Pour Jehan Heruage, 1555.

Commentaire théologique, historique et moral, sur les livres des Roys et de l'Apocalypse, où sont découvertes les grandeurs des saints prophètes, Élie et Elisée, composé par le R. P. Dorothee de Saint-René, Paris, J. Julien, 1655.

La cosmographie universelle : contenant la situation de toutes les parties du monde, avec leurs proprietiez & appartenances, Sebastian Münster, David Kandel, Jacob Clauser, Christophe Stimmer, s.l., Editeur Henry Pierre, 1552.

COURTEAU Thomas, *Indice et recueil universel de tous les mots principaux des livres de la Bible, qui est le vieil et nouveau Testament : composé de nouveau et dressé selon l'ordre de l'alphabet, pour trouver promptement chacun mot et passage de l'Escriture sainte, au grand soulagement de tous ceux qui désirent avoir l'intelligence d'icelle*, Genève, De l'Imprimerie de Thomas Courteau, 1564.

Le Dictionnaire de l'Académie françoise, dédié au Roi, Première Edition, Paris, Chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard, Imprimeur ordinaire du Roy, & de l'Académie Françoise, 1694.

DIDEROT Denis, ALEMBERT Jean Le Rond d', FAUCHE Samuel, BRIASSON Antoine-Claude, DAVID Michel-Antoine, LE BRETON André-François, DURAND Laurent, PANCKOUCKE Charles-Joseph, STOUPE Jean-Georges-Antoine, BRUNET Thomas et REY Marc-Michel (eds.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Genève, Chez Pellet Imprimeur-Libraire, 1779, vol.32.

DU BREUIL Jean, *Troisiesme et derniere partie de la perspective pratique. Ou se voient les beautez & raretez de cette science. Avec les methodes pour les pratiquer sur toutes sortes de plans. Et les effets admirables des trois rayons. Droit, reflechy, et brise. Par un religieux de la Compagnie de Jesus*, A Paris, chez la veuve de Francois Langlois, dict Chartres, 1649.

DU CHESNE André, *Les antiquitez et recherches des villes, chasteaux, et places plus remarquables de toute la France*, Troisiesme Edition reveue, Corrigée & Augmentée., A Paris, chez Jean Petit-Pas, 1624.

ERASME, *Enchiridion militis christiani*, Paris, J. Vrin, 1971.

FUCHS Heinrich, *Friburgum Helvetiorum Nuythoniae : chronique fribourgeoise du dix-septième siècle*. Publiée, traduite du latin, annotée et augmentée de précis historiques par Héliodore Raemy de Bertigny, Fribourg (Suisse), chez J. Koch-Aibischer imprimeur éditeur, 1852, 593 p.

Gemeiner loblicher Eydggnoschafft Stetten, Landen und Völckeren Chronickwirdiger thaaten beschreybung : Hierinn wirt auch die gelegenheit der gantzen Europe, item ein kurtzuergriffne Chronica Germanie oder Teütschlands, in sonders aber ein fleysige histori und ordenliche beschreybung Gallie oder Franckrychs fürgestellt / durch Johann Stumpffen beschriben, und in XIII bücher abgeteilt ist, Getruckt Zürych in der Eydggnoschafft, bey Christoffel Froschouer, 1548.

Germano-Helveto-Sparta : oder kurtz-deutliche Grund Zeichnung dess alt-teutschen Spartier-Landes dass ist Schweitzer-Land / blösslich entworfen unnd beschriben von Johann Caspar Steiner H.T, Gedruckt zu Zug, bey Heinrich Ludwig Muos, 1684.

GLABER Raoul, *Histoires (texte trad. et présenté par Mathieu Arnoux)*, Turnhout, Brepols (coll. « Miroir du moyen âge »), 1996, 323 p.

Die Grosse Freiburger Chronik des Franz Rudella : Edition nach dem Exemplar des Staatsarchivs Freiburg, traduit par Silvia Zehnder-Jörg, Freiburg/Schweiz, Paulusverl. : Deutscher Geschichtsforschender Verein des Kantons Freiburg (coll. « Freiburger Geschichtsblätter »), 2007, vol. 2/2.

Histoire de l'ancienne image miraculeuse de N. Dame de Sion, réverée depuis plusieurs siècles en l'église des religieux du tiers ordre de St François en la comté de Vaudemont en Lorraine par le R.P. Vincent, de Nancy, religieux du même ordre, Nancy, impr. N. et R. Les Charlots et P. Deschamps, 1698.

Histoire de la mappemonde papistique, en laquelle est declairé tout ce qui est contenu et pourtraict en la grande table, ou carte de la Mappe-monde : composée par M. Frangidelphe Escorche-Messes, Imprimee en la ville de Luce Nouvelle, Par Brifaud Chasse-diables, 1567.

Histoire de Nostre-Dame de Boulogne, par M. Antoine Le Roy, Chanoine & Archidiacre de Boulogne. Nouvelle edition, A Paris, Chez Jean Couterot, 1682.

The Holy Bible, Containing the Old Testament, and the new : Newly Translated out of the Original tongues : & with the former Translations diligently compared and revised, by

his Majesties special Commandment, s.l., 1611.

JACQUET Claude, *Histoire de l'origine, du progrès et de l'état présent de la s. chapelle de Notre-Dame des hermites en l'illustre abbaye d'Einsilde, de l'ordre de S. Benoît, en la Suisse, visiblement consacrée par Jésus-Christ*, s.l., 1699.

Journal de voyage de Michel de Montaigne. Edition présentée, établie et annotée par François Rigolot, Paris, PUF, 1992.

L'ERMITE Daniel, *De Helvetorium, Raetorum, Sedunensium situ, republica, moribus*, Leyde, chez Elzévir, 1627.

« Lettre de Daniel l'Ermite à Ferdinand de Gonzague, fils du Duc de Mantoue, sur la situation, le gouvernement et les mœurs des Suisses, des Grisons et des Vallaisans, 1604-1605 » dans *Le Conservateur suisse, ou recueil complet des Étrennes helvétiques*, Lausanne, Chez Louis Knab, 1815, vol.7, p. 71-116.

LIENHARD Marc et ARNOLD Matthieu (eds.), *Oeuvres (Martin Luther)*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1999.

LOCATELLI Sebastiano, *Voyage de France : mœurs et coutumes françaises (1664-1665) : relation de Sébastien Locatelli, prêtre bolonais, traduite sur les manuscrits autographes (manuscrits 1693) et publiée avec une introduction et des notes par Adolphe Vautier*, Paris, A. Picard dg Fils, 1905, 348 p.

LUTHER Martin, « De la liberté du chrétien » dans *Oeuvres*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1999.

LUTHER Martin, « Jugements sur les voeux monastiques » dans *Oeuvres*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1999.

LUTHER Martin (ed.), *Biblia : das ist die gantze Heilige Schrifft Deudsch Auff's new zugericht*, Wittenberg, Hans Luft, 1545.

La Manne du Desert pour les personnes qui sont en retraite, par le R.P. J. Crasser, de la Compagnie de Jesus, Paris, chez Estienne Michallet, 1682.

Mémoires de Pierrefleur, Édition critique de Louis Junod., Lausanne, Éditions de la Concorde, 1933.

Le missionnaire de l'oratoire, ou Sermons pour tous les jours du Caresme, preschez par le P. Jean le Jeune, prestre de l'Oratoire de Jesus, A Paris, Chez Frederic Leonard, 1677, vol.9.

NICOT Jean, *Thresor de la langue francoyse tant ancienne que Moderne, Dedié à Monsieur le President Bochart, Sieur de Champigny, etc.*, A Paris, chez David Douceur, Libraire juré, ruë saint Jaques, à l'enseigne du Mercure arrêté, 1606.

Le Nouveau Theatre du Monde ou l'Abrege des etats et empires de l'univers. Ouvrage tres utile aux voyageurs. Par le R.P Boussingault, sous-prieur, & chanoine regulier de S. Augustin, de l'Ordre de Sainte Croix. Premier partie, Nouvelle Edition, Reveüe &

Augmentée., A Paris, Chez Estienne Loyson, 1681.

Les Œuvres du R. P. Louis Richeome, provençal, religieux de la Compagnie de Jesus..., divisées en 2 tomes, le premier contenant les défenses de la foy; le second, les traitez de dévotion, Paris, chez Sebastien Cramoisy, 1628.

Les oeuvres de G. de Saluste, Sr. Du Bartas, reveües, corrigees, augmentees de nouveaux commentaires. Annotations en marge et embellie de figures sur tous les jours de la sepmaine. Plus a esté adiousté la premiere et seconde partie de la suite, avecq l'argument General et Amples sommaires au commencement de chacun livre par S. G. S, Dernière édition., A Paris, chez Jean de Bordeaux, 1611.

OLIVÉTAN, *La Bible Qui est toute la Sainte escripture En laquelle sont contenus le Vieil Testament et le Nouveau translatés en Francoys. Le Vieil de Lebrieu et le Nouveau du Grec. Aussi deux amples tables, l'une pour l'interpretation des propres noms, l'autre en forme Dindice pour trouver plusieurs sentences et matières. Dieu en tout, Serrières (Neuchâtel), imprimerie de Pierre de Wingle, 1535.*

Les plaisirs de la vie spirituelle. Ouvrage remply de Vies Illustres, d'Avantures merveilleuses, & de ce qu'on a veu de rare dans des Voyages de long cours ; le tout tres-utile aux Predicateurs. Composé par le Père Dorothee de Saint René, Religieux Carme de la province de Touraine, en trois volumes, A Paris, Robert J.B de la Caille, 1682, vol. 3/3.

PLANTIN Jean-Baptiste, *Abregé de l'histoire générale de Suisse*, Genève, Editeur pour Iean Ant. & Samuel de Tournes, 1666.

REBOULET Paul et LABRUNE Jean de, *Voyage de Suisse : relation historique contenue en douze lettres, écrites par les Srs. Reboulet et Labrune, à un de leurs amis de France*, La Haye, Chez Pierre du Glasson, 1686.

La republique des Suisses. Comprinse en deux livres, contenant le gouvernement de Suisse, l'estat public des treize Cantons et de leurs Confederez, en general et en particulier, leurs baillages et juridictions, l'origine et les conditions de toutes leurs alliances, leurs batailles, victoires, conquestes et autres gestes memorables, depuis l'Empereur Raoul de Habsbourg jusques à Charles le Quint. Descrite en latin par Josias Simler de Zurich, et nouvellement mise en françois, par Simon Goulart, Genève, Lausanne, Antoine Chuppin & François le Preux, 1577.

SARPI Paolo, *Histoire du concile de Trente : (édition originale de 1619)*, Paris, Genève, H. Champion, Slatkine (coll. « Textes de la Renaissance »), 2002, 1493 p.

La semaine sainte, avec prieres pour le jour de la Communion. Par Pierre du Moulin le fils, Ministre du Saint Evangile, Chapelain de Sa Majesté de la Grand'Bretagne, AS. Maixant, Par François Mathé, Imprimeur & Libraire, 1667.

Sermons prechez devant son Altesse Roiale Madame La Duchesse D'Yorck, par le R.P. Claude de la Colombiere, de la Compagnie de Jesus. Tome troisieme, A Lyon, Chez Anisson, Posuel, & Rigaud, 1689.

Sixieme Decade de sermons. Par Pierre du Moulin. Ministre de la Parole de Dieu à

Sedan, & Professeur en Theologie, A Genève, Pour Jacques & Pierre Chouët, 1647.

STRUBEL Armand (ed.), *Le Roman de Renart*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1998, 1515 p.

Traité des Cloches, et de la sainteté de l'offrande du pain et du vin aux messes des morts, non confondu avec le pain et le vin qu'on offroit sur les Tombeaux. Par M. Jean-Baptiste Thiers, A Paris, Chez Benoît Morin, 1781.

Travels through Holland, Germany, Switzerland: but especially Italy: by the late Monsieur de Blainville. In three volumes. Translated from the author's manuscript, never before published. Vol.1. By the late Dr. Turnbull. Vol.2. By Mr. Guthrie; and Vol.3. By Mr. Lockman, London, printed for John Noon, and Joseph Noon, 1757.

Les Trois Veritez contre tous Athees, Idolatres, Juifs, Mahumetans, Heretiques, & Schismatiques. Le tout traicté en trois livres. Avec l'Indice des principales matieres. Seconde Edition reveüe, corrigee, & de beaucoup augmentée, avec un advertissement & bref examen sur la responce faicte à sa troisieme Verité, de nouveau imprimée à la Rochelle. Par M. Pierre le Charron Parisien, A Lyon, Par Jean Didier à l'Enseigne du Rosier, 1596.

URFÉ Honoré D', *L'Astrée*, Paris, Quinet, 1647.

VORAGINE Jacques de, *La légende dorée, nouvellement traduite en français avec introduction, notices, notes et recherches sur les sources par l'abbé J.-B. M. Roze, chanoine honoraire de la cathédrale d'Amiens*, Paris, Édouard Rouveyre, Éditeur, 1902, vol. 3/2.

ZEILLER Martin et MERIAN Matthaeus, *Topographia Helvetiae, Rhaetiae, et Valesiae. Das ist Beschreibung unnd eygentliche Abbildung der vornehmsten Stätte und Plätze in der hochlöblichen Eydgenossenschaft, Graubündten, Wallis und etlicher zugewandten Orthen*, 1ère édition 1648., Kassel, Basel, Bärenreiter (coll. « Topographia Germaniae »), 1960.

Littérature secondaire

Actualité de la Réforme : vingt-quatre leçons présentées par la Faculté de théologie de l'Université de Genève à l'Auditoire de Calvin dans le cadre du 450e anniversaire de la Réformation : 1536-1986, Genève, Labor et Fides (coll. « Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève »), 1987, 328 p.

ADAM Antoine, « Le sentiment de la nature au XVIIe siècle en France dans la littérature et dans les arts », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1954, n° 6, p. 1-15.

ALBERIGO G., DOSSETTI J. A., JOANNOU P.-P., LEONARDI C. et PRODI P. (eds.), *Les conciles oecuméniques. T. 2, 2, Les décrets. Trente à Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, 660 p.

ALBERT Jean-Pierre, « Les montagnes sont-elles bonnes à penser en termes religieux? » dans *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 65-71.

ALBERT LLORCA Marlène, « La Vierge et les montagnes : l'exemple catalan » dans *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 207-213.

ALGRANTI Gilberto, DANIELI Michele, PESCIO Claudio et PALAZZO REALE - MILANO (eds.), *Tiziano e la nascita del paesaggio moderno*, Prima edizione., Firenze, Giunti (coll. « Giunti arte mostre musei »), 2012, 271 p.

AMIET Bruno, *Solothurnische Geschichte*, Solothurn, Regierungsrat des Kantons Solothurn, 1952.

ANDRIOT C., « Les abbayes de Notre-Sauveur (Lorraine) : un paysage religieux en évolution » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Paysages »*, Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 201-216.

ANGST Markus, « Warum Solothurn nicht reformiert wurde? », *Solothurnische Geschichte*, 1983, n° 56, p. 5-29.

ARNOLD John H., « Catholic Reformation : a Medieval Perspective » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 419-434.

ARNOLD Klemens et BRUCKNER Albert Theophil, *Helvetia sacra. Der Franziskusorden. Bd. 2 : Die Kapuziner und Kapuzinerinnen in der Schweiz*, Bern, Francke (coll. « Helvetia sacra. Abt. 5, Der Franziskusorden »), 1974, 792 p.

ASSOCIATION DES HISTORIENS MODERNISTES DES UNIVERSITÉS FRANÇAISES, *Les affrontements religieux en Europe (1500-1650)*, Paris, Presses de l'Université Paris-

Sorbonne (PUPS) (coll. « Bulletin] / [Association des historiens modernistes des universités »), 2009, 246 p.

BAGCHI David et STEINMETZ David C. (eds.), *The Cambridge companion to Reformation theology*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « Cambridge companions to religion »), 2004, 289 p.

BAILEY Mark et HATCHER John (eds.), *Town and countryside in the age of the Black Death : essays in honour of John Hatcher*, Turnhout, Brepols (coll. « The medieval countryside »), 2012, 472 p.

BAKKER Boudewijn, *Landscape and religion from Van Eyck to Rembrandt*, Farnham, Ashgate, 2012, 347 p.

BALLON Hilary et FRIEDMAN David, « Portraying the City in Early Modern Europe : Measurement, Representation, and Planning » dans *The history of cartography. Vol. 3 : Cartography in the European Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 591-610.

BALZAMO Nicolas, « Conclusion » dans *Marie mondialisée : l'« Atlas Marianus » de Wilhem Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2014, p. 223-233.

BALZAMO Nicolas, *Les miracles dans la France du XVI^e siècle : métamorphoses du surnaturel*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Le miroir des humanistes »), 2014, 517 p.

BALZAMO Nicolas, CHRISTIN Olivier et FLÜCKIGER Fabrice, *L'« Atlas Marianus » de Wilhelm Gumpfenberg : édition et traduction*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires romandes, 2015, 512 p.

BAMJI Alexandra (ed.), *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, 488 p.

BARIDON Michel, *Naissance et renaissance du paysage*, Arles, Actes Sud, 2006, 413 p.

BARTHES Roland, *Oeuvres complètes*, Paris, Éd. du Seuil, 1995.

BAUD Henri et BINZ Louis (eds.), *Le diocèse de Genève-Annecy*, Paris, Beauchesne (coll. « Histoire des diocèses de France. Nouvelle série »), 1985, 331 p.

BAVAUD Georges, *La Dispute de Lausanne (1536). Une étape de l'évolution doctrinale des réformateurs romands*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1956.

BEDOUELLE Guy, *La réforme du catholicisme : (1480-1620)*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Histoire du christianisme »), 2002, 159 p.

BEDOUELLE Guy, « Les catholiques, la Réforme et la papauté au XVI^e siècle, en Suisse » dans *Histoire religieuse de la Suisse : la présence des catholiques*, Paris, Fribourg (Suisse), Les Éd. du Cerf, Éd. universitaires, 2000, p. 123-140.

BEDOUELLE Guy et WALTER François (eds.), *Histoire religieuse de la Suisse : la présence*

des catholiques, Paris, Fribourg, Les Éd. du Cerf, Éd. universitaires (coll. « Histoire religieuse de l'Europe contemporaine »), 2000, 437 p.

BEHRINGER Wolfgang (ed.), *Das Bild der Stadt in der Neuzeit, 1400-1800*, München, C.H. Beck, 1999, 509 p.

BENEDICT Philip, « Religion and Politics in Europe, 1500-1700 » dans *Religion und Gewalt : Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 155-173.

BENOIT Paul, *Histoire de l'abbaye et de la terre de Saint-Claude*, Montreuil-sur-mer, Impr. de la Chartreuse de Notre-Dame des prés, 1890, vol. 2/.

BERND ROECK, MANETSCH Thomas, STERCKEN Martina, JORIO Marco et WALTER François (eds.), *Schweizer Städtebilder : urbane Ikonographien (15.-20. Jahrhundert) = Portraits de villes suisses : iconographie urbaine (XVe-XXe siècle) = Vedute delle città svizzere : l'iconografia urbana (XV-XX secolo)*, Zürich, Chronos, 2013, 658 p.

BERNIER J., « Déluge universel et paysages de l'ère moderne » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Paysages », Neuchâtel, 2010*, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 59-66.

BERQUE Augustin (ed.), *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Seyssel, Champ Vallon, 1994.

BINZ-WOHLHAUSER Rita, *Katholisch bleiben ? Freiburg im Üchtland während der Reformation (1520-1550)*, Zürich, Chronos, 2017, 287 p.

BIRELEY Robert, *The refashioning of Catholicism, 1450-1700 : a reassessment of the Counter Reformation*, Basingstoke, London, MacMillan Press (coll. « European history in perspective »), 1999, 231 p.

BLASCHKE Karlheinz, « Les frontières confessionnelles en Allemagne à partir des Réformes : genèse, stabilisation, conséquences » dans *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle : actes du XXXIe Colloque international d'études humanistes (Université de Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance)*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 171-175.

BLICKLE Peter, « Warum blieb die Innerschweiz katholisch ? », *Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz*, 1994, n° 86, p. 29-38.

BLICKLE Peter, *Gemeindereformation : die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Studienausg., München, R. Oldenbourg, 1987, 234 p.

BLIECK Gilles (ed.), *Les enceintes urbaines (XIIIe - XVIe siècle). Actes du 121e congrès des sociétés historiques et scientifiques (Nice, 26-31 octobre 1996)*, Paris, Éd. du CTHS, 1999, 352 p.

BLUM Claude, DERENDINGER Philippe et TOIA Anne (eds.), *Journal de voyage en Alsace et en Suisse (1580-1581), Montaigne : actes du colloque de Mulhouse-Bâle*, Paris,

Genève, H. Champion, Slatkine (coll. « Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance »), 2000, 254 p.

BODART Diane, *Pouvoirs du portrait sous les Habsbourg d'Espagne*, Paris, Éd. du CTHS (coll. « L'art et l'essai »), 2011, 558 p.

BOLZERN Rudolf, « Der "Tschudikrieg" im Spannungsfeld der ausländischen Mächte, mit besonderer Berücksichtigung Spaniens » dans *Aegidius Tschudi und seine Zeit*, Basel, Krebs, 2002, p. 315-335.

BONZON Anne (ed.), *La paroisse urbaine du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Histoire religieuse de la France »), 2014, 503 p.

BORNERT René, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle : 1523-1598 : approche et interprétation théologique*, Leiden, E.J. Brill (coll. « Studies in medieval and Reformation thought »), 1981, 654 p.

BOSSY John, *Christianity in the West : 1400-1700*, Oxford, New York, Oxford Univ. Press (coll. « Opus »), 1985, 189 p.

BOUCHERON Patrick, *Conjurer la peur : Sienne, 1338 : essai sur la force politique des images*, Paris, Éd. du Seuil, 2013, 285 p.

BOUDON Jacques-Olivier et THELAMON Françoise (eds.), *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan, Publications de l'Université de Rouen et du Havre, 2006, 354 p.

BOUTRY Philippe, FABRE Pierre-Antoine et JULIA Dominique (eds.), *Rendre ses vœux : les identités pèlerines dans l'Europe moderne : (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales (coll. « Civilisations et sociétés »), 2000, 586 p.

BRADY JR. Thomas A., *Turning Swiss. Cities and Empire (1450-1550)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

BRAUN Patrick (ed.), *Helvetia Sacra. Die Orden mit Augustinerregel. Bd. 6 : Die Augustiner-Eremiten, die Augustinerinnen, die Annunziatinnen und die Visitandinnen in der Schweiz*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 2003.

BRAUN Patrick (ed.), *Helvetia Sacra. Tome 4 : Archidiocèses et diocèses III. Le diocèse de Lausanne (VI^e siècle-1821), de Lausanne et Genève (1821-1925), et de Lausanne, Genève et Fribourg (depuis 1925)*, Bâle, Francfort-sur-le-Main, Helbing & Lichtenhahn, 1988, 525 p.

BRAUNSTEIN Philippe, *Les Allemands à Venise (1380-1520)*, Rome, École française de Rome (coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome »), 2016, 975 p.

BROECKE Marcel Peter René van den, *Ortelius atlas maps : an illustrated guide*, 2nd rev. ed., Houten, HES & De Graaf, 2011, 708 p.

BROGINI Anne, *Malte, frontière de chrétienté (1530-1670)*, Rome, École française de Rome (coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome »), 2006, 771 p.

BROWN Jonathan, JORDAN William B., CARME Claude et DAVIDOVICI Mireille (eds.), *Le Greco et Tolède*, Paris, A. Michel, 1983, 238 p.

BRUENING Michael W., *Le premier champ de bataille du calvinisme : conflits et Réforme dans le Pays de Vaud, 1528-1559*, traduit par Marianne Enckell, 1ère éd. 2005., Lausanne, Éd. Antipodes, 2011, 309 p.

BRUNET Serge, JULIA Dominique et LEMAITRE Nicole (eds.), *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, 427 p.

BRUNET Serge et MARTIN Philippe, « De l'espace sacré dans la tradition chrétienne » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 7-18.

BRUNET Serge et MARTIN Philippe (eds.), *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015.

BUJARD Jacques, GLAENZER Antoine, MOREROD Jean-Daniel et TRIBOLET Maurice DE (eds.), *Le Landeron : histoires d'une ville*, Hauterive, G. Attinger, 2001, 310 p.

BURGENER Laurenz, *Die Wallfahrtsorte der katholischen Schweiz*, Ingenbohl, Druck und Verlag des Kathol. Büchervereins, 1864, vol. 2/.

BURKARDT Albrecht, « Voyage de dévotion et quête du miracle à travers les procès de canonisation de saints français de la première moitié du XVIIe siècle » dans *Rendre ses vœux : les identités pèlerines dans l'Europe moderne : (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000, p. 501-529.

BURKARDT Albrecht, « Reconnaissance et dévotion : les Vies de saints et leurs lectures au début du XVIIe siècle à travers les procès de canonisation », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1996, n° 43, n° 2, p. 214-233.

BURKE Peter, « How to be a Counter-Reformation saint » dans *The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 48-62.

BURSCHEL Peter, « 'Schöne passionen'. Zur Konfessionalisierung des Leidens in der Frühen Neuzeit » dans *Religion und Gewalt : Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 249-264.

BÜTIKOFER Niklaus, « Zur Funktion und Arbeitsweise der eidgenössischen Tagsatzung zu Beginn der frühen Neuzeit », *Zeitschrift für historische Forschung*, 1986, n° 13, p. 15-41.

BÜTTGEN Philippe (ed.), *Religion ou confession : un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Maison des sciences de l'homme (coll. « Colloquium »), 2010, 608 p.

BÜTTNER Nils, *L'art des paysages*, traduit par Jean Torrent, Paris, Citadelles & Mazenod (coll. « Les phares »), 2007, 415 p.

CABANTOUS Alain, « La turbulence des sacralités montagnardes dans l'Europe moderne » dans *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 47-55.

CAESAR Mathieu, *Le pouvoir en ville : gestion urbaine et pratiques politiques à Genève (fin XIIIe-début XVIe siècles)*, Turnhout, Brepols (coll. « Studies in European urban history (1100-1800) »), 2011, 441 p.

CASTAGNET Véronique, CHRISTIN Olivier et GHERMANI Naïma (eds.), *Les affrontements religieux en Europe au début du XVIe au milieu du XVIIe siècle*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008.

CAUQUELIN Anne, *L'invention du paysage*, 4e éd., Paris, Presses universitaires de France (coll. « Quadrige »), 2013, 160 p.

CHALINE Olivier, *La reconquête catholique de l'Europe centrale : XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Les Éd. du Cerf (coll. « Histoire du christianisme »), 1998, 158 p.

CHARDONNENS Alain (ed.), *Le canton de Fribourg d'après les récits des voyageurs : anthologie XVe-XIXe s.*, Genève, Presses académiques de Genève, 2016, 503 p.

CHASSAGNETTE Axelle, « Mises en forme, sujets et usages de la cartographie biblique au XVIe siècle. Un panorama » dans *Marie mondialisée : l'« Atlas Marianus » de Wilhem Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2014, p. 95-105.

CHASSAGNETTE Axelle, « Histoire et territoire : la confessionnalisation au miroir de la carte du comté de Mansfeld de Johannes Mellinger (1571) », *Écrire l'histoire*, 2009, n° 4, p. 147-156.

CHASSAGNETTE Axelle, « La géométrie appliquée à la sphère terrestre. Le De Dimensione terrae (1550) de Caspar Peucer », *Histoire & Mesure*, 2006, XXI-2, p. 7-28.

CHÂTELLIER Louis, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion (coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique »), 1987, 315 p.

CHAUNU Pierre, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes : XVIe siècle*, 6e éd., Paris, Presses universitaires de France (coll. « Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes »), 2010, 445 p.

CHAUNU Pierre, *Le temps des Réformes : histoire religieuse et système de civilisation : la crise de la chrétienté : l'éclatement (1250-1550)*, Paris, Fayard (coll. « Le monde sans frontière »), 1975, 570 p.

CHÉLINI Jean, *Le calendrier chrétien : cadre de notre identité culturelle*, Paris, Picard (coll. « Signes du temps »), 2007, 144 p.

CHENET-FAUGERAS Françoise, « L'invention du paysage urbain », *Romantisme*, 1994,

n° 83, p. 27-38.

CHÈVRE Germain-Fidèle, *Les principaux sanctuaires de Marie dans la Suisse catholique*, Fribourg, Imprimerie-Librairie catholique suisse, 1898, 278 p.

CHIFFOLEAU Jacques, « Les processions parisiennes de 1412. Analyse d'un rituel flamboyant », *Revue historique*, 1990, vol. 284, p. 37-76.

CHRISTIAN William A., *Local religion in sixteenth-century Spain*, Princeton N.J, Princeton Univ. Press, 1981, 283 p.

CHRISTIN Olivier, « Putting Faith to the Ballot » dans *Majority Decisions : Principles and Practices*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 17-33.

CHRISTIN Olivier, *Vox populi : une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Liber »), 2014, 277 p.

CHRISTIN Olivier, « Une confessionnalisation du paysage urbain ? Les fontaines ornementales du XVI^e siècle » dans *Revue d'histoire vaudoise. Tome 119 : Réformes religieuses en Pays de Vaud : ruptures, continuités, résistances (m. XVe-m. XVI^e siècle)*, Lausanne, Éd. Antipodes, 2011, p. 189-204.

CHRISTIN Olivier, *Confesser sa foi : conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne, XVI^e-XVII^e siècles*, Seyssel, Champ Vallon (coll. « Epoques »), 2009, 210 p.

CHRISTIN Olivier, « L'espace et le temps, enjeux de conflits entre les confessions » dans *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan, Publications de l'Université de Rouen et du Havre, 2006, p. 167-180.

CHRISTIN Olivier, « Le temple disputé : les Réformes et l'espace liturgique au XVI^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, 2005, n° 4, p. 491-508.

CHRISTIN Olivier, « Du culte chrétien au culte de l'art : la transformation du statut de l'image (XVe - XVIII^e siècles) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2002, n° 49-3, p. 176-194.

CHRISTIN Olivier, « Amis, frères et concitoyens. Ceux qui refusèrent la Saint-Barthélemy (1572) », *Cahiers de la Villa GILLET*, 2000, n° 11, p. 71-94.

CHRISTIN Olivier, *La paix de religion : l'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Liber »), 1997, 327 p.

CHRISTIN Olivier, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Les Éd. de Minuit (coll. « Le sens commun »), 1991, 350 p.

CHRISTIN Olivier et FLÜCKIGER Fabrice, « Introduction » dans *Marie mondialisée : l'« Atlas Marianus » de Wilhem Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2014, p. 9-23.

CHRISTIN Olivier et FLÜCKIGER Fabrice, « Rendre visible la frontière confessionnelle : l'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg » dans *Les affrontements religieux en Europe au début du XVIe au milieu du XVIIe siècle*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 33-44.

CHRISTIN Olivier, FLÜCKIGER Fabrice et GHERMANI Naïma (eds.), *Marie mondialisée : l'« Atlas Marianus » de Wilhem Gumpenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses (coll. « Image et patrimoine »), 2014, 256 p.

CHRISTIN Olivier et LEUTRAT Estelle, « Une théologie de l'image en images. Les frontispices de l'Atlas Marianus » dans *Marie mondialisée : l'« Atlas Marianus » de Wilhem Gumpenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2014, p. 181-193.

CHRISTIN Olivier et SERDECZNY Anton, « Des dieux et des cieus ou comment Marie peut prendre la place d'Atlas » dans *Marie mondialisée : l'« Atlas Marianus » de Wilhem Gumpenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2014, p. 27-46.

COJANNOT-LE BLANC Marianne, POUZADOUX Claude et PRIoux Évelyne (eds.), *L'héroïque et le champêtre. Actes du colloque de Paris, Institut national d'Histoire de l'art (17-20 mars 2010)*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest (coll. « Modernité classique »), 2014.

COLLOT Michel (ed.), *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia (coll. « Recueil »), 1997, 368 p.

COMERFORD Kathleen M. et PABEL Hilmar M (eds.), *Early modern Catholicism : essays in honour of John W. O'Malley*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, 324 p.

COOPER Kate et GREGORY J. (eds.), *Elite and popular religion*, Woodbridge, The Boydell Press (coll. « Studies in Church history »), 2006, 441 p.

CORBIN Alain, *Histoire du silence : de la Renaissance à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2016, 203 p.

CORBIN Alain, *Les cloches de la terre : paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel (coll. « L'évolution de l'humanité »), 1994, 359 p.

COSTER Will et SPICER Andrew, « Introduction : the dimensions of sacred space in Reformation Europe » dans *Sacred space in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 1-16.

COSTER Will et SPICER Andrew (eds.), *Sacred space in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 350 p.

COTTIN Jérôme, « Métaphores du beau et signes visuels dans la pensée de Calvin », *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, 2011, Numéro spécial : « Calvin et les arts », p. 15-36.

COTTIN Jérôme, *Le regard et la parole : une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides (coll. « Lieux théologiques »), 1994, 342 p.

CROUSAZ Karine, « Un témoignage sur la régulation politique de la division confessionnelle : la chronique de Guillaume de Pierrefleur » dans *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2013, p. 47-66.

CROUZET Denis, *Dieu en ses royaumes : une histoire des guerres de religion*, Seyssel, Champ Vallon (coll. « Époques »), 2008, 537 p.

CUENDET Claude, *Les traités de combourgeoisie en pays romands, et entre ceux-ci et les villes de Berne et Fribourg (XIIIe au XVIe siècle)*, Lausanne, Imprimerie Bron SA (coll. « Bibliothèque historique vaudoise »), 1979.

DA VINHA Mathieu, *Au service du roi : dans les coulisses de Versailles*, Paris, Tallandier, 2015, 350 p.

DAFFLON Alexandre et DORTHE Lionel, « Fribourg, capitale diplomatique (1516) », *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte - Revue suisse d'art et d'archéologie*, 2016, vol. 73, p. 145-158.

DASTON Lorraine, « Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe », *Critical Inquiry*, 1991, vol. 18, n° 1, p. 93-124.

DE BEER Gavin Rylands, *Travellers in Switzerland*, London, New York, G. Cumberlege Oxford University Press, 1949, 583 p.

DEGLER-SPENGLER Brigitte (ed.), *Helvetia sacra. Der Franziskusorden. Bd. 1 : Die Franziskaner, die Klarissen und die regulierten Franziskaner-Terziarinnen in der Schweiz. Die Miniminen in der Schweiz*, Bern, Francke (coll. « Helvetia sacra. Abt. 5, Der Franziskusorden »), 1978.

DEGLER-SPENGLER Brigitte, GILOMEN-SCHENKEL Elsanne et SOMMER-RAMER Cécile, *Helvetia sacra. Der Regularklerus. Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz*, Bern, Francke, 1976.

DELATOUR Jérôme, « Noël le 15 décembre : la réception du calendrier grégorien en France (1582) », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1999, n° 157, p. 369-416.

DELFOSE Annick, « L'Atlas Marianus, une entreprise collective » dans *Marie mondialisée : l'« Atlas Marianus » de Wilhem Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2014, p. 133-143.

DELGADO Mariano, « "... besonders in dem hehren Gotteshaus von St. Niklaus das Evangelium zu künden" : Petrus Canisius als Prediger in St. Nikolaus » dans *Le chapitre Saint-Nicolas de Fribourg : foyer religieux et culturel, lieu de pouvoir : actes du colloque, 3-5.2.2010 = Das Kapitel St. Nikolaus in Freiburg : Hort des Glaubens, der Kultur und der Macht : Akten des Kolloquiums*, Fribourg, Société d'histoire du canton de Fribourg, 2010, p. 73-84.

DELL'ANTONIO Andrew, *Listening as spiritual practice in early modern Italy*, Berkeley, University of California Press, 2011, 218 p.

DELLION Apollinaire, *Dictionnaire historique et statistique des paroisses catholiques du canton de Fribourg*, Fribourg, Impr. du Chroniqueur suisse, 1884, vol. 12/.

DELOGNE Hugues, *Le manuel du pèlerin de Longeborgne : Historique - Description - Dévotions*, Sion, Impr. Gessler, 1960, 47 p.

DELUMEAU Jean, *Rassurer et protéger : le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, 667 p.

DELUMEAU Jean, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles) : une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, 485 p.

DELUMEAU Jean et COTTRET Monique, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 5^e éd. augm., Paris, Presses universitaires de France (coll. « Nouvelle Clio »), 1996, 494 p.

DEMERSON Guy, « Le paysage à la Renaissance : exposé de synthèse » dans *Le paysage à la Renaissance*, Fribourg (Suisse), Éd. universitaires, Imprimerie Saint-Paul, 1988, p. 327-337.

DESCHAMP Marion, « “Von wunderthaetigen Mariaebilden”. De la défense et de l'illustration des saintes images de Marie » dans *Marie mondialisée : l'« Atlas Marianus » de Wilhem Gumppenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2014, p. 195-210.

DESCIMON Robert, « Le corps de ville et le système cérémoniel parisien au début de l'âge moderne » dans *Individual, corporate, and judicial status in European cities, late middle ages and early modern period*, s.l., Garant (coll. « Studies in urban social, economic and political history of the medieval and modern Low Countries »), 1996, p. 7-128.

DESPLAT Christian, « Introduction » dans *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 9-20.

DIBIE Pascal, *Ethnologie de la porte : des passages et des seuils*, Paris, Métailié (coll. « Traversées »), 2012, 422 p.

DISERENS Edouard, *Cathédrale de Lausanne : le guide du pèlerin*, Yens s./Morges, St-Gingolph, Éd. Cabédita (coll. « Collection Regard et connaissance »), 1998, 89 p.

DIXON C. Scott, « Introduction : Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 1-20.

DIXON C. Scott, FREIST Dagmar et GREENGRASS Mark (eds.), *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate (coll. « St. Andrews studies in Reformation history »), 2009, 301 p.

DOERING Pia Claudia, FULL Bettina et WESTERWELLE Karin (eds.), *Die Erfindung von*

Landschaft in Mittelalter und Renaissance, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2015.

DOMPNIER Bernard, « Les mutations des modèles confraternels en France aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Les Confréries de Corse : une société idéale en Méditerranée*, 2010, (coll. « Albiana »), p. 79-91.

DOMPNIER Bernard et JULIA Dominique (eds.), *Visitation et visitandines aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque d'Annecy, 3-5 juin 1999, organisé par le Centre d'histoire « Espaces et cultures » (Université Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand) et le Centre d'anthropologie religieuse européenne (École des hautes études en sciences sociales, Paris)*, Saint-Étienne, Université Jean Monnet (coll. « Travaux et recherches / CERCOR »), 2001, 603 p.

DOMPNIER Bernard et VISMARA Paola (eds.), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XVe - début XIXe siècle)*, Rome, École française de Rome (coll. « Collection de l'École française de Rome »), 2008, 442 p.

DORAND Jean-Pierre, *La ville de Fribourg de 1798 à 1814 : les municipalités sous l'Helvétique et la Médiation, une comparaison avec d'autres villes-États de Suisse*, Fribourg Suisse, Academic Press Fribourg, 2006, 599 p.

DORTHE Lionel, DUPUIS Sébastien et UTZ-TREMP Kathrin (eds.), *La paix de Fribourg, 1516. Catalogue d'exposition : couvent des Cordeliers. Der Frieden von Freiburg, 1516. Ausstellungskatalog : Franziskanerkloster. 29.11-11.12.2016*, Fribourg, Archives de l'État de Fribourg, 2016, 59 p.

DUBAS Jean et FELDMANN Hans-Uli, *Typus agri Friburgensis. Die erste Karte des Kantons Freiburg von Wilhelm Techtermann 1578. La première carte du canton de Fribourg de Guillaume Techtermann 1578*, Morat, Cartographica helvetica (coll. « Cartographica helvetica. Sonderheft »), 1994, 19 p.

DUCELLIER Alain, GARISSON Janine et SAUZET Robert (eds.), *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle : actes du XXXIe Colloque international d'études humanistes. Université de Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance, Paris, J. Vrin* (coll. « De Pétrarque à Descartes »), 1992, 351 p.

DUCREUX Marie-Elizabeth, « La Santa Casa dans l'espace marial habsbourgeois au XVIIe siècle », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historique*, 2008, n° 41, p. 39-71.

DUFFY Eamon, *The stripping of the altars : traditional religion in England, c.1400-c.1580*, 2nd ed., New Haven, London, Yale University Press, 2005, 654 p.

DUHAMELLE Christophe, *La frontière au village : une identité catholique allemande au temps des Lumières*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (coll. « En temps & lieux »), 2010, 324 p.

DUHAMELLE Christophe, « Le pèlerinage dans le Saint-Empire au XVIIIe siècle. Pratiques dévotionnelles et identités collectives », *Francia Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 2006, n° 33, p. 69-96.

DUHAMELLE Christophe, « Frontière, territoire, confession : l'exemple de l'Eichsfeld » dans *L'espace du Saint-Empire : du Moyen Âge à l'époque moderne*, Strasbourg, Presses univ. de Strasbourg, 2004, p. 175-192.

DUHAMELLE Christophe, « Les espaces du catholicisme dans le Saint-Empire à l'époque moderne », *Histoire, économie et société*, 2004, 23e année, n° 1, p. 55-68.

DULA Franz, *Zur Geschichte der Jesuiten in Luzern*, Luzern, X. Meyer, 1842.

DUPEUX Cécile, JEZLER Peter et WIRTH Jean (eds.), *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale : catalogue de l'exposition. Musée d'Histoire de Berne, Musée de l'Oeuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg*, Paris, Somogy, 2001, 454 p.

DUPRAZ Emmanuel-Stanislas, *Introduction de la Réforme par le « Plus » dans le bailliage d'Orbe-Échallens*, Fribourg, Imprimerie Saint-Paul, 1916.

DUPRONT Alphonse, *Du sacré : croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 1987, 541 p.

DYRNESS William A., *Reformed theology and visual culture : the Protestant imagination from Calvin to Edwards*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 339 p.

EHRENFREUND Jacques et GISEL Pierre (eds.), *Religieux, société civile, politique : enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Éd. Antipodes (coll. « Existences et société »), 2012, 329 p.

EISENSTEIN Elizabeth L., *The printing revolution in early modern Europe*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1983, 297 p.

EISENSTEIN Elizabeth L., *The printing press as an agent of change : communications and cultural transformations in early-modern Europe*, Cambridge, London, Cambridge University Press, 1979.

EL HAJJÉ-KERVÉVAN Nicole, « Une réforme du calendrier liturgique : l'exemple des fêtes chômées dans le diocèse de Lyon (vers 1650-1878) », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 1987, vol. 94, n° 4, p. 389-405.

ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard (coll. « Idées »), 1965, 186 p.

ELSENER Ferdinand, « Der eidgenössische Pfaffenbrief von 1370. Ein Beitrag zur Geschichte der geistlichen Gerichtsbarkeit », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 1978, n° 75, p. 104-180.

ELSIG Frédéric et MENZ Cäsar (eds.), *Konrad Witz : le maître-autel de la cathédrale de Genève : histoire, conservation et restauration*, Genève, Slatkine, 2013, 214 p.

EVANGELISTI Silvia, « Material Culture » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 395-416.

FALKENBURG Reindert L., « Calvinism and the Emergence of Dutch Seventeenth-Century Landscape Art - A Critical Evaluation » dans *Seeing beyond the word : visual arts and*

the Calvinist tradition, Grand Rapids, Mich, W.B. Eerdmans, 1999, p. 343-368.

FEHLEISON Jill, *Boundaries of faith : catholics and protestants in the Diocese of Geneva*, Kirksville Mo., Truman State University Press, 2010, 269 p.

FELDGES-HENNING Uta, « The Pictorial Programme of the Sala della Pace : a new Interpretation », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1972, vol. 35, p. 145-162.

FERRAND Françoise, « Le paysage dans la littérature médiévale des XII et XIIIèmes siècles » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 54-74.

FERRINI Jean-Pierre (ed.), *Paysages de l'âme : Jean-Jacques Rousseau dans la nature*, Montreuil sur Brèche, Diaphane éditions, 2012, 78 p.

FIELD David N., « Christianity (6c2) - Calvin John (1505-1564) and the Reformed Tradition » dans *The encyclopedia of religion and nature*, London, New York, Thoemmes Continuum, 2005, p. 344-348.

FINNEY Paul Corby (ed.), *Seeing beyond the word : visual arts and the Calvinist tradition*, Grand Rapids, Mich, W.B. Eerdmans, 1999, 540 p.

FISHER Alexander J., *Music, Piety, and Propaganda : The Soundscape of Counter-Reformation Bavaria*, s.l., OUP USA, 2014, 385 p.

FLÜCKIGER Fabrice, *Dire le vrai. Une histoire de la dispute religieuse au début du XVIe siècle*, sous la direction de M. Olivier Christin et M. René Wtzel, UNINE, Neuchâtel, 2016.

FLÜCKIGER Fabrice, « Annexion, conversion, légitimation. La dispute de Lausanne et l'introduction de la Réforme en Pays de Vaud (1536) », *Revue historique vaudoise*, 2011, n° 119, p. 59-74.

FOA Jérémie, *Le tombeau de la paix : une histoire des édits de pacification (1560-1572)*, Limoges, PULIM (Presses universitaires de Limoges) (coll. « Histoire. Trajectoires »), 2015, 545 p.

FOA Jérémie, « Peut-on être ami avec un hérétique ? L'exemple du règne de Charles IX (1560–1574) », *Freundschaft. Eine politisch-soziale Beziehung in Deutschland und Frankreich, 12.–19. Jahrhundert*, 2013, discussions 8, p. 1-33.

FOA Jérémie, « L'ennemi comme un frère », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, 2007, n° 26, p. 81-95.

FORCLAZ Bertrand, « Les frontières confessionnelles à l'épreuve de la mort. Une barque chrétienne au XVIIe siècle », *Annales fribourgeoises*, 2016, vol. 78, p. 77-85.

FORCLAZ Bertrand, « La coexistence au prisme des écrits personnels : le Mémoire d'Abraham Chaillet (1614-1673) », *Chrétiens et Sociétés : La coexistence confessionnelle en France et dans les mondes germaniques du Moyen Âge à nos jours*, 2015, n° 27, p. 131-144.

FORCLAZ Bertrand, « Identités de frontière. La principauté épiscopale de Bâle pendant la guerre de Trente Ans » dans *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2013, p. 209-229.

FORCLAZ Bertrand (ed.), *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses (coll. « Colloquium »), 2013, 410 p.

FORCLAZ Bertrand, « Un monde de papier. Le « Mémoire » d'un Neuchâtelois du 17e siècle », *Traverse. Revue d'histoire*, 2013, n° 2, p. 139-148.

FORCLAZ Bertrand, « La Suisse frontière de catholicité ? Contre-Réforme et Réforme catholique dans le Corps helvétique », *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle*, 2012, 106e année, p. 567-583.

FORCLAZ Bertrand, « The Emergence of Confessional Identities : Family Relationships and Religious Coexistence in Seventeenth-Century Utrecht » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 249-266.

FORESTA Patrizio, « *Wie ein Apostel Deutschlands* » : *Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis am Beispiel des Petrus Canisius (1543-1570)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte »), 2016, 528 p.

FORSTER Marc R., *Catholic revival in the age of the baroque : religious identity in Southwest Germany, 1550-1750*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « New studies in European history »), 2001, 268 p.

FORSTER Marc R., *The Counter-Reformation in the villages : religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720*, Ithaca, London, Cornell Univ. Press, 1992, 272 p.

FRANCESCHI Catherine, « Du mot paysage et de ses équivalents dans cinq langues européennes » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 75-111.

FRANÇOIS Alexis, *Les sonnets suisses de Joachim Du Bellay expliqués et commentés. Trois tableaux de la Suisse vue par les écrivains français du seizième siècle*, Lausanne, F. Rouge (coll. « Collection des études de lettres »), 1946, 123 p.

FRANÇOIS Étienne, *Protestants et catholiques en Allemagne : identités et pluralisme Augsburg, 1648-1806*, Paris, Albin Michel, 1993, 391 p.

FRANÇOIS Étienne, *Die unsichtbare Grenze : Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806*, Sigmaringen, J. Thorbecke (coll. « Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg »), 1991, 304 p.

FRANITS Wayne E. (ed.), *Looking at seventeenth-century Dutch art : realism reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 274 p.

FREEDBERG David et VRIERS Jean DE (eds.), *Art in History, History in Art. Studies in seventeenth-century Dutch culture*, Santa Monica, The Getty Center for the History of

Art and the Humanities (coll. « Issues & debates »), 1991, 444 p.

FREIST Dagmar, « Crossing Religious Borders : The Experience of Religious Difference and its Impact on Mixed Marriages in Eighteenth-Century Germany » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 203-223.

FREIST Dagmar, « One Body, Two Confessions : Mixed Marriages in Germany » dans *Gender in Early Modern German History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 275-203.

FRÈRE JEAN-BAPTISTE O. Cist., « Paysage intérieur d'eschatologie chrétienne hier, aujourd'hui, après-demain : l'utopie monastique d'après l'architecture cistercienne à la symbolique du cloître » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 123-142.

FRIJHOFF Willem, « Chrétienté, christianismes ou communautés chrétiennes ? Jalons pour la perception de l'expérience d'unité, de division et d'identité de l'Europe chrétienne à l'époque moderne » dans *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2013, p. 17-43.

FROESCHLÉ-CHOPARD Marie-Hélène, « Paysage et topographie des lieux de pèlerinage : les sanctuaires provençaux à l'époque moderne » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 79-94.

FROESCHLÉ-CHOPARD Marie-Hélène, *Espace et sacré en Provence (XVIe - XXe siècle) : cultes, images, confréries*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Histoire »), 1994, 605 p.

FURRER Norbert (ed.), *Gente ferocissima. Mercenariat et société en Suisse (XVe-XIXe siècle) : recueil offert à Alain Dubois*, Zurich, Lausanne, Chronos, Éd. d'En Bas, 1997, 360 p.

GAILLY Gérard, « Le sentiment de la nature au XVIIe siècle en France dans la littérature et dans les arts », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1954, n° 6, p. 17-25.

GAMPP Axel Christoph, « Sprudelnde Moral. Die Ikonographie des Fribourger Brunnenprogramms als Ausdruck geistig-moralischer Aufrüstung im 16. Jahrhundert » dans *Brunnen in der europäischen Stadtgeschichte : zum allgemeinen statt nutzen : Referate der Tagung des Schweizerischen Arbeitskreises für Stadtgeschichte, Bern, 1. bis 2. April 2005*, Trier, Kliomedia, 2008, p. 25-36.

GARTENMEISTER Marion, « Brunnen im Stadtbild. Ikonographie und Repräsentationsformen in Freiburg des 16. Jahrhunderts » dans *Stadtgründung und Stadtplanung - Freiburg (Schweiz) während des Mittelalters. Fondation et planification urbaine - Fribourg au Moyen Âge*, Münster Westf, LIT, 2010, p. 115-148.

GAUTIER DALCHÉ Patrick, « The Reception of Ptolemy's Geography (End of Fourteenth to Beginning of the Sixteenth Century) » dans *The history of cartography. Vol. 3 : Cartography in the European Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 285-364.

GÉNÉTIOT Alain, « Postérité de L'Astrée dans la poésie française du XVIIe siècle », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 2008, n° 60, p. 169-187.

GENÈVE Charles DE et TISSERAND Félix, *Les trophées sacrés, ou, Missions des capucins en Savoie, dans l'Ain, la Suisse romande et la vallée d'Aoste, à la fin du XVIe et au XVIIe siècle*, Lausanne, s.n. (coll. « Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande. 3e série »), 1976, vol. 3/.

GHERMANI Naïma, *Le prince et son portrait : incarner le pouvoir dans l'Allemagne du XVIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (coll. « Histoire »), 2009, 349 p.

GHERMANI Naïma, « Les conflits confessionnels autour des espaces urbains dans l'empire au XVIe siècle » dans *Les affrontements religieux en Europe (1500-1650)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne (PUPS), 2009, p. 165-173.

GHERMANI Naïma, « La représentation du prince en Allemagne au XVIe siècle : la construction d'un corps politique », *Histoire, économie et société*, 2006, vol. 25, n° 1, p. 3-13.

GILLIARD Charles, *La conquête du Pays de Vaud par les Bernois*, Lausanne, Éditions de la Concorde, 1935.

GILLIARD Charles, « Les premières mesures du Gouvernement bernois en matière de religion », *Revue historique vaudoise*, 1931, n° 39, p. 321-337.

GILLIARD Charles, DELUZ René et MEYLAN Henri, *Études et documents inédits sur la Réformation en Suisse romande*, Lausanne, Éditions de la Concorde, 1936.

GINZBURG Carlo, *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire*, traduit par Monique Aymard, Paris, Flammarion (coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique »), 1989, 304 p.

GIRAUD Yves (ed.), *Le paysage à la Renaissance*, Éd. universitaires, Imprimerie Saint-Paul., Fribourg (Suisse), (coll. « Seges. Nouvelle série »), 1988, 356 p.

GISI Lucas Marco von, « "Darumb vast hinus mit, doch mit geschickte!" Ikonoklastisches Handel während der Reformation in Bern 1528 », *Zwingliana*, 2003, XXX, p. 31-63.

GONDARD Claude, « Histoire de la gravure occidentale : les origines », *Bulletin de la Sabix*, 2010, n° 47, p. 2-10.

GORDON Bruce, *The Swiss Reformation*, Manchester, Manchester University Press (coll. « New frontiers in history »), 2002, 368 p.

GOTOR Miguel, *I beati del papa : santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, L.S. Olschki (coll. « Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa.

Studi »), 2002, 443 p.

GOUZI Christine, « La naissance du paysage au XVe siècle », *Estampille. L'objet d'art*, 2005, n° 405, p. 48-55.

GRANDJEAN Marcel, *La ville de Lausanne : introduction, extension urbaine, ponts, fontaines, édifices religieux (sans la cathédrale), hospitaliers, édifices publics (I)*, Bâle, Birkhäuser (coll. « Les monuments d'art et d'histoire du canton de Vaud »), 1965, 452 p.

GRANDJEAN Michel et ROUSSEL Bernard (eds.), *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor & Fides (coll. « Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français »), 1998.

GREENGRASS Mark, « Afterword : Living Religious Diversity » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 281-295.

GRELL Ole Peter et SCRIBNER Robert W. (eds.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 294 p.

GREYERZ Kaspar von, *Religion et culture : Europe 1500-1800*, Paris, Les Éd. du Cerf (coll. « Sciences humaines et religions »), 2006, 372 p.

GREYERZ Kaspar von (ed.), *Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität : neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus (coll. « Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte »), 2003, 289 p.

GREYERZ Kaspar von et SIEBENHÜNER Kim (eds.), *Religion und Gewalt : Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte »), 2006, 432 p.

GROEBNER Valentin, *Gefährliche Geschenke : Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit*, Konstanz, UVK (coll. « Konflikte und Kultur - historische Perspektiven »), 2000, 312 p.

GROSSE Christian, « Tolérance ou coexistence ? Les régulations pragmatiques du conflit confessionnel à l'époque moderne » dans *Religieux, société civile, politique : enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Éd. Antipodes, 2012, p. 31-45.

GROSSE Christian, « Places of sanctification : the liturgical sacrality of Genevan Reformed churches, 1535-1566 » dans *Sacred space in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge Univ Press, 2005, p. 60-80.

GUTTON Jean-Pierre, *Bruits et sons dans notre histoire : essai sur la reconstitution du paysage sonore*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Le noeud gordien »), 2000, 184 p.

GUTZWILLER Hellmut, « Freiburg und Solothurn im Kampf um die Gleichstellung mit den VIII alten Orten, 1481-1512 » dans *Festschrift 500 Jahre Solothurn im Bund : Beiträge solothurnischer Juristen und Historiker*, Solothurn, Justiz-Departement des Kantons Solothurn, 1981, p. 475-492.

HACKE Daniela, « Kommunikation über Räume. Religiöse Koexistenz und Konflikt in Dorfkirchen der Eidgenossenschaft in der Frühen Neuzeit » dans *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, p. 280-305.

HACKE Daniela, « Church, Space and Conflict : Religious Co-Existence and Political Communication in Seventeenth-Century Switzerland », *German History*, 2007, vol. 25, n° 3, p. 285-312.

HAQUETTE Jean-Louis, « De la mémoire à l'inspiration : le paysage au XVIIIe siècle » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 156-172.

HARLEY J. B. et WOODWARD David (eds.), *The history of cartography. Vol. 3 : Cartography in the European Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

HASSLER Eric, « Construction, fractionnement et recomposition de l'espace impérial. Des réseaux impériaux et de la glorification du souverain Habsbourg dans les abbayes du Saint-Empire du premier XVIIIe siècle » dans *L'espace du Saint-Empire : du Moyen Âge à l'époque moderne*, Strasbourg, Presses univ. de Strasbourg, 2005, p. 133-155.

HEITZ-MULLER Anne-Marie, *Femmes et Réformation à Strasbourg : 1521-1549*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Etudes d'histoire et de philosophie religieuses »), 2009, 275 p.

HENDRICKS Dan L., « The Bern Disputation. Some observations », *Zwingliana*, 1978, vol. 10, n° 14, p. 565-575.

HERZIG Arno, *Der Zwang zum wahren Glauben : Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (coll. « Sammlung Vandenhoeck »), 2000, 266 p.

HEUSINGER Sabine von, « The topography of sacred space and the representation of social groups : confraternities in Strasbourg » dans *Politics and reformations : Communities, Politics, Nations, and Empires. Essays in honor of Thomas A. Brady, Jr*, Leiden, Boston, E.J. Brill, 2007, p. 67-83.

HIRAM Élise, « Les cérémonies religieuses face à la météorologie. Enjeux paléoclimatiques et rôle social. Le cas de Salamanque au XVIIe siècle », *Histoire urbaine*, 2011, vol. 3, n° 32, p. 31-52.

HISELY Jean-Joseph, *Histoire du comté de Gruyère, précédée d'une introduction et suivie d'un cartulaire*, Lausanne, G. Bridel (coll. « Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande »), 1851, vol. 3/.

Histoire de Lausanne, Lausanne, Payot, 1982.

HOFMANN Werner (ed.), *Luther und die Folgen für die Kunst : Hamburger Kunsthalle [11. November 1983 - 8. Januar 1984]*, München, Prestel, 1983, 685 p.

HOLDER Charles, *Les professions de foi à Fribourg au XVIe siècle : étude sur l'histoire*

de la réforme et de la restauration religieuse, Fribourg, Fruginière, 1897.

HOLENSTEIN André, « Politische Partizipation und Repräsentation von Untertanen in der alten Eidgenossenschaft » dans *Landschaften und Landstände in Oberschwaben*, Tübingen, P. Blickle, 2000, p. 223-249.

HOLZEM Andreas, « Piété, culture populaire, monde vécu : conceptualiser la pratique religieuse chrétienne » dans *Religion ou confession : un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 121-150.

HOURS Bernard, *Des moines dans la cité : XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Belin (coll. « Collection Histoire »), 2016, 377 p.

HUGGER Paul, *Lieux de pèlerinage : la Suisse entre ciel et terre*, traduit par Etienne Barilier, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes (coll. « Le savoir suisse Arts et culture »), 2009, 141 p.

IOGNA-PRAT Dominique, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « L'univers historique »), 2006, 683 p.

IOGNA-PRAT Dominique et BEDOS-REZAK Brigitte, *L'individu au Moyen Âge : individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005, 380 p.

ISAIASZ Vera, « Lutherische Kirchweihen um 1600. Die Weihe des Raumes und die Grenzen des Sakralen » dans *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, p. 103-109.

JÄGGI Carola (ed.), *Archäologie der Reformation : Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur*, Berlin, W. de Gruyter (coll. « Arbeiten zur Kirchengeschichte »), 2007, 487 p.

JALABERT Laurent, « Le simultaneum : le partage des aires confessionnelles et les variations du paysage religieux » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Paysages »*, Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 333-344.

JEZLER Peter, « L'iconoclasme à Zurich 1523-1530 » dans *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale*, Paris, Somogy, 2001, p. 75-83.

JEZLER Peter (ed.), *Bilderstreit : Kulturwandel in Zwinglis Reformation*, Zürich, Theologischer Verlag, 1984, 159 p.

JOHNSON Trevor, *Magistrates, madonnas, and miracles : the Counter Reformation in the Upper Palatinate*, Aldershot, Ashgate (coll. « St. Andrews studies in Reformation history »), 2009, 354 p.

JOHNSON Trevor, « "Everyone Should Be Like the People" : Elite and Popular Religion and the Counter Reformation » dans *Elite and popular religion*, Woodbridge, The

Boydell Press, 2006, p. 206-224.

JOUKOWSKY Françoise, « Qu'est-ce qu'un paysage ? L'exemple des odes ronsardiennes » dans *Le paysage à la Renaissance*, Fribourg (Suisse), Éd. universitaires, Imprimerie Saint-Paul, 1988, p. 55-66.

JULIA Dominique, *Le voyage aux saints : les pèlerinages dans l'Occident moderne, XVe-XVIIIe siècle*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil (coll. « Hautes études »), 2016, 365 p.

JULIA Dominique, « À propos des sources écrites de la religion populaire : questions de méthode » dans *Réforme catholique, religion des prêtres et « foi des simples » : études d'anthropologie religieuse (XVIe-XVIIIe siècles)*, Genève, Librairie Droz, 2014, p. 77-88.

JULIA Dominique, « Discipline ecclésiastique et culture paysanne aux XVIIe et XVIIIe siècles » dans *Réforme catholique, religion des prêtres et « foi des simples » : études d'anthropologie religieuse (XVIe-XVIIIe siècles)*, Genève, Librairie Droz, 2014, p. 283-304.

JULIA Dominique, « Lectures et contre-réforme » dans *Réforme catholique, religion des prêtres et « foi des simples » : études d'anthropologie religieuse (XVIe-XVIIIe siècles)*, Genève, Librairie Droz, 2014, p. 232-282.

JULIA Dominique, *Réforme catholique, religion des prêtres et « foi des simples » : études d'anthropologie religieuse (XVIe-XVIIIe siècles)*, Genève, Librairie Droz (coll. « Cahiers d'humanisme et Renaissance Ad Deum »), 2014, 525 p.

JULIA Dominique, « Conclusion » dans *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 381-400.

JULIA Dominique, « L'expansion de l'ordre de la visitation aux XVIIe et XVIIIe siècles » dans *Visitation et visitandines aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque d'Annecy, 3-5 juin 1999, organisé par le Centre d'histoire « Espaces et cultures » (Université Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand) et le Centre d'anthropologie religieuse européenne (École des hautes études en sciences sociales, Paris)*, Saint-Étienne, Université Jean Monnet, 2001, p. 115-176.

JULIA Dominique, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne » dans *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 241-295.

JUNOD Eric (ed.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin : textes du Colloque international sur la Dispute de Lausanne (29 septembre-1er octobre 1986)*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise (coll. « Bibliothèque historique vaudoise »), 1988, 232 p.

KAISER Wolfgang (ed.), *L'Europe en conflits : les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500-vers 1650*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (coll. « Histoire »), 2008, 447 p.

KAPLAN Benjamin J., « Intimate Negotiations : Husbands and Wives of Opposing Faiths

in Eighteenth-Century Holland » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 225-247.

KLÄUI H., « Grundlagen der Zeitrechnung und Einführung des Gregorianischen Kalenders in der Alten Eidgenossenschaft », *Schweizerische Gesellschaft für Familienforschung*, 1985, p. 3-22.

KOELBING Huldrych M., « Frontières confessionnelles et échanges culturels : le cas de la Suisse au XVI^e siècle » dans *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVII^e siècle : actes du XXXI^e Colloque international d'études humanistes (Université de Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance)*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 195-205.

KOLLER-WEISS Katharina et SIEBER Christian (eds.), *Aegidius Tschudi und seine Zeit*, Basel, Krebs, 2002.

KOSLOFSKY Craig, *The Reformation of the dead : death and ritual in early modern Germany, 1450-1700*, Basingstoke, Palgrave (coll. « Early modern history : society and culture »), 2000, 223 p.

KREIS Georg (ed.), *Die Geschichte der Schweiz*, Basel, Schwabe, 2014, 645 p.

KRIEG Matthias, *Das unsichtbare Bild : die Ästhetik des Bilderverbots ; [anlässlich der Ausstellung « Das Unsichtbare Bild. Die Ästhetik des Bildverbotes » in den Kirchen von Zürich-Predigern ... Oberwinterthur, 30. Mai bis 15. Juli 2005 ; ein Projekt von « Bild und Gesellschaft » im Auftrag der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich]*, Zürich, Theologischer Verlag, 2005, 114 p.

KRUMENACKER Yves (ed.), *Lyon 1562, capitale protestante : une histoire religieuse de Lyon à la Renaissance*, Lyon, Éd. Olivétan, 2009, 335 p.

KÜMIN Beat, « Sacred church and worldly tavern : reassessing an early modern divide » dans *Sacred space in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge Univ Press, 2005, p. 17-38.

KURMANN Peter (ed.), *La cathédrale Notre-Dame de Lausanne : monument européen, temple vaudois*, Lausanne, La Bibliothèque des arts, 2012, 323 p.

LABBÉ Thomas, *Les catastrophes naturelles au Moyen Âge : XII^e-XV^e siècle*, Paris, CNRS éditions (coll. « Histoire »), 2017, 349 p.

LAMARRE Christine, « Les portes de villes à la fin du XVIII^e siècle, crise de l'architecture et crise du symbole » dans *Entrer en ville. Colloque de l'Université d'Orléans, 26-27 octobre 2001*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 61-72.

LAQUA-O'DONNELL Simone, « Catholic Piety and Community » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 281-297.

LAU Thomas, « Patria Catholica : patrizische Dominanz und regionale Identitätsbildung im Stand Freiburg im 17. Jahrhundert » dans *Le chapitre Saint-Nicolas de Fribourg : foyer religieux et culturel, lieu de pouvoir : actes du colloque, 3-5.2.2010 = Das Kapitel St. Nikolaus in Freiburg : Hort des Glaubens, der Kultur und der Macht : Akten des*

- Kolloquiums, Fribourg, Société d'histoire du canton de Fribourg, 2010, p. 85-102.
- LAUNAY Denise, *La musique religieuse en France : du Concile de Trente à 1804*, Paris, Klincksieck (coll. « Publications de la Société française de musicologie. 3e série »), 1993, 583 p.
- LAUWERS Michel, *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier (coll. « Collection historique »), 2005, 393 p.
- LEBEAU Christine (ed.), *L'espace du Saint-Empire : du Moyen Âge à l'époque moderne*, Strasbourg, Presses univ. de Strasbourg (coll. « Sciences de l'histoire »), 2004, 280 p.
- LÉCHOT Pierre-Olivier, *De l'intolérance au compromis : la gestion d'une coexistence confessionnelle : Le Landeron XVIe-XVIIIe siècle*, Sierre, Éd. à la Carte, 2003.
- LEGRAND Marie-Dominique, « De l'émergence du sujet de l'essor du paysage dans la littérature de la Renaissance française » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 112-138.
- LEMAITRE Nicole, *Le Rouergue flamboyant : clergé et paroisses du diocèse de Rodez (1417-1563)*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Histoire »), 1988, 652 p.
- LÉONARD Julien, « Conquête protestante et reconquête catholique du paysage urbain à Metz (1542-1685) » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Paysages », Neuchâtel, 2010*, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 305-318.
- LESTRINGANT Franck, « L'Histoire de la Mappe-Monde Papistique », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, 1998, vol. 142, n° 3, p. 699-730.
- LEVI Giovanni, *Le pouvoir au village : histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIIe siècle*, traduit par Monique Aymard, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 1989, 230 p.
- LIGOU Daniel, « L'Évolution des cimetières », *Archives des sciences sociales des religions*, 1975, vol. 39, n° 1, p. 61-77.
- Lire le paysage, lire les paysages : acte du Colloque des 24 et 25 novembre 1983*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne. Centre interdisciplinaire d'étude et de recherches sur l'expression contemporaine, 1984.
- LOCHER Gottfried W., « Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt », *Zwingliana*, 1978, vol. 10, n° 14, p. 542-564.
- LOETZ Francisca et SIEBER Dominik, « Vivre la religion dans la Suisse de l'époque moderne » dans *L'Europe en conflits : les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500-vers 1650*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 79-100.

LOSEY Maurice, *Noblesse d'Estavayé du 11ème au 19ème siècle : seigneurs et coseigneurs*, Fribourg, [s. n.], 2014.

LOTTIN Alain, *Lille : citadelle de la Contre-Réforme ? (1598-1668)*, Dunkerque, Westhoek, Les Éditions des Beffrois (coll. « Histoire »), 1984, 517 p.

LOTZ-HEUMANN Ute, « Confessionalization » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 33-53.

LOUIS Gérard, *La guerre de Dix Ans : 1634-1644*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Cahiers d'études comtoises »), 1998, 379 p.

LURIA Keith Phillip, « Religious Coexistence » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 55-72.

LURIA Keith Phillip, « The Power of Conscience ? Conversion and Confessional Boundary Building in Early-Modern France » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 109-125.

LURIA Keith Phillip, « Les frontières du sacré », *Chrétiens et sociétés*, 2008, n° 15, p. 7-28.

LURIA Keith Phillip, « “Popular Catholicism” and the Catholic Reformation » dans *Early modern Catholicism : essays in honour of John W. O'Malley*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 114-131.

LURIA Keith Phillip, « Separated by Death ? Burials, Cemeteries, and Confessional Boundaries in Seventeenth-Century France », *French Historical Studies*, 2001, vol. 24, n° 2, p. 185-222.

LURIA Keith Phillip, *Territories of grace : cultural change in the seventeenth-century Diocese of Grenoble*, Berkeley, Los Angeles, University of California press (coll. « Studies on the history of society and culture »), 1991, 267 p.

MACHEREL Claude et STEINAUER Jean, *L'État de Ciel : portrait de ville avec rite. La Fête-Dieu de Fribourg (Suisse)*, Fribourg, Méandre Éd., 1989, 324 p.

MADELINE Laurence et BOUILLER Jean-Roch (eds.), *J'aime les panoramas : s'approprier le monde*, Paris, Marseille, Genève, Flammarion, 2015, 255 p.

MAES Bruno, « Le réenchantement du monde au XVIIe siècle : les pèlerinages du père Laudun ou la reconstruction d'un paysage catholique » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 107-122.

MAIELLO Francesco, *Histoire du calendrier : de la liturgie à l'agenda*, traduit par Nathalie Bauer, Paris, Éd. du Seuil, 1996, 293 p.

MAILLARD André, *La politique fribourgeoise à l'époque de la réforme catholique : 1564-1588*, Estavayer-le-Lac, Imprimerie Butty S.A. (coll. « Archives de la Société d'histoire

du Canton de Fribourg »), 1954, 195 p.

La Maison de campagne patricienne. 17e Colloque de l'Association des historiens suisses, Fribourg, octobre 1992, Zürich, K. Schwegler (coll. « Revue suisse d'art et d'archéologie »), 1993, 116 p.

MAISSEN Thomas, *Geschichte der Schweiz*, 4. korrigierte Aufl., Baden, Hier + Jetzt, 2012, 351 p.

MAISSEN Thomas, *Die Geburt der Republic : Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*, 2. veränderte Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Historische Semantik »), 2008, 672 p.

MARCHAL Guy P., « Jalons pour une histoire de l'iconoclasme au Moyen Âge », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1995, vol. 50, n° 5, p. 1135-1156.

MARGUIN David, PICAUD Gérard et FOISSELOON Jean (eds.), *Aux sources de la Visitation : François de Sales et Jeanne de Chantal*, Paris, Somogy, 2016, 207 p.

MARQUIS André-Jean, *Le Collège Saint-Michel de Fribourg (Suisse), sa fondation et ses débuts, 1579-1597*, Fribourg, Imprimerie Saint-Paul (coll. « Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg »), 1969, 250 p.

MARTIN Philippe, « Les Vosges : terre de superstitions ou terre de missions ? » dans *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque « Religion et montagnes »*, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 289-299.

MARTIN Philippe, *Pèlerins de Lorraine*, Metz, Éditions Serpenoise, 1997.

MARTINAZZO E., « Le diocèse de Toulouse, la Réforme catholique et les paysages sacrés au XVIIe siècle » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Paysages »*, Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 247-261.

MAZEL Florian, *L'évêque et le territoire : l'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « L'univers historique »), 2016, 536 p.

MAZZOTTA Antonio, *Titian : a fresh look at nature*, London, New Haven, National Gallery Co. distributed by Yale university press, 2012, 87 p.

MCCOLL Donald A., « Standing by the Ancient Faith : Fribourg's Public Fountains and the Coming of the Reformation » dans *Cultures of communication from Reformation to Enlightenment : constructing publics in the early modern German lands*, Aldershot, Ashgate, 2002, p. 158-197.

McCOOG Thomas M., *Monumenta Angliae. England, Ireland, Scotland, and Wales : documents (1541-1562)*, Rome, Institutum historicum Societatis Iesu (coll. « Monumenta missionum Societatis Iesu »), 1992, vol.2, 592 p.

MCLEAN Matthew, *The « Cosmographia » of Sebastian Münster : describing the world*

in the Reformation, Aldershot, Ashgate, 2007, 378 p.

MELTON James Van Horn (ed.), *Cultures of communication from Reformation to Enlightenment: constructing publics in the early modern German lands*, Aldershot, Ashgate (coll. « St Andrews studies in Reformation history »), 2002, 291 p.

MICHAUD-FRÉJAVILLE Françoise, DAUPHIN Noëlle et GUILHEMBET Jean-Pierre (eds.), *Entrer en ville. Colloque de l'Université d'Orléans, 26-27 octobre 2001*, Rennes, Presses univ. de Rennes (coll. « Histoire »), 2006, 326 p.

MICHEL Christian, « La peinture de paysage en Hollande au XVII^e siècle : un système de signes polysémiques » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 209-223.

MICHELET Henri, *Le Valais : des réformes religieuses à l'avènement de république : 1517-1634*, Saint-Maurice, Éd. Rhodaniques (coll. « Le Valais / Henri Michelet »), 1990, 383 p.

MOELLER Bernd, *Reichsstadt und Reformation*, Neue Ausg., Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 244 p.

MOFFITT John F., « The forgotten role of a “Determined Christian Knight” in Titian’s depiction of Charles V, equestrian, at Mühlberg », *Gazette des Beaux-arts*, 2001, vol. 137, n° 1584, p. 37-52.

MOLLIER Jean-Yves et CARREZ Maurice, « Libelles, brochures et propagande en Europe du XVI^e au XX^e siècles », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 2003, n° 90-91, p. 11-17.

MONTIAS John Michael, « Works of Art in Seventeenth-Century Amsterdam. An analysis of subjects and attributions » dans *Art in History, History in Art. Studies in seventeenth-century Dutch culture*, Santa Monica, The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1991, p. 331-372.

MOREAU Hélène, « Le sang sous les fleurs : réflexions sur quelques éléments constitutifs du paysage ronsardien » dans *Le paysage à la Renaissance*, Fribourg (Suisse), Éd. universitaires, Imprimerie Saint-Paul, 1988, p. 257-266.

MOXEY Keith P. F., *Pieter Aertsen, Joachim Beuckelaer, and the rise of secular painting in the context of the reformation*, New York, London, Garland Publishing (coll. « Outstanding dissertations in the fine arts »), 1977, 284 p.

MÜLLER Albert, *Der Goldene Bund 1586*, Zug, Druck Kalt-Zehnder (coll. « Der Geschichtsfreund. Beiheft »), 1965, 136 p.

NAPHY William G. et SPICER Andrew, *La peste noire, 1345-1730 : grandes peurs et épidémies*, traduit par Arlette Sancery, Paris, Éd. Autrement (coll. « Autrement. Mémoires »), 2003, 187 p.

NEBGEN Christoph, *Konfessionelle Differenzenerfahrungen : Reiseberichte vom Rhein (1648-1815)*, München, R. Oldenbourg (coll. « Ancien Régime, Aufklärung und Revolution »), 2014, 295 p.

NEVEUX Hugues, « Le paysage campagnard français dans la cosmographie de François de Belleforest » dans *Le paysage à la Renaissance*, Fribourg (Suisse), Éd. universitaires, Imprimerie Saint-Paul, 1988, p. 35-41.

NIQUILLE Jeanne, « Comment Bulle, Riaz, La Roche et Albeuve devinrent fribourgeois en 1537 », *La liberté. Fribourg*, 1937.

NIQUILLE Jeanne, « Comment Estavayer devint fribourgeois le 18 février 1536 », *La liberté. Fribourg*, 1936.

NIQUILLE Jeanne, « Comment la Veveyse devint fribourgeoise », *La liberté. Fribourg*, 1936.

NIQUILLE Jeanne, « Comment Romont devint fribourgeois le 25 février 1536 », *La liberté. Fribourg*, 1936.

NIQUILLE Jeanne, « Comment Surpierre devint fribourgeois le 1er mars 1536 », *La liberté. Fribourg*, 1936.

OCKER Christopher, PRINTY M., STARENKO P. et WALLACE P. (eds.), *Politics and reformations : Communities, Politics, Nations, and Empires. Essays in honor of Thomas A. Brady, Jr*, Leiden, Boston, E.J. Brill (coll. « Studies in medieval and Reformation traditions »), 2007.

OLSZEWSKI Edward J., « Central and lateral landscapes in Italian Renaissance paintings », *Sources : notes in the history of art*, 1998, vol. 17, n° 3, p. 29-35.

O'MALLEY John W., *Une histoire des jésuites : d'Ignace de Loyola à nos jours*, Bruxelles, Lessius (coll. « Petite bibliothèque jésuite »), 2014, 172 p.

OMATA-RAPPO Hitomi, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges : les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVIe - XVIIIe siècle)*, sous la direction de M. Olivier Christin et M. Mario Turchetti, EPHE - Fribourg, Paris, 2016.

O'REAGAN Noel, « Music and the Counter-Reformation » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 337-354.

OZMENT Steven Edgar, *The Reformation in the cities : the appeal of protestantism to sixteenth-century Germany and Switzerland*, New Haven, London, Yale University Press, 1975, 237 p.

PAPILLOUD Jean-Henry, ARLETTAZ Gérald et GROUPE VALAISAN DE SCIENCES HUMAINES (eds.), *Histoire de la démocratie en Valais (1798-1914)*, Sion, Groupe valaisan de sciences humaines (coll. « Société et culture du Valais contemporain »), 1979, 330 p.

PARAVY Pierrette, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné : évêques, fidèles et déviants (vers 1340 - vers 1530)*, Rome, École française de Rome (coll. « Collection de l'École française de Rome »), 1993.

PÉPY Emilie-Anne, « Paysages du désert : scénographies du sacré à la Grande-Chartreuse, XVIIe-XVIIIe siècles » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes*.

Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 157-170.

PEREC Georges, *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, 1974.

PESSACH Gill (ed.), *Landscape of the Bible. Sacred scenes in European master paintings*. Spertus Gallery, Israel Museum, Jerusalem, Fall 2000, Jerusalem, the Israel Museum (coll. « Catalogue / The Israel Museum »), 2000, 142 p.

PEYER Hans Conrad, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Unveränderter Nachdr., Zürich, Schulthess Polygraphischer Verlag, 1980, 160 p.

PFISTER Ulrich, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.-18. Jahrhundert*, Würzburg, Ergon (coll. « Religion und Politik »), 2012, 543 p.

PFISTER Ulrich, « Croyance et espace dans le contexte alpin : les Grisons, XVIIe et XVIIIe siècles », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2005, n° 52-2, p. 49-63.

PFLUG Sarah, « Réforme et transformation du paysage urbain dans le Pays de Vaud », *Chrétiens et sociétés*, 2015, n° 22, p. 7-30.

PFLUG Sarah, « *Et Renars ver le bos se trait / Que il amoit plus que le plain* » : *paysage rural et vie paysanne d'après le « Roman de Renart* », Université de Genève, Genève, 2012, 89 p.

PFULG Gérard, *L'atelier des frères Reyff Fribourg (1610-1695) : un foyer de sculpture baroque au XVIIe siècle*, Fribourg Suisse, Éd. La Sarine, 1994, 278 p.

PO-CHIA HSIA Ronnie, *The world of Catholic renewal, 1540-1770*, Cambridge, New York, Cambridge University Press (coll. « New approaches to European history »), 1998, 240 p.

POLLMANN Judith, « Being a Catholic in Early Modern Europe » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 165-182.

POLLMANN Judith, « Catholics and Community in the Revolt of the Netherlands » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 183-202.

POT Olivier, « Au fil de l'eau : l'itinéraire de Montaigne en Suisse » dans *Journal de voyage en Alsace et en Suisse (1580-1581), Montaigne: actes du colloque de Mulhouse-Bâle*, Paris, Genève, H. Champion, Slatkine, 2000, p. 31-78.

POUDRET Jean-François, *La Maison de Savoie évincée de Lausanne par Messieurs de Berne*, Lausanne, Cahiers de la Renaissance vaudoise, 1962.

PRODI Paolo, *Das Sakrament der Herrschaft: der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents*, traduit par Judith Elze, Berlin, Dunker & Humblot (coll. « Schriften des Italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient »), 1997, 455 p.

PRO FRIBOURG Saint-Nicolas 1985. « Vivante Cathédrale », Fribourg, Éd. Pro Fribourg, 1985.

PURY Paul de, « Jacques Wallier, fondateur du couvent de Montorge », *Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg*, 1907, n° 8, p. 285-307.

QUAGLIA Lucien et LOVEY Angelin, *La Maison du Grand-Saint-Bernard : des origines aux temps actuels*, Grand-Saint-Bernard, Hospice du Grand-Saint-Bernard, 1972, 565 p.

QUENET Grégory, « Fléaux de Dieu ou catastrophes naturelles ? », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, mars 2010, n° 54, p. 10-25.

QUENET Grégory, *Les tremblements de terre aux XVIIe et XVIIIe siècles : la naissance d'un risque*, Seyssel, Champ Vallon (coll. « Epoques »), 2005, 586 p.

QUILLIET Bernard, *Le paysage retrouvé*, Paris, Fayard, 1991, 697 p.

RADAR Edmond, « L'invention du paysage chez Giorgione et Patenier », *Arte documento*, 1997, n° 11, p. 86-91.

RAEMY Tobie DE, « Le chancelier Techtermann », *Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg*, 1915, tome X, p. 383-428.

RAHN J. R., « Der Kupferstecher Martinus Martini und sein Werk », *Anzeiger für schweizerische Altertumskunde : Neue Folge. Indicateur d'antiquités suisses : nouvelle série*, 1905, n° 7, p. 38-45.

RAPPARD William Emmanuel, *Cinq siècles de sécurité collective (1291-1798) : les expériences de la Suisse sous le régime des pactes de secours mutuels*, Paris, Genève, Libr. du Recueil Sirey, 1945, 606 p.

RAU Susanne, « Raum und Religion. Eine Forschungsskizze » dans *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, p. 10-37.

RAU Susanne et SCHWERHOFF Gerd (eds.), *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, 432 p.

Réformes religieuses en Pays de Vaud. Ruptures, continuités et résistances (m. XVe - m. XVIe siècle), Lausanne, Éd. Antipodes, 2011, vol.119.

REICHLER Claude, *La découverte des Alpes et la question du paysage*, Chêne-Bourg, Genève, Georg (coll. « Le voyage dans les Alpes »), 2002, 256 p.

REICHLER Claude et RUFFIEUX Roland (eds.), *Le voyage en Suisse : anthologie des voyageurs français et européens de la Renaissance au XXe siècle*, Paris, R. Laffont (coll. « Bouquins »), 1998, 1745 p.

REIJNEN Anne Marie, « Seeing the World, Hearing the Word. Cosmos and Creation in Protestant Theology » dans *Protecting Nature, Saving Creation : Ecological Conflicts, Religious Passions, and Political Quandaries*, s.l., Palgrave Macmillan, 2013,

p. 101-111.

REINHARD Wolfgang, « Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters », *Zeitschrift für historische Forschung*, 1983, vol. 10, p. 257-277.

REINHARD Wolfgang et SCHILLING Heinz (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung : wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* 1993, Münster, Aschendorff (coll. « Reformationsgeschichtliche Studien und Texte »), 1995, 472 p.

RESTIF Bruno, *La révolution des paroisses : culture paroissiale et Réforme catholique en Haute-Bretagne aux XVIe et XVIIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (coll. « Collection “Histoire” »), 2006, 415 p.

REVEL Jacques (ed.), *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard : Le Seuil (coll. « Hautes études »), 1996, 243 p.

REVEL Jacques, « L'histoire au ras du sol » dans *Le pouvoir au village : histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1989, p. I-XXXIII.

RIEDER Philip, « Miracles and Heretics : Protestants and Catholic Healing Practices in and around Geneva 1530–1750 », *Social History of Medicine*, 2010, vol. 23, n° 2, p. 227-243.

RIME François et RIME Jacques, *Les Marches : le petit Lourdes fribourgeois : histoire d'un lieu sacré*, Bulle, Éd. gruériennes, 2005, 144 p.

RIME Jacques, *Pays de Fribourg entre espace et sacré, vingt-cinq excursions.*, Bière, Cabédita, 2016.

RIME Jacques, « Les rogations, la terre et le territoire : la paroisse dans son extension », *Annales fribourgeoises*, 2013, vol. 75, p. 93-103.

RIME Jacques, *Lieux de pèlerinage en Suisse : itinéraires et découvertes*, Bière, Cabédita, 2011, 262 p.

RIPPMANN Dorothee (ed.), *Brunnen in der europäischen Stadtgeschichte : zum allgemeinen statt nutzen : Referate der Tagung des Schweizerischen Arbeitskreises für Stadtgeschichte*, Bern, 1. bis 2. April 2005, Trier, Kliomedia, 2008, 297 p.

RITTER Karl, *Die Teilung des Landes Appenzell, im Jahre 1597*, Trogen, Druck von U. Kübler, 1897.

ROCHE Daniel, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003, 1031 p.

RODUIT Olivier, *La chapelle Notre-Dame du Scex à Saint-Maurice : histoire et spiritualité*, Saint-Maurice, Éd. Saint-Augustin, 2011, 119 p.

ROHRBASSER Jean-Marc, « Le tremblement de terre de Lisbonne : un mal pour un

bien ? », *Annales de démographie historique*, 2010, vol. 2, n° 120, p. 199-216.

RONNER Christel, « Die bildlichen Darstellungen im Atlas Marianus des Wilhelm Gumpenberg und eine Wallfahrtsbilderreihe in der Bischöflichen Sammlung Freiburg », *Freiburger Geschichtsblätter*, 1977, n° 61, p. 175-187.

ROSSIAUD Jacques, « Processions de l'Ascension et paysage religieux à Lyon à l'aube des Temps Modernes » dans *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, p. 72-89.

ROTT Edouard, *Histoire de la représentation diplomatique de la France auprès des cantons suisses, de leurs alliés et de leurs confédérés : tome 1-10 : 1430 - 1704*, Berne, Impr. A. Benteli & Co, 1900, 1935.

RUBIN Miri, *Mother of God : a history of the Virgin Mary*, London, Allen Lane, 2009, 532 p.

RUBLACK Hans-Christoph, *Die Einführung der Reformation in Konstanz : von den Anfängen bis zum Abschluss 1531*, Gütersloh, Karlsruhe, G. Mohn Verlag evang. Presseverband für Baden (coll. « Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte »), 1971, 415 p.

RÜCK Peter, « Die letzten Versuche Sebastian von Montfaucon (1517-1560) zur Wiederherstellung der bischöflichen Verwaltung in den katholischen Teilen der Diözese Lausanne », *Revue suisse d'histoire - Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 1966, n° 16, p. 1-19.

RÜCK Peter, « Die Entstehung der nachreformatorischen dekanalen Jurisdiktion in der Diözese Lausanne », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse - Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1965, n° 59, p. 297-327.

RUFFIEUX Roland, SCHWAB Hanni, LADNER Pascal, BUMAN Ernest de, ANDREY Ivan et UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (eds.), *Histoire du canton de Fribourg*, Fribourg, 1981.

RÜMELIN Christian (ed.), *Enchantement du paysage au temps de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Köln, Musées d'art et d'histoire, Wienand, 2012, 307 p.

SAÏD Suzanne, « Le paysage des idylles bucoliques » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 13-31.

SALLMANN Jean-Michel, « La représentation imagée de la sainteté dans l'Italie méridionale à l'époque de la Réforme catholique », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1989, vol. 147, n° 1, p. 419-432.

SANTIRE Paul H., « Christianity (6c1) – Reformation Traditions (Lutheranism and Calvinism) » dans *The encyclopedia of religion and nature*, London, New York, Thoemmes Continuum, 2005, p. 341-344.

SANTSCHI Catherine, « Les ermites du Valais », *Vallesia : bulletin annuel de la Bibliothèque et des Archives cantonales du Valais, des Musées de Valère et de la Majorie*, 1988, vol. 43.

SANTSCHI Catherine, « Stumpf et l'historiographie valaisanne : quelques documents », *Vallesia : bulletin annuel de la Bibliothèque et des Archives cantonales du Valais, des Musées de Valère et de la Majorie*, 1969, vol. 24, p. 153-210.

SANTSCHI Catherine, « Pantaléon et l'historiographie valaisanne », *Annales valaisannes : bulletin trimestriel de la Société d'histoire du Valais romand*, 1968, vol. 15, n° 2, p. 171-196.

SANTSCHI Catherine, CASSINA Gaëtan et WYDER Bernard, *L'ermitage de Longeborgne*, Sion, Sedunum nostrum (coll. « Sedunum nostrum »), 1979, 128 p.

SAXL Fritz, « The Battle Scene without a Hero », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1939, vol. 3, p. 70-87.

SCHILLING Heinz, « Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 », *Historische Zeitschrift*, 1988, vol. 246, p. 1-45.

SCHILLING Heinz, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung : eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (coll. « Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte »), 1981, 443 p.

SCHMALE Wolfgang, « Un paradis nommé Allemagne. Sébastien Münster ou la visualisation géographique et idéalisée du Saint-Empire au XVI^e siècle » dans *L'espace du Saint-Empire : du Moyen Âge à l'époque moderne*, Strasbourg, Presses univ. de Strasbourg, 2004, p. 19-31.

SCHMID Regula, « Die Stadtansichten in den Schweizer Bilderchroniken » dans *Schweizer Städtebilder : urbane Ikonographien (15.-20. Jahrhundert) = Portraits de villes suisses : iconographie urbaine (XVe-XXe siècle) = Vedute delle città svizzere : l'iconografia urbana (XV-XX secolo)*, Zürich, Chronos, 2013, p. 37-50.

SCHMIDT Hans-Joachim (ed.), *Stadtgründung und Stadtplanung - Freiburg (Schweiz) während des Mittelalters. Fondation et planification urbaine - Fribourg au Moyen Âge*, Münster Westf, LIT (coll. « Geschichte : Forschung und Wissenschaft »), 2010, 336 p.

SCHMIDT Heinrich Richard, « Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert », *Enzyklopädie Deutscher Geschichte*, 1992, vol. 12, München.

SCHNABEL-SCHÜLE Helga, « Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung – eine Standortbestimmung », *Konfessionalisierung und Region*, 1999, Forum Suevicum. Beiträge zur Geschichte Ostschwabens und der benachbarten Regionen 3, Konstanz, p. 23-40.

SCHREINER Susan Elizabeth, *The Theater of His Glory : Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*, Durham N.C, The Labyrinth Press (coll. « Studies in historical theology »), 1991, 164 p.

SCHUBIGER B., « Der heilige Ursus von Solothurn », *Revue suisse d'art et d'archéologie*, 1992, n° 49, p. 19-38.

SCHUBIGER Benno, *Die Jesuitenkirche in Solothurn : Geschichte, Bau und Ausstattung der ehemaligen Kollegkirche und des Jesuitenkollegiums*, Solothurn, Vogt-Schild Verlag, 1987, 104 p.

SCHWERHOFF Gerd, « Sakralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit » dans *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, p. 38-69.

SCRIBNER Robert W., « Elements of Popular Belief » dans *Handbook of European history, 1400-1600 : late Middle Ages, Renaissance and Reformation. Vol. 1, Structures and assertions*, Leiden, New York, E.J. Brill, 1994, p. 231-262.

SILVER Larry, *Peasant scenes and Landscapes. The Rise of Pictorial Genres in the Antwerp Art Market*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006.

SKINNER Quentin, *L'artiste en philosophe politique : Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, traduit par Rosine Christin, Paris, Raisons d'agir, 2003, 184 p.

SLADECZEK Franz-Josef, « Entre destruction et conservation, l'iconoclasme de la Réforme bernoise (1528) » dans *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale*, Paris, Somogy, 2001, p. 97-103.

SOERGEL Philip M., *Miracles and the Protestant imagination : the Evangelical wonder book in Reformation Germany*, Oxford, Oxford University Press (coll. « Oxford studies in historical theology »), 2012, 234 p.

SOLOTHURN (KANTON) (ed.), *Festschrift 500 Jahre Solothurn im Bund : Beiträge solothurnischer Juristen und Historiker*, Solothurn, Justiz-Departement des Kantons Solothurn, 1981, 593 p.

SOPUTHARD Edna Carter, *The frescoes in Siena's Palazzo pubblico, 1289-1539 : studies in imagery and relations to other communal palaces in Tuscany*, New York, Garland Publ (coll. « Outstanding dissertations in the fine arts »), 1979, 587 p.

SPICER Andrew, « (Re)building the sacred landscape : Orléans, 1560–1610 », *French History*, 2007, vol. 21, n° 3, p. 247-268.

SPICER Andrew et HAMILTON Sarah (eds.), *Defining the holy : sacred space in medieval and early modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 2005, 345 p.

STADLOBER Margit, *Der Wald in der Malerei und der Graphik des Donaustils*, Wien, Böhlau, 2006, 415 p.

STANGE Alfred, *Malerei der Donauschule*, München, Bruckmann, 1964, 300 p.

STARN Randolph, *Ambrogio Lorenzetti : le Palais communal, Sienne*, traduit par Jacques-François Piquet, Paris, Hazan (coll. « Les fresques »), 1995, 103 p.

STEINAUER Jean, « Une histoire de migrations », *Passé simple : mensuel romand d'histoire et d'archéologie*, 2016, n° 19, p. 3-5.

STEINAUER Jean, *La république des chanoines : une histoire du pouvoir à Fribourg, Baden, hier + jetzt*, 2012, 211 p.

STEINAUER Jean, *Patriciens, fromagers, mercenaires : l'émigration fribourgeoise sous l'Ancien Régime*, Lausanne, Éd. Payot (coll. « La mémoire du lieu »), 2000, 287 p.

STEINAUER Jean et GEMMINGEN Hubertus VON (eds.), *Le chapitre Saint-Nicolas de Fribourg : foyer religieux et culturel, lieu de pouvoir : actes du colloque, 3-5.2.2010 = Das Kapitel St. Nikolaus in Freiburg : Hort des Glaubens, der Kultur und der Macht : Akten des Kolloquiums*, Fribourg, Société d'histoire du canton de Fribourg (coll. « Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg. Nouvelle série »), 2010, 529 p.

STERCKEN Martina, « Schriftbilder der Stadt » dans *Schweizer Städtebilder : urbane Ikonographien (15.-20. Jahrhundert) = Portraits de villes suisses : iconographie urbaine (XVe-XXe siècle) = Vedute delle città svizzere : l'iconografia urbana (XV-XX secolo)*, Zürich, Chronos, 2013, p. 85-96.

STETTLER Bernhard, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert : die Suche nach einem gemeinsamen Nenner*, Zürich, Menziken, [s.n.], M. Widmer-Dean, 2004, 437 p.

STOCK Paul (ed.), *The uses of space in early modern history*, New York, Palgrave Macmillan, 2015, 269 p.

STOICHITA Victor Ieronim, *L'instauration du tableau : métapeinture à l'aube des temps modernes*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1993, 388 p.

STRUB Marcel, *Deux maîtres de la sculpture suisse du XVIe siècle : Hans Geiler et Hans Gieng*, Fribourg, Éd. universitaires, 1962, 266 p.

STRUB Marcel, *La ville de Fribourg : les monuments religieux (deuxième partie)*, Bâle, Birkhäuser (coll. « Les monuments d'art et d'histoire du canton de Fribourg »), 1959, 448 p.

STRUB Marcel, *La ville de Fribourg : les monuments religieux (première partie)*, Bâle, Birkhäuser (coll. « Les monuments d'art et d'histoire du canton de Fribourg »), 1956, 413 p.

SUBIRADE Patricia, « Espace, identité religieuse, identité provinciale dans la Franche-Comté à l'âge baroque (XVIIe-XVIIIe siècle) » dans *Topographien des Sakralen : Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München, Dölling und Galitz, 2008, p. 348-369.

SUIRE Éric, « Entre sclérose et renouveau. Les orientations de l'hagiographie française du XVIe siècle », *Le temps des saints. Mélanges de la Casa de Velázquez.*, 2003, n° 33-2, p. 61-77.

SUIRE Eric, *La sainteté française de la Réforme catholique (XVIe-XVIIIe siècles), d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux (coll. « Identités religieuses »), 2001, 506 p.

SURCHAT Pierre, « La nonciature de Lucerne au XVII^e siècle » dans *Histoire religieuse de la Suisse : la présence des catholiques*, Paris, Fribourg (Suisse), Les Éd. du Cerf, Éd. universitaires, 2000, p. 195-218.

TALLON Alain, *Le concile de Trente*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Histoire »), 2010, 135 p.

TAXI Olivier, « La vitalité religieuse du Gévaudan catholique au Siècle des Lumières : le témoignage du paysage sacré de l'archiprêtré de Saugues » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 247-261.

TAYLOR Bron Raymond (ed.), *The encyclopedia of religion and nature*, London, New York, Thoemmes Continuum, 2005, vol. 2/.

THALI Johanna, « “Catholisch” - “uncatholisch” : die Ausbildung konfessioneller Identitäten in der nachreformatorischen Eidgenossenschaft » dans *Archäologie der Reformation : Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur*, Berlin, W. de Gruyter, 2007, p. 284-319.

TORNARE Alain-Jacques et MIÈGE Gérard, *Suisse et France : cinq cent ans de paix perpétuelle*, Bière, Cabédita (coll. « Archives vivantes »), 2016, 147 p.

TRISCONI Michela, *Espace et sacré : une étude des chapelles gruériennes*, unifr, Fribourg, 1991, 43 p.

TRUCHET Sylvie, « Le paysage est-il un lieu d'épreuves pour les hommes lors des catastrophes naturelles ? » dans *Paysage et religion : perceptions et créations chrétiennes. Actes du CXXXVe Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Paysages », Neuchâtel, 2010, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2015, p. 67-77.

URFÉ Honoré D', *L'Astrée*, Paris, Genève, H. Champion, Slatkine (coll. « Sources classiques »), 2011.

VAUCHEZ André (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome (coll. « Collection de l'École française de Rome »), 2000, 436 p.

VEIT Patrice, « Le chant et la musique religieuse en Allemagne et en France : traditions et recherches » dans *Religion ou confession : un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 513-537.

VENARD Marc, « Conclusion » dans *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan, Publications de l'Université de Rouen et du Havre, 2006, p. 345-352.

VENARD Marc, « Piété populaire et confessionnalisation » dans *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 205-218.

VENARD Marc, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au*

XVI^e siècle, Paris, Les Éd. du Cerf (coll. « Histoire religieuse de la France »), 1993, 1280 p.

VENARD Marc, « Mosaïque politique, carrefour culturel et frontières confessionnelles dans la province ecclésiastique d'Avignon au XVI^e siècle » dans *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle : actes du XXXI^e Colloque international d'études humanistes (Université de Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance)*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 301-307.

VENARD Marc, MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles et VAUCHEZ André (eds.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome 7. De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, Paris, Desclée, A. Fayard, 1994, 926 p.

VENARD Marc, PIETRI Charles, VAUCHEZ André et MAYEUR Jean-Marie (eds.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome 8. Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Paris, Desclée, 2004, 1236 p.

VERMEULEN Adeodatus, *Der Augustiner Konrad Treger. Die Jahre seines Provinzialates, 1518-1542*, Rome, Institutum historicum Ord. Erem. S. Augustini, 1962.

VERNEX Jean-Claude, « Du voyage de l'oeil à l'appréciation du paysage : le pittoresque comme une des origines culturelles du paysage », *Le Globe. Revue genevoise de géographie*, 2004, n° 144, p. 57-66.

VIDEAU Anne, « Le paysage dans la littérature latine » dans *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Ousia, 1998, p. 32-53.

VIGUERIE Jean de, « Lille citadelle de la Contre-Réforme (1598-1668) d'Alain Lottin », *Revue historique*, 1985, vol. 274, p. 242-245.

VILLIGER Verena, « Monter à Bourguillon : la mise en scène du sacré aux portes de Fribourg », *Annales fribourgeoises*, 2010, vol. 72, p. 31-42.

VILLIGER Verena, « La construction de la chapelle de Lorette. Notre-Dame des Conflits », *Annales fribourgeoises*, 2004, LXVI, p. 19-40.

VISCHER Lukas, SCHENKER Lukas, DELLSPERGER Rudolf et FATIO Olivier (eds.), *Histoire du christianisme en Suisse : une perspective oecuménique*, Genève, Fribourg, Éd. Labor et Fides, Éd. Saint-Paul, 1995, 345 p.

VOCILKA Karl, « The Counter-Reformation and Popular Piety in Vienna – A Case Study » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 127-137.

VOGLER Werner, « L'abbaye de Saint-Gall. Les grandes époques de son rayonnement culturel » dans *Histoire religieuse de la Suisse: la présence des catholiques*, Paris, Fribourg (Suisse), Les Éd. du Cerf, Éd. universitaires, 2000, p. 243-258.

VOLTI Panayota, *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin Moyen Âge : le Nord de la France et les anciens Pays-Bas méridionaux*, Paris, CNRS, 2003, 311 p.

VOVELLE Michel, « Histoire et représentations » dans *L'histoire aujourd'hui. Nouveaux objets de recherche. Courants et débats. Le métier d'historien*, Auxerre, Sciences humaines Éditions, 1999, p. 45-49.

WACHENHEIM Pierre, « À l'École d'Arcimboldo. Portraits politiques satiriques allemands et français (XVIe-XXe siècles) », *Francia Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 2010, n° 37, p. 413-431.

WAEBER Louis, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse - Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1959, 1ère partie, n° 53, p. 105-124.

WAEBER Louis, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse - Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1959, 2e partie, n° 53, p. 213-232.

WAEBER Louis, « La réaction du gouvernement de Fribourg au début de la Réforme », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse - Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1959, 3e partie, n° 53, p. 290-318.

WAEBER Louis, « Le prédicateur de Fribourg et son conflit avec Berne au moment de la Réformation », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 1951, n° 45, p. 1-15.

WAEBER Louis, « La première translation de saint Canisius (1625) », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse - Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 1942, n° 36, p. 81-106.

WALDER Ernst, *Das Stanser Verkommnis : ein Kapitel eidgenössischer Geschichte neu untersucht. Die Entstehung des Verkommnisses von Stans in den Jahren 1477 bis 1481*, Stans, Historischer Verein Nidwalden (coll. « Beiträge zur Geschichte Nidwaldens »), 1994, 261 p.

WALKER Corinne, PERROUX Olivier et CAESAR Mathieu (eds.), *Histoire de Genève*, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses (coll. « Focus »), 2014.

WALSHAM Alexandra, « The Sacred Landscape » dans *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 203-223.

WALSHAM Alexandra, *The Reformation of the Landscape : religion, identity, and memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2012, 637 p.

WALSHAM Alexandra, « In Sickness and in Health : Medicine and Inter-Confessional Relations in Post-Reformation England » dans *Living with religious diversity in early modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 161-181.

WALSHAM Alexandra, *Charitable hatred : tolerance and intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester University Press (coll. « Politics, culture and society in early modern Britain »), 2006, 364 p.

WALTER François, *Une histoire de la Suisse*, Neuchâtel, Alphil-Presses universitaire suisses, 2016, 543 p.

WALTER François, « Variations urbaines dans l'espace suisse » dans *Schweizer Städtebilder : urbane Ikonographien (15.-20. Jahrhundert) = Portraits de villes suisses : iconographie urbaine (XVe-XXe siècle) = Vedute delle città svizzere : l'iconografia urbana (XV-XX secolo)*, Zürich, Chronos, 2013, p. 143-150.

WALTER François, *La Suisse : au-delà du paysage*, Paris, Gallimard, 2011.

WALTER François, *Catastrophes : une histoire culturelle : XVIe-XXIe siècle*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « L'Univers historique »), 2008, 380 p.

WALTER François, *Les figures paysagères de la nation : territoire et paysage en Europe (16e-20e siècle)*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (coll. « Civilisations et sociétés »), 2004, 521 p.

WALTER François, « “Felicitas Reipublicae”. Leurs Excellences, le pouvoir et l'argent, XVIIe et XVIIIe siècles » dans *La Maison de campagne patricienne*, Zürich, K. Schwegler, 1993, p. 1-12.

WALTER François, *Les Suisses et l'environnement : une histoire du rapport à la nature, du XVIIIe siècle à nos jours*, Carouge, Genève, Éd. Zoé (coll. « Collection Histoire »), 1990, 294 p.

WALTER François, FANTINI Bernardino et DELVAUX Pascal (eds.), *Les cultures du risque (XVIe-XXIe siècle)*, Genève, Presses d'histoire suisse (coll. « Travaux d'histoire suisse »), 2006, 208 p.

WANDEL Lee Palmer, *Voracious idols and violent hands : iconoclasm in Reformation : Zurich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 205 p.

WARMBRUNN Paul, *Zwei Konfessionen in einer Stadt : das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden, F. Steiner (coll. « Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte »), 1983, 439 p.

WATT Isabella M. et WATT Jeffrey R., « L'édition des recueils de délibérations : les registres du consistoire de Genève » dans *Bulletins de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, Genève, Droz, 2007, vol.153, p. 601-612.

WEBER, « Stadtbilder in den grossen Sammelwerken von Merian und Herrliberger » dans *Schweizer Städtebilder : urbane Ikonographien (15.-20. Jahrhundert) = Portraits de villes suisses : iconographie urbaine (XVe-XXe siècle) = Vedute delle città svizzere : l'iconografia urbana (XV-XX secolo)*, Zürich, Chronos, 2013, p. 51-68.

WICKI Hans, *Staat, Kirche, Religiosität : der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung*, Luzern, Stuttgart, Rex-Verl (coll. « Luzerner historische Veröffentlichungen »), 1990, 613 p.

WINGENS Marc, « Franchir la frontière. Le pèlerinage des catholiques néerlandais aux XVIIe et XVIIIe siècles » dans *Rendre ses vœux : les identités pèlerines dans l'Europe moderne : (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000, p. 75-85.

WINSTON-ALLEN Anne, *Stories of the rose : the making of the rosary in the Middle Ages*, 2nd print., University Park Pa, The Pennsylvania State University Press, 1998, 210 p.

WIRTH Jean, *L'image à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Histoire »), 2011, 464 p.

WOODWARD David, « Cartography and the Renaissance : Continuity and Change » dans *The history of cartography. Vol. 3 : Cartography in the European Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 3-24.

WOODWARD David, « Techniques of Map Engraving, Printing and Coloring in the European Renaissance » dans *The history of cartography. Vol. 3 : Cartography in the European Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 591-610.

WÜRGLE Andreas, *Die Tagsatzung der Eidgenossen : Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf, Bibliotheca Academica Verlag (coll. « Frühneuzeit-Forschungen »), 2013, 717 p.

WÜTHRICH Lucas Heinrich, *Matthäus Merian d.Ä. : eine Biographie*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 2007, 427 p.

WÜTHRICH Lucas Heinrich, *Das druckgraphische Werk von Matthaeus Merian*, Basel, Hamburg, Baerenreiter-Verlag, Hoffmann und Campe, 1966, vol. 4/.

YERLY Frédéric, « Quelques considérations sur la religion populaire à partir de l'étude d'un document épiscopal du XVIIe siècle », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 1992, n° 86, p. 159-185.

ZEMON DAVIS Natalie, « The sacred and the body social in sixteenth-century Lyon », *Past and Present*, 1981, n° 90, p. 40-70.

ZURICH Pierre de, « Le plan de Fribourg en 1582, par Grégoire Sickinger », *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte - Revue suisse d'art et d'archéologie*, 1943, n° 5, p. 218-235.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Ambrogio Lorenzetti, <i>Effets du bon gouvernement sur la ville</i>	p. 39
Ambrogio Lorenzetti, <i>Effets du bon gouvernement sur la campagne</i>	p. 40
Titien, <i>Charles Quint à Cheval à Mühlberg</i>	p. 44
Konrad Witz, <i>Mission de saint Pierre (Pêche miraculeuse)</i>	p. 47
Le Greco, <i>Vue de Tolède</i>	p. 50
Le Greco, <i>Vue et plan de Tolède</i>	p. 52
Merian, <i>BASILEA, Basel (plan), Topographia Helvetiae, Rhaetiae et Valesiae</i>	p. 60
Merian, <i>BASILEA, Basel (panorama), Topographia Helvetiae, Rhaetiae et Valesiae</i>	p. 61
Wilhelm Techtermann, <i>Typus Agri Friburgensis</i>	p. 145
Stumpf, <i>Fryburg</i>	p. 161
Braun & Hogenberg, « <i>Friburgum. Fryburg</i> »	p. 162
Münster, « <i>La ville de Fribourg, qui est en la contrée de Nuchtland, aujourd'hui Uchtland</i> »	p. 163
Grégoire Sickinger, <i>Fribourg</i>	p. 165
Marian Martini, <i>L'authentique et véritable portrait de l'illustre cité catholique et confédérée de Fribourg en Nuithonie</i>	p. 166
Lucerne, <i>Eidgenössische Chronik des Luzerners Diebold Schilling</i>	p. 170
Merian, <i>LAVSANNA</i>	p. 288
<i>Plan de la Ville de Lausanne et de ses faubourgs</i>	p. 289

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	1
ABSTRACT	2
REMERCIEMENTS	7
INTRODUCTION	9
PREMIÈRE PARTIE. PENSER LE PAYSAGE À L'ÉPOQUE MODERNE	23
Préambule lexicographique.....	25
1. Espace	26
2. Territoire	27
3. Paysage	27
Chapitre premier. Faire l'histoire du paysage.....	31
À la recherche de sources.....	35
1. Montrer et faire voir le paysage	37
1.1 Des paysages imprécis : le portrait	43
1.2 Genève et Tolède : des paysages précis et signifiants	46
2. Cartographie et paysage	54
3. Dire le paysage : sources textuelles	64
3.1 Journaux et récits de voyage	65
3.2 Vision scientifique : cosmographie, description du monde et histoire	70
3.3 Poésie et roman	76
Conclusion.....	81
Chapitre 2. La religion dans la nature	83
1. Un théâtre divin ? le monde de la nature	84
2. Des lieux privilégiés ? le désert	94
3. Une controverse ? la représentation du paysage	100
Conclusion.....	108

DEUXIÈME PARTIE. FRIBOURG.....	111
Chapitre 3. Fribourg, une Réforme catholique.....	113
1. Le canton de Fribourg au sein de l’Ancienne Confédération.....	119
2. Politique religieuse de Fribourg : une recherche d’unité	126
3. Un exemple de politique religieuse : les traités de sujétion	136
4. Un territoire uni dans la foi	142
Conclusion	151
Chapitre 4. L’invention d’une citadelle catholique. Fribourg, la ville sainte.....	153
1. Les représentations de la ville aux XVI ^e et XVII ^e siècles	158
2. Rendre visible une identité catholique : création et construction d’un espace urbain confessionnalisé.....	172
2.1 Aménagements urbains : l’exemple des fontaines	173
2.2 Pratiques spatiales : processions et pèlerinages	180
2.3 Acteurs de la Réforme catholique : les ordres religieux	204
3. Conscience civique : le rôle du magistrat.....	214
Conclusion	217
Chapitre 5. Une catholicité rurale	219
1. Des spécificités du catholicisme montagnard ? le cas du Pays du Valais.....	220
2. Un catholicisme déterminé par sa ruralité ? le cas des paroisses fribourgeoises 226	
2.1 À l’échelle locale : une catholicité rurale	228
2.1.1 Commune et division paroissiales.....	228
2.1.2 Une spatialité adaptée à son territoire : les processions locales	233
2.1.3 Symboles	239
2.1.4 Paysage sonore	243
2.2 Contrôle, influence et soutien de Fribourg	250
2.2.1 Le contrôle souverain	251
2.2.2 Arbitrage.....	261
Conclusion	264
TROISIÈME PARTIE. DÉPASSER LES FRONTIÈRES ?	267
Chapitre 6. Une impression de rigidification des frontières : villes catholiques et villes protestantes de l’Ancienne Confédération	269
1. Existe-t-il un paysage urbain spécifiquement catholique ?	270

1.1 Soleure	272
1.2 Lucerne	276
2. Paysage urbain protestant	281
2.1 Berne	283
2.2 Lausanne	286
2.3 Zurich.....	295
Conclusion.....	298
Chapitre 7. Marquer, vivre et dépasser la frontière confessionnelle	301
1. Marquer la frontière	303
1.1 Profane et sacré, morts et vivants	303
1.2 Frontière religieuse	306
2. Vivre la frontière confessionnelle.....	314
2.1 Perméabilité et accommodations variables.....	315
2.2 Minorité et mixité : entre négociation et connivence	322
2.3 Conflits.....	329
3. Une exemple de coexistence : Payerne et Estavayer	333
Conclusion.....	339
CONCLUSION	341
ANNEXES	347
BIBLIOGRAPHIE.....	365
Sources	365
1. Manuscrites	365
2. Imprimées.....	368
Littérature secondaire.....	374
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	412
TABLE DES MATIÈRES	413